



Verum et Pulchrum
Medium Aevum

SODOMÍAS HISPÁNICAS

ESTUDIOS CULTURALES SOBRE GÉNEROS Y SEXUALIDADES (SIGLOS X AL XVII)

Rafael M. Mérida Jiménez




Pagès editors

SODOMÍAS HISPÁNICAS

Verum et Pulchrum Medium Aevum és una col·lecció de Pagès Editors fundada i dirigida per Flocel Sabaté dins del Grup de Recerca Consolidat en Estudis Medievals “Espai, Poder i Cultura”, de la Universitat de Lleida. Publica obres de recerca inèdites en els diferents vessants del coneixement de la civilització medieval, després d’haver superat una doble avaluació feta per experts internacionals, sota la supervisió del consell científic.

Consell científic:

Flocel Sabaté (Universitat de Lleida)

Xavier Barral-i-Altet (Institut d’Estudis Catalans)

Christian Guilleré (Université Savoie Mont Blanc)

Nikolas Jaspert (Universität Heidelberg)

Gerardo Rodríguez (Universidad Nacional de Mar del Plata)

Lesley Twomey (Northumbria University)

Nancy van Deusen (Claremont Graduate University)

SODOMÍAS HISPÁNICAS
Estudios culturales sobre géneros y sexualidades
(siglos X al XVII)

RAFAEL M. MÉRIDA JIMÉNEZ

Prólogo a cargo de
FLOCEL SABATÉ


Pagès editors
LLEIDA, 2021



© del texto: Rafael M. Mérida Jiménez, 2021

© del prólogo: Flocel Sabaté Curull, 2021

© de esta edición: Pagès Editors, S L, 2021

Sant Salvador, 8 - 25005 Lleida

www.pageseditors.cat

editorial@pageseditors.cat

Primera edición: diciembre de 2021

ISBN: 978-84-1303-323-5

DL L: 754-2021

Impreso en Arts Gràfiques Bobalà, S L

Printed in Spain

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <www.cedro.org>) si necesita fotocopiar, escanear o hacer copias digitales de algún fragmento de esta obra.

ÍNDICE

PRÓLOGO	
<i>Sodomía, sociedad e historia medieval</i>	9
PÓRTICO.....	15
PRIMERA PARTE: ARCHIVOS Y TEORÍAS.....	19
Teorías torcidas para las primeras letras hispánicas	21
Mujeres <i>otras</i> : deslindes del homoerotismo femenino	37
Masculinidades y sodomías	53
Mujer, sodomía e Inquisición.....	67
SEGUNDA PARTE: VERSOS Y PROSAS.....	83
Las tempranas pasiones latinas en torno a san Pelagio	85
Voces femeninas en la lírica popular	107
La sodomía y el cuerpo enfermo de las mujeres	125
El paraíso invertido: amor y muerte en <i>Tirant lo Blanch</i>	145
Orgullos contra natura	163
Sodoma, del Viejo al Nuevo Mundo.....	183

PRÓLOGO

SODOMIA, SOCIEDAD E HISTORIA MEDIEVAL

FLOCEL SABATÉ

Universitat de Lleida

La actitud de cualquier sociedad ante comportamientos de sociabilidad, como son los sexuales, depende de los valores con que se rige. En este sentido, hay que empezar definiendo el cristianismo como la ideología que guía la sociedad a lo largo de la edad media. Esta continuidad ha sido posible gracias a su progresiva adaptación a las diferentes circunstancias, estímulos y situaciones. En realidad, la doctrina cristiana se basa en un libro sapiencial, como es la Biblia, incluyendo los evangelios. Es bien comprensible, por tanto, que la interpretación de estos textos sagrados difiera y conduzca a unas pautas de comportamiento o a otras según cuál sea la filosofía con la que son leídos. Podemos simplificar, en este sentido, al apreciar que el cristianismo de la antigüedad tardía era próximo al estoicismo, que en la Alta Edad Media nos recuerda en muchos aspectos al neoplatonismo o que en la Baja Edad Media predomina un planteamiento claramente aristotélico.

Asumir el cristianismo desde la perspectiva del realismo aristotélico, gracias a los autores escolásticos del siglo XIII, infunde aún mayor seguridad a una religión que, viniendo de la llamada reforma gregoriana, se afianzaba frente a los identificados como enemigos de la fe, relegados como alteridad ante la asumida normalidad que se iba asentando en Europa. El enfoque aristotélico-tomista separa con aparente nitidez las esferas espiritual y física a la vez que certifica su mutua coherencia. Hechos de gran calado religioso, como la presencia real de Dios en la Eucaristía o la existencia física del cielo y el infierno, no solo no contradicen el ámbito físico sino que pueden ser explicados desde las leyes de la física medieval, porque, al fin y al cabo, la transustanciación que sostiene la Eucaristía se basa en la combinación hilemórfica de materia y forma con

que explicar cualquier realidad física, mientras que la ubicación real del cielo de los bienaventurados y el infierno de los condenados coincide con la explicación astronómica del universo compuesto por esferas y cielos alrededor de la Tierra y la percepción geológica del planeta, con evidente incremento de la temperatura al aproximarse a sus entrañas.

La coherencia derivada del diseño con que Dios ha creado todo lo que existe implica también que él mismo haya otorgado una específica razón de ser a cada cosa existente, es decir, todo lo que existe es bueno porque responde a una voluntad divina. El comportamiento correcto comporta, por tanto, un planteamiento teleológico: todo debe ajustarse a su finalidad. Consecuentemente, la sexualidad es vista con desconfianza o directamente rechazada en una perspectiva religiosa de base neoplatónica porque la oposición entre espíritu y carne implica que el aumento del primero comporta la disminución del segundo. En cambio, desde el realismo aristotélico-tomista se evita la confrontación y se integra la sexualidad en la comprensión de los seres humanos, porque se le otorga una finalidad específica: la reproducción y la perpetuación de la especie.

Este mismo Dios que ha diseñado el mundo, otorgando una finalidad a cada cosa, se enoja en caso que sus normas no sean respetadas. El ciclo pandémico que, a partir del siglo XIV, se añade a los trastornos climáticos confirma la gravedad de la ira divina. Por ello, cada vez que la sociedad padece estragos por inclemencias del tiempo que dañan las imprescindibles cosechas o incluso ante desórdenes de la naturaleza como los terremotos, se organizan plegarias colectivas deprecatorias para calmar la ira divina mientras los predicadores van recordando los pecados que enojan a Dios, a fin que la mejora en el comportamiento moral colectivo e individual impida nuevos castigos provenientes de este Dios imaginado de modo tan antropomorfizado.

Todo esto provoca que la sociedad bajomedieval fuera una de las que se sentía más segura en su comportamiento, concediendo escaso margen a la duda dada la coherencia conceptual, pero que a la vez se iba hundiendo en el temor, con un creciente pánico ante los efectos del castigo divino y las acciones del maligno. Cuando, por ejemplo, en 1427 se sufre un grave terremoto en el interior oriental de Cataluña, los habitantes de Amer vieron a los demonios, que huyeron al organizarse una procesión en la que circuló Jesucristo en la forma eucarística. Por su parte, el gobierno municipal de Girona se reunió para tratar de precisar qué había provocado una ira de Dios tan grave, bajo una fuerte presión

popular que señalaba a una panadera que “ha invocats dimonis e·ls ha adorats e fets sacrificis de carns de infant o albat mort”.¹

Este contexto ideológico y popular explica el contundente incremento de la intolerancia contra los enemigos de Dios, ya sean los judíos, a quienes habrá que mantener segregados en sus barrios para que no contaminen a los cristianos dada su incorregible actitud deicida, o los homosexuales masculinos, que atentan contra la naturaleza diseñada por Dios, lo que les hace merecedores del más duro de los castigos: la pena de muerte en la hoguera. Por la misma razón, el castigo es idéntico si la sodomía ha sido ejercida no entre dos hombres sino entre un hombre y una mujer.

La población asume plenamente este marco interpretativo y vivencial. En 1458 un campesino de Lleida sorprende en su campo de cereal a una pareja homosexual practicando sexo y al descubrirlos exclama con natural espontaneidad: “Oh cans! Perquè feu açò? Mereixerieu que fossiu cremats!”² Ciertamente, los miembros de la sociedad asumen, en estos casos, la necesidad del castigo cruel y participan gozosos de su imposición pública.

Esto no obsta, evidentemente, para que el juego político cuente con un amplio margen de acción. En 1311, el conde Ponç V de Empúries fue acusado de mantener relaciones homosexuales, cosa que se evidenció en el proceso, pero ello no comportó ningún castigo grave para el conde, dado que tanto el inicio como el final del proceso estuvieron enmarcados por la relación entre el conde y el soberano, porque, en definitiva, este utilizó los hechos para presionar al primero en su negociación política. De modo no muy distinto, el tenso escenario en la Barcelona de la segunda mitad del siglo xv, culminado en la guerra civil catalana entre 1462 y 1472, comportó un contundente incremento de juicios y condenas por homosexualidad contra destacados burgueses de Barcelona, que así se veían manchados por la acusación de un delito considerado vergonzoso. De hecho, fuera de circunstancias excepcionales, las penas de hoguera por homosexualidad solían atrapar a hombres incardinados en los estratos inferiores de la sociedad.³

1. Enrique GIRBAL, “Miscelánea histórica”, *Revista de Gerona (literatura – ciencias – artes)*, 13/2, año XIV (Girona, febrero 1889), p. 56, 86.

2. Manuel CAMPS i CLEMENTE, *El turment a Lleida (segles XIV-XVII)*, Edicions de la Universitat de Lleida – Ajuntament d’Alcarràs, Lleida – Alcarràs, 1998, p. 99.

3. Flocel SABATÉ, *The death penalty in late-medieval Catalonia. Evidence and significations*, Routledge, Londres – Nueva York, 2020, p. 156-182, 233-243, 353-355.

El mundo seguro creado en la edad media se fue desmenuzando progresivamente en los siglos inmediatos, a medida que se va asumiendo que la tierra no ocupa el centro del universo ni el ser humano el centro de la creación ni, finalmente, la persona el centro de su propia mente. Copérnico, Darwin y Freud como símbolos, a los que habría que añadir Lutero y Kant porque la percepción del entorno también se altera si hay que mirarlo sin el realismo religioso y atendiendo al sujeto y a la definición otorgada al objeto. Así, las seguridades de la cosmovisión medieval se han ido fundiendo poco a poco, en la medida que han ido afianzándose nuevas perspectivas.⁴ En cualquier caso, la larga continuidad de los planteamientos tradicionales sin duda contribuyó a que el contundente rechazo de la homosexualidad masculina se haya prolongado hasta fechas recientes. No solo Freud y sus sucesores reforzaron el carácter de perversidad atribuido a la homosexualidad, sino que la Organización Mundial de la Salud no la descatalogó como enfermedad hasta 1990.⁵

Por ello, a lo largo de los siglos medievales y modernos, la homosexualidad ha formado parte de una realidad escondida, a menudo percibida entre líneas de fragmentos de cotidianidad y relatos literarios. El profesor Rafael M. Mérida lo analiza con precisión a través de diez de sus trabajos de investigación aquí recopilados. Profesor agregado de literatura española en la Universidad de Lleida, goza de un gran conocimiento de los recursos literarios, y ha demostrado repetidamente que sabe interpretar no solo los textos sino también sus rendijas y entresijos o, dicho de otro modo, la centralidad y sus márgenes. Esto explica que su ya extensa obra sea amplia y diversa, si bien no dispersa al saber precisar los diversos vasos comunicantes al analizar la literatura caballerescas,⁶ el recorrido histórico de las brujas,⁷ la función social otorgada al género femenino,⁸ la relación entre mujer y cultura literaria⁹ o la expresividad de la mística,¹⁰ entre otras líneas que también podríamos resaltar. Los diferentes estudios aquí presentados combinan una madura reflexión con un acertado manejo de

4. Flocel SABATÉ, *Vivir y sentir en la Edad Media. El mundo visto con ojos medievales*, Anaya, Madrid, 2011, p. 98-101.

5. Pascal DE SUTTER, "La sexualité sans la psychanalyse?", *Le livre noir de la Psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, Catherine MEYER (ed.), Éditions des Arènes, Paris, 2005, p. 784-786.

6. Rafael MÉRIDA JIMÉNEZ, *Transmisión y difusión de la literatura caballerescas*, Universitat de Lleida, Lleida, 2013.

7. Rafael MÉRIDA JIMÉNEZ, *El gran libro de las brujas*, RBA Libros, Barcelona, 2004.

8. Rafael MÉRIDA JIMÉNEZ, *Damas, santas y pecadoras*, Icaria, Barcelona, 2008.

9. Rafael MÉRIDA JIMÉNEZ, *Mujer y cultura literaria en las letras ibéricas medievales y del Renacimiento temprano*, Edition Reichenberger, Kassel, 2011.

10. Rafael MÉRIDA JIMÉNEZ, *Llevar el alma con suavidad*, RBA Integral, Barcelona, 2006.

fuentes, acompañado por una clara preocupación para captar voces a menudo poco perceptibles a pesar de su intensidad. No cabe duda que el conjunto garantiza un nítido avance en el conocimiento de la sociedad medieval y estimula una lectura altamente recomendable.

PÓRTICO¹

Como tendrá ocasión de constatar quien se adentre en este volumen, las investigaciones sobre las representaciones, discursos y narraciones en torno al homoerotismo masculino y femenino en la Edad Media y el Renacimiento han venido gozando de una paulatina consolidación desde hace cuatro décadas. Este impulso, a caballo entre lo personal y lo político, entre la erudición y el activismo, ha favorecido nuevas herramientas teóricas y un despliegue de metodologías plurales que en ocasiones beben de manantiales dispares que acaban convergiendo en un cauce mayor. No cabe dudar de la influencia de los estudios feministas, sobre las mujeres y el género sexual, como tampoco de los estudios gais, lésbicos y *queer*. El radio de acción ha ido ampliándose y ha favorecido una mirada que ya no solo atiende los homoerotismos, sino otras realidades y figuraciones, como, por ejemplo, las que hoy son analizadas desde los estudios transgenéricos o sobre las masculinidades.

El presente volumen recopila y revisa una gavilla de conferencias y artículos que, a lo largo de las dos últimas décadas, he venido publicando en torno a estas cuestiones, a partir de diversas fuentes ibéricas escritas, sobre todo, entre los siglos X al XVI, en diversas lenguas y de muy diversas tipologías. Aunque la mayoría sean piezas escritas en castellano y en catalán, se comentan también algunas otras redactadas en lengua latina, árabe, portuguesa, occitana y francesa. Aunque buena parte de los textos analizados sean netamente literarios, también habrá lugar

1. Este volumen ha nacido al calor de diversos proyectos oficiales de investigación en los que he participado o que he coordinado. El más reciente proyecto se titula “Memorias de las masculinidades disidentes en España e Hispanoamérica” (PID2019-106083GB-I00), auspiciado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

para citar documentos legales, doctrinales o científicos, en lógica consonancia con el tema tratado. Así, obras canónicas de las letras hispánicas dialogarán con su contexto cultural más amplio. Esta tarea no es nueva; si acaso la novedad reside en la temática y en la perspectiva, me parece que todavía no demasiado frecuentada en el ámbito universitario español, al menos desde el área de la filología hispánica, en la que desarrollo mi investigación y docencia.

El volumen aparece dividido en dos secciones claramente interrelacionadas: en la primera, he incorporado estudios cuyo centro de gravedad gira en torno a la reflexión teórica e historiográfica y a la naturaleza de los archivos de que disponemos; en la segunda, me adentro en obras, en verso y en prosa, que me permiten profundizar en aquellos matices y bagajes retóricos o ideológicos que considero más relevantes para iluminar cuestiones sobre las que frecuentemente ha caído un velo de pudor o que, a mi juicio, todavía merecen acechos alternativos o complementarios. La mayoría de los capítulos nacen al calor de invitaciones para participar en congresos académicos, según queda anotado oportunamente; debo agradecer a mis colegas su calidez, al igual que su curiosidad e interrogantes, pues han favorecido que haya profundizado en esta línea de trabajo durante todos estos años.

El concepto “sodomía” resulta tan aparentemente concreto como huidizo en su definición, pero su significación cultural ha sido siempre negativa, pues arrastra el lastre moral con el que nace implícitamente en el Antiguo Testamento, que perdura en sus cristalizaciones y sus adaptaciones a lo largo de las centurias. Esta circunstancia se debe al hecho de que se asocia a la esfera de los pecados “contra natura” y es, por excelencia, nefando. Recuérdese, por lo demás, que en la lista de estos pecados sexuales se incluían muy diversas prácticas eróticas que caían en el vasto territorio de la “lujuria”, obviamente también aquella que en la actualidad denominaríamos “heterosexual”; según sintetizaba Karma Lochrie, las prácticas sexuales que pudieron considerarse “naturales” fueron muy escasas durante el Medioevo: solamente aquellas realizadas en los recipientes adecuados, con los instrumentos adecuados, en las posiciones adecuadas, con las intenciones procreativas apropiadas, de manera ordenada y durante los días fijados fueron consideradas naturales y normativas por la doctrina teológica, el derecho canónico y los penitenciales.²

2. Karma LOCHRIE, *Covert Operations. The Medieval Uses of Secrecy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999, p. 199.

Esta cualidad nefanda de la sodomía propicia la disparidad de significados dentro de una misma tradición exegética como sería la cristiana. Lo será todavía más si, en lugar de un microscopio, usamos un telescopio metafórico. Esta sería una de las constataciones que aportaba Ruth Mazo Karras en su conferencia presidencial dictada durante el congreso anual de la Medieval Academy of America, en marzo de 2020: que esta plenaria estuviera dedicada a la regulación de la sodomía en la Europa medieval se me antoja buena prueba de que se trata de un tema que sigue suscitando el debate y que, más allá de modas o de apuestas personales, abre un ámbito de investigación, en masculino y en femenino, de indudable envergadura, al que me sumo.³

Debo agradecer al profesor Flocel Sabaté su generosidad al aceptar la publicación de este volumen en la presente colección, que confirma un talante excepcional mostrado desde mi incorporación a la Universitat de Lleida, en 2006, y que ha alentado, gracias a las colecciones y congresos que dirige, mi dedicación a estos textos, a sus contextos y a su investigación. También deseo agradecer a Jorge Luis Peralta su ayuda en la primera fase de preparación del original. Y a Josep Vila toda la estima y el estímulo que me ha brindado cotidianamente durante estas dos décadas.

3. Ruth MAZO KARRAS, "The Regulation of 'Sodomy' in the Latin East and West", *Speculum*, 95, 4 (Chicago, 2020), p. 969-986. Véase también Ruth MAZO KARRAS, *Sexuality in Medieval Europe. Doing unto others*, Routledge, New York, 2005, p. 120-149, y Mathew KUEFLER, "Homoeroticism in Antiquity and the Middle Ages: Acts, Identities, Cultures", *American Historical Review*, 123, 4 (Chicago, 2018), p. 1246-1266.

PRIMERA PARTE
ARCHIVOS Y TEORÍAS

TEORÍAS TORCIDAS PARA LAS PRIMERAS LETRAS HISPÁNICAS¹

“Teoría torcida” fue la propuesta de traducción lanzada por Ricardo Llamas en una valiosa monografía universitaria, publicada a fines de 1998, para aclimatar a la lengua española la corriente crítica que en inglés se autodefine y conoce como *queer theory*:

Dicho de otro modo, ésta es una teoría que ha abandonado el recto camino sin hacerse otro. O, si se prefiere, que no reconoce autoridad o legitimidad alguna que la haga entrar en vereda. Quien quiera seguir su rastro comprenderá pronto que los ejercicios de reflexión aquí contenidos constituyen un acto de seducción (*seductio*); es decir, un canto de sirenas que aparta a quien le preste atención de la ruta prefijada. Teoría queer, en definitiva, es decir, rarita. O, si apelamos a la etimología latina del término (*torquere*), sencillamente, teoría torcida.²

Se trata de una propuesta de traducción que ha gozado de un cierto eco, como demuestra, por ejemplo, su manejo por parte de diversos investigadores del ámbito literario, entre quienes destacaría a Alfredo Martínez Expósito.³ Sin embargo, cabe admitir que su uso no ha acabado calando ni en el espacio universitario español consagrado a los estudios hispánicos ni en muchos de los grupos españoles ligados a la acción política; en este sentido, un somero repaso de la bibliografía española en

1. Este trabajo recoge parte de mi ponencia leída en el 17º Congreso de la Asociación Alemana de Hispanistas, que albergó la Eberhard Karls Universität Tübingen (marzo de 2009), al calor de la generosa invitación de los profesores Tobias Brandenberger y Henriette Partzsch, coordinadores de una de sus secciones, titulada “Deseos, juegos, camuflajes: letras hispánicas de la Edad Media hasta el principio del siglo XIX desde los estudios de género y la teoría torcida (*queer theory*)”.

2. Ricardo LLAMAS, *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a “la homosexualidad”, Siglo XXI*, Madrid, 1998, p. XI.

3. Alfredo MARTÍNEZ EXPÓSITO, *Escrituras torcidas. Ensayos de crítica queer*, Laertes, Barcelona, 2004.

formato de libro nos desvelaría una clara apuesta por el mantenimiento de la palabra inglesa,⁴ en detrimento de su compleja traducibilidad, sobre la cual remito a mi antología titulada *Sexualidades transgresoras*.⁵ En el caso de los colectivos españoles de gays, lesbianas o transexuales sucede un doble fenómeno paralelo que corre en sentido divergente: por un lado, tal vez como consecuencia del temor a que la palabra *queer* erosionase la ideología identitaria que subyace en las luchas vindicativas que han protagonizado en la España de la democracia,⁶ no pocos grupos con una trayectoria dilatada ignoraron conscientemente tanto *queer* como, por supuesto, “torcido”; por otro lado, en cambio, muchos colectivos surgidos durante el siglo XXI han manejado con absoluta libertad la palabra inglesa, según confirman las aportaciones del Grupo de Trabajo *Queer* o del malogrado Paco Vidarte.⁷

Pero, por supuesto, si la difusión del concepto “teoría torcida” en el sistema universitario español ha sido modesta también responde a otro factor no menos destacable, vinculado íntimamente a la fuerza que inspira la crítica *queer* y a los discursos, las prácticas y las representaciones del erotismo y de la sexualidad menos convencionales que suele abordar. Y es que, a diferencia de lo que sucede, por ejemplo, en Norteamérica, en donde la teoría *queer* ha logrado ocupar un espacio incuestionable en los programas de estudio de las mejores universidades, sobre todo en los departamentos de ciencias humanas y sociales, en España, salvando algunas pocas excepciones, las aproximaciones *queer* siguen estigmatizadas por el obvio tabú sexual y por el más puro empecinamiento ignorante en contra de la novedad intelectual. Aunque suene paradójico —si bien en el fondo no lo sea tanto—, en la misma España que aprueba leyes tan avanzadas a favor del matrimonio entre personas del mismo sexo o de la identidad de género, apenas se encuentran *queers* en el ámbito

4. Por ejemplo, Javier SÁEZ, *Teoría queer y psicoanálisis*, Síntesis, Madrid, 2004; David CÓRDOBA, Javier SÁEZ y Paco VIDARTE (eds.), *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Egales, Barcelona y Madrid, 2005; Juan HERRERO BRASAS (ed.), *Ética y activismo. Primera plana. La construcción de una cultura queer en España*, Egales, Barcelona y Madrid, 2007; y Susana LÓPEZ PENEDO, *El laberinto queer. La identidad en tiempos de neoliberalismo*, Egales, Barcelona-Madrid, 2008.

5. Rafael MÉRIDA JIMÉNEZ (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona, 2002, p. 18-22 y 27.

6. Jordi PETIT, *25 años más. Una perspectiva sobre el pasado, el presente y futuro del movimiento de gays, lesbianas, bisexuales y transexuales*, Icaria, Barcelona, 2003.

7. GRUPO DE TRABAJO QUEER (ed.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas “queer”*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2005; Paco VIDARTE, *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*, Egales, Barcelona y Madrid, 2007.

universitario, pues disfrutamos de un sistema académico que sigue favoreciendo la ortodoxia, la endogamia y el “closet”.

Adentrándome ya en territorio literario, tampoco resulta ocioso señalar que los estudios hispánicos en España, como consecuencia del peso ejercido por ciertas escuelas críticas “positivistas” a lo largo y ancho del siglo xx (parte del cual fue dominado por una dictadura como la franquista, no se olvide), han sido muy renuentes a incorporar perspectivas teóricas que integrasen en su pensamiento vindicaciones sociales de carácter sexual: que a estas alturas del siglo xxi, sin ir más lejos, las corrientes feministas más novedosas de análisis de la literatura sigan siendo contempladas en tantas instancias universitarias como entes ajenos a la investigación rigurosa confirma mis peores sospechas —de nuevo con todas las honrosas excepciones—. Si todavía hoy el feminismo es atacado, velada o sarcásticamente, en los departamentos españoles por tantos y tantas docentes, no será mucho mejor la situación de los estudios lesbianos, gais o *queer*... Esta situación favorece igualmente que la mayoría de las investigaciones *queer* que se realizan sobre las letras hispánicas se desarrollen en centros universitarios ubicados fuera de España.

Las teorías torcidas/*queer* han sido aplicadas sobre todo a las obras literarias gestadas a partir del siglo xix, como consecuencia de la influencia ejercida por el pensamiento del filósofo francés Michel Foucault, quien en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, afirmó que la noción de “homosexualidad” como categoría social nació cuando, a partir de la segunda mitad del siglo xix, se creara una “etiqueta” o “identidad” que definía a individuos y grupos a partir de un proceso y de unos discursos muy concretos:

L’homosexuel du xixe siècle est devenu un personnage: un passé, une histoire et une enfance, un caractère, une forme de vie; une morphologie aussi, avec une anatomie indiscrete et peut-être une physiologie misterieuse. Rien de ce qu’il est au total n’échappe à sa sexualité. Partout en lui, elle est présente: sous-jacente à toutes ses conduites parce qu’elle en est le principe insidieux et indéfiniment actif; inscrite sans pudeur sur son visage et sur son corps parce qu’elle est un secret qui se trahit toujours. Elle lui est consubstantielle, moins comme un péché d’habitude que comme une nature singulière.⁸

8. Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. 1: La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, p. 56-58. Versión en castellano: “El homosexual del siglo xix ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología, con una anatomía indiscreta y quizás misteriosa fisiología. Nada de lo que él es *in toto* escapa a su sexualidad. Está presente en todo

Según Foucault —y tras él un gran número de investigadores—, la sexualidad contemporánea se caracterizaría por el lugar central que ocupa en las sociedades occidentales, a diferencia de lo que sucediera en épocas anteriores, cuando la reproducción biológica ostentaba un puesto de sustancial importancia y cuando los discursos de la doctrina cristiana ejercían una mayor influencia. Por esta razón, las categorías sexuales se habrían ido ampliando, más allá de las anteriores dicotomías entre hombre/mujer y masculino/femenino, hacia una multiplicación de registros de autopercepción que resultarían no solo importantes sino imprescindibles para valorar nuestra cultura.

Durante los mismos años en que Foucault configuraba su *Historia de la sexualidad*, un investigador estadounidense, John Boswell, redactaba una monografía que acabaría convirtiéndose en piedra angular de los estudios medievales sobre el homoerotismo: *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (1980). A través de un recorrido muy erudito, Boswell presentó los cuatro estadios que, a su juicio, pueden interpretarse a modo de núcleos evolutivos en el desarrollo de la homosexualidad occidental: en el primero, se considera la época del Imperio romano como el periodo fundacional de una *conciencia de grupo* (de una comunidad diversa, si preferimos); en segundo lugar, se analizan las tradiciones teológicas cristianas de la Edad Media temprana que, sin embargo, permitieron (a la manera de una tercera fase) aquella época que denomina como la del “triumfo de Ganimedes”, entre los siglos X al XII. Esta no pudo gozar de continuidad, a su entender, como consecuencia del proceso de intolerancia religiosa que se fortalecería a partir del siglo XIII, que constituye el último estadio de su trabajo.

La tesis subyacente de la monografía de Boswell se refleja en su nada inocente subtítulo, pues “Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV” alude explícitamente a una esfera que pretende cubrir ese norte que podría delimitarse en tres nociones complementarias: *sexualidad*, *identidad* y *comunidad*. Su definición ha participado así, directamente, en las discusiones teóricas desarrolladas en el seno de los grupos de liberación de gays y de lesbianas de las últimas

su ser: subyacente en todas sus conductas puesto que constituye su principio insidioso e indefinidamente activo; inscrita sin pudor en su rostro y su cuerpo porque consiste en un secreto que siempre se traiciona. Le es consustancial, menos como un pecado en materia de costumbres que como una naturaleza singular” (Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1: La voluntad de saber*, Ulises Guiñazú (trad.), Siglo XXI, México Distrito Federal, 1977 [1976], p. 56).

cuatro décadas, pues ha constituido uno de los objetivos últimos de su crítica durante ese tiempo:

“Gay,” in contrast, refers to persons who are conscious of erotic inclination toward their own gender as a distinguishing characteristic or, loosely, to things associated with such people, as “gay poetry.” “Gay sexuality” refers only to eroticism associated to a conscious preference. This book is primarily concerned with gay people and their sexuality, but it must necessarily deal at length with other forms of homosexuality, because it is often impossible to make clear distinctions in such matters and because many societies have failed to recognize any distinctions at all.⁹

Una de las valoraciones negativas más esgrimidas en contra de la investigación de Boswell fue su ubicación en una línea interpretativa que entiende la sexualidad y, por ende, la “homosexualidad” desde una postura que ha sido definida como “esencialista”, en oposición al “construccionismo” social de los seguidores de Foucault. Este esencialismo —común a otros historiadores de la sexualidad— podría definirse como la creencia de que la autoconciencia del deseo erótico hacia personas del mismo sexo biológico trasciende los condicionamientos históricos. A juicio de los estudiosos que la representan, se advierte una similar identidad “gay”, con muy leves diferencias, desde la época clásica griega hasta nuestro presente, una identidad que debe entenderse, por tanto, como natural y perdurable. En este sentido, conviene revisar las aportaciones de un volumen editado por Mathew Kuefler para percibir los múltiples matices de la obra de Boswell y su indudable eco, directo e indirecto, en América y en Europa.¹⁰

Los documentos literarios han sido aquellas piezas de las culturas medievales que, hasta la fecha, han despertado mayor interés entre los y las investigadores *queer*. Tal vez sea también como consecuencia del mayor

9. JOHN BOSWELL, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, University of Chicago Press, Chicago, 1980, p. 44. Versión en castellano: “Por el contrario, «gay» alude a personas conscientes de su inclinación erótica hacia su propio sexo en tanto característica distintiva o, en un sentido más amplio, a cosas relacionadas con esas personas, como en «poesía gay». La expresión «sexualidad gay» se refiere únicamente al erotismo asociado a una preferencia consciente. Este libro se ocupa de los gays y de su sexualidad, pero se ve compelido a tratar extensamente otras formas de homosexualidad, pues a menudo resulta imposible realizar claras distinciones en esta materia y porque muchas sociedades desconocieron en absoluto cualquier distinción al respecto” (JOHN BOSWELL, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad. Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV*, Marco Aurelio GALMARINI (trad.), Muchnik, Barcelona, 1992, p. 67).

10. MATHEW KUEFLER (ed.), *The Boswell Thesis. Essays on “Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality”*, University of Chicago Press, Chicago, 2006.

impacto de la teoría *queer* en los estudios literarios, pues, sin duda, no pueden equipararse con estos el peso de la tradición interpretativa de otras disciplinas. En un extenso trabajo evalué el peso de las contribuciones más relevantes y constaté cómo eran –y siguen siendo, todavía hoy– las letras inglesas y francesas de la Edad Media las literaturas que han sido mejor atendidas, lógica consecuencia del peso cultural de esas lenguas y, sobre todo, del factor que los estudios *queer* hayan nacido en el medio académico estadounidense y que haya sido allí donde mejor acomodo han encontrado.¹¹ Los resultados de la crítica *queer* española se antojan muy tímidos en el ámbito de las culturas medievales, hasta el extremo de que podría llegar a dudarse de la existencia de una línea de estudios medievales *queer* en el estado español. Metafóricamente hablando, podría afirmarse que los estudios medievales hispánicos en España han sido más esencialistas, en la órbita de Boswell, que construccionistas, a la zaga de Foucault.

Evidentemente, el homoerotismo ha obtenido una cierta presencia en monografías cuyas pretensiones panorámicas debían contemplar su significación: pienso, por ejemplo, en un trabajo clásico como el de Scholberg.¹² Y es que el estudio de las sexualidades ha sido un tema vetado por el buen gusto, por la fe, por la discreción y/o por su marginalidad impuesta. Pero también debe tenerse presente que la inmensa mayoría de la crítica académica española no ha abordado el ámbito de las sexualidades medievales heterodoxas a partir de las teorías *queer* sino con una voluntad fundamentalmente positivista, según demuestra la panorámica de Carrasco Manchado,¹³ bien desde metodologías inspiradas en ciertas líneas de la historiografía sobre las mentalidades,¹⁴ o gestadas al calor de los estudios feministas y de género.¹⁵ Y los estudios *queer* no son sinónimos de los *gender studies*, por más que en algunas instancias puedan discurrir paralelamente, como no podría ser de otra manera dada su genealogía.

11. Rafael MÉRIDA JIMÉNEZ, “Teorías presentes, amores medievales. En torno al estudio del homoerotismo en las culturas del Medioevo occidental”, *Revista de Poética Medieval*, 4 (Alcalá, 2000), p. 51-98.

12. Kenneth R. SCHOLBERG, *Sátira e invectiva en la España medieval*, Gredos, Madrid, 1971.

13. Ana Isabel CARRASCO MANCHADO, “Entre el delito y el pecado: el pecado *contra naturam*”, *Pecar en la Edad Media*, A. I. CARRASCO MANCHADO (ed.), Sílex, Madrid, 2008, p. 113-143.

14. José Enrique RUIZ-DOMÉNEC, *Mujeres ante la identidad (siglo XII)*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1986.

15. María-Milagros RIVERA GARRETAS, “La política sexual”, *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2006, p. 139-204; Eukene LACARRA, “Homoerotismo femenino en los discursos normativos medievales”, “*Siempre soy quien ser solía*”: *Estudios de literatura española medieval en homenaje a Carmen Parrilla*, Universidade da Coruña, A Coruña, 2009, p. 205-228.

A mi juicio, como he tenido ocasión de exponer,¹⁶ el primer reto de los estudios medievales *queer* sería su proyección desde el pasado hacia el presente, tal como plantea Carolyn Dinshaw.¹⁷ Además de esta ampliación de los horizontes intelectuales y de revisión del legado cultural medieval en una línea que pretende, de forma muy activa, intervenir en la actualidad, los y las medievalistas *queer* empezaron a profundizar en una dimensión que, a mi juicio, resulta extremadamente enriquecedora. Me refiero a la posibilidad de que sus investigaciones arrojen nuevas luces sobre modalidades de asunción y de representación de las sexualidades que apenas habían sido exploradas, o directamente malinterpretadas y marginadas. El caso de Dinshaw resulta paradigmático, en tanto que revisa clásicos de las letras británicas de los siglos XIII, XIV y XV junto a las representaciones literarias de movimientos heréticos, a los que se adjudicaron comportamientos sexuales heterodoxos.

Esta vía ha sido muy fructífera en la esfera de los estudios clásicos, como demuestran no pocas investigaciones: David Halperin es un gran conocedor de las culturas griega y romana, y uno de los pioneros en esta línea. A mi juicio, su monografía *How to Do the History of Homosexuality* (2002) se convirtió en una apuesta interesante para los medievalistas que sepan desprenderse de lo que denominaría el “corsé modernista”. Como afirma en el prólogo de este libro:

It is possible, after all, to recruit the queerness of past historical periods not in order to justify one or another partisan model of gay life in the present but rather to acknowledge, promote, and support a heterogeneity of queer identities, past and present. There is more than one strategy for entering into a queerer future. [...] In that sense, this book makes a qualified but nonetheless passionate case for historicism—that is, for an approach to the history of sexuality that foregrounds historical differences, that attempts to acknowledge the alterity of the past as well as the irreducible cultural and historical specificities of the present.¹⁸

16. Rafael MÉRIDA JIMÉNEZ, *Damas, santas y pecadoras. Hijas medievales de Eva*, Icaria, Barcelona, 2008, p. 183-204.

17. Carolyn DINSHAW, *Getting Medieval. Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*, Duke University Press, Durham, 1999, p. 22.

18. David HALPERIN, *How to Do the History of Homosexuality*, University of Chicago Press, Chicago, 2002, p. 16-17. Versión en castellano: “Después de todo, es posible recuperar la rareza de períodos históricos pasados no para justificar uno u otro modelo partidista de la vida gay en el presente, sino más bien para reconocer, promover y apoyar una heterogeneidad de identidades queer, pasadas y presentes. Hay más de una estrategia para entrar en un futuro todavía más queer. [...] En ese sentido, este libro hace una defensa cualificada, pero sin embargo apasionada del historicismo, es decir, de un enfoque de la historia de la sexualidad que antepone las diferencias históricas, que intenta reconocer la alteridad del pasado,

Otras cuestiones que ya han empezado a valorar con fortuna los estudios medievales *queer* apuntarían hacia nuevas orientaciones, que ensanchan caminos complementarios. Me refiero, por ejemplo, a los espacios abiertos por los estudios poscoloniales, en la medida en que arrojan luces sobre una cultura tan estigmatizada como integrada por su propia pluralidad, acontecimiento casi paralelo al de algunas minorías medievales. Por supuesto, además, la relativa juventud ya de estas investigaciones propicia que muchos textos, canónicos o en apariencia marginales, todavía no hayan sido reevaluados. Y muchas literaturas todavía están en pañales críticos *queer* (empezando por las hispánicas medievales). Para qué negar, por otra parte, que tantos documentos no han sido (re)descubiertos, y que esa es una tarea pendiente para todos los medievalistas, sean o no sean *queers*. Hablando ya de temas, resulta notoria la necesidad de considerar muchas encrucijadas sexuales que no constituyen sino el resultado de intersecciones religiosas, políticas o militares, como resulta evidente para cualquier estudioso de las culturas ibéricas de aquellos siglos. O, por citar una posibilidad, el esquivo territorio de los modelos de afectividad desarrollados en espacios cerrados masculinos y femeninos, desde las cortes a las ermitas, pasando por los castillos, los conventos, las universidades y los cenobios.

En las dos últimas décadas han sido publicados diversos artículos que han ahondado la brecha desestabilizadora del canon literario patriarcal. En el contexto de las literaturas ibéricas, por ejemplo, resultó más que saludable la aparición, en 1999, del volumen titulado *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, editado por Gregory S. Hutcheson y Josiah Blackmore, que aportaba interpretaciones renovadoras de piezas fundamentales de las letras peninsulares en casi todas sus lenguas cultas. En la introducción, y a la manera de un manifiesto, destacaban que

The celebration of queerness is certainly implicit in our project, both in our choice of title and in the sheer delight we take both individually and collectively in the telling of stories of heterodoxy and transgression. But there is a danger in this, one Burshatin points to in the conclusion to his own essay (and, aptly, to the collection as a whole) —the persistent configuration of queerness within “safely marginal and reductive readings of criminology, ‘strange loves,’ or just plain tabloid history”.¹⁹

así como las características culturales e históricas irreductibles del presente”. Salvo que se indique lo contrario, todas las versiones en donde no aparezca nombre de traductor son del Dr. Jorge Luis Peralta, a quien agradezco su inestimable ayuda.

19. Josiah BLACKMORE; Gregory HUTCHESON (eds.), *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, Duke University Press, Durham, 1999, p. 12. Versión en castellano:

En un trabajo redactado una década más tarde, Hutcheson reflexionaba sobre el sentido de estas palabras, valoraba su recepción crítica (en ocasiones muy negativa, especialmente a este lado del océano) y se interrogaba con enorme honestidad sobre si “el mayor defecto de *Queer Iberia*” no sería la ausencia de “un programa político coherente que impulsara nuevos esfuerzos y que evitara la cristalización del volumen, al menos en algunos sectores, como mera curiosidad que sirve para abrir y cerrar la discusión sobre las sexualidades hispánicas anteriores al siglo xvii”.²⁰ Tal vez sí. Pero también cabría admitir que, como consecuencia del inmovilismo universitario español ya descrito, la respuesta forzosamente debía ser muy tímida (o viperina, desde las profundidades del “armario” o del confesionario institucional).

Muchas contribuciones en torno al estudio del homoerotismo del Medioevo cristiano han venido concentrándose en la interpretación de aquellos testimonios en donde las prácticas homosexuales obtienen una representación explícita y en la contextualización de los ataques vertidos. Por supuesto, esta constatación positivista ha permitido alumbrar los matices de la condena, pero a la vez ha eludido la relectura de piezas bien conocidas en los respectivos cánones de las letras hispánicas medievales. Como han subrayado diversos investigadores, la primera legislación europea en contra de los actos sodomíticos es de origen hispánico, pues en torno al año 650 la monarquía visigoda promulgaba una orden en contra de los *masculorum concubitores* cuyo castigo era la castración genital. Esta “presencia” puede adelantarse hasta el año 305, cuando se celebró el Concilio de Elvira, cerca de Granada, en donde se condenaba a los *stupratores puerorum*, y prosigue en otros ordenamientos. Debe recordarse que las leyes visigóticas perduraron durante centurias como base de las legislaciones civiles cristianas, pues sobrevivieron en el *Fuero juzgo* y en *Las siete partidas*, compiladas y redactadas por el equipo de Alfonso X el Sabio durante el tercer cuarto del siglo xiii, que se convirtieron en el corpus legal más importante de todo el Medioevo hispánico, y en las *Ordenações afonsinas* promulgadas por el rey Pedro I de Portugal en el segundo cuarto

“La celebración de la rareza está ciertamente implícita en nuestro proyecto, tanto en nuestra elección del título como en el puro deleite que nos produce, tanto individual como colectivamente, relatar historias de heterodoxia y transgresión. Pero hay un peligro en esto, al cual Burshatin apunta en la conclusión a su propio ensayo (y, acertadamente, a la colección en su conjunto): la configuración persistente de lo extraño dentro de «lecturas marginales y reductivas de criminología, ‘amores extraños’, o simplemente historias sensacionalistas de tabloides»”.

20. Gregory HUTCHESON, “La Iberia *queer*, nuevamente”, *Mujer y género en las letras hispánicas*, Rafael MÉRIDA JIMÉNEZ (ed.), Universitat de Lleida, Lleida, 2008, p. 9-20 (esp. p. 12-13).

del siglo xv. En el capítulo 21 de la séptima partida (titulado “De los que hacen pecado de lujuria contra natura”) se combinarán las referencias al Antiguo Testamento, la entidad del delito y su regulación precisa.

Esta ley se mantuvo hasta fines del siglo xv, cuando Isabel de Castilla y Fernando de Aragón promulguen su edicto contra la sodomía el 22 de agosto de 1497, mediante el cual se agravan las consideraciones en torno a una actividad tan pecaminosa como delictiva.

Y porque por las leyes antes de ahora hechas no está suficientemente provisto lo que sobre ello convenía, establecemos y mandamos que cualquier persona, de cualquier estado, condición, preeminencia o dignidad que sea, que cometiera el delito nefando *contra naturam*, siendo en él convencido por aquella manera de prueba que según derecho es bastante para probar el delito de herejía o crimen *laesae Majestatis*, que sea quemado en llamas de fuego en el lugar por la justicia a quien perteneciera el conocimiento y punición del tal delito. Y que asimismo haya perdido por ese mismo hecho y derecho, y sin otra declaración alguna, todos sus bienes, así muebles como raíces, los cuales desde ahora confiscamos, y habemos por confiscados y aplicados a nuestra Cámara y Fisco.²¹

Todos los testimonios ibéricos cristianos muestran diversas facetas de la misma condena. No deben confundirnos fechas, lenguas, géneros ni retóricas, pues los documentos redactados en castellano, catalán, gallego y portugués reiteran el mismo ataque con disfraces variopintos, a veces ligeros o satíricos, a veces graves e inflamados de una moral unívoca, según muestran diversos capítulos de este volumen. La ortodoxia subyacente es la misma, aunque la condena pueda ser explícita o implícita, según el afán del autor y el efecto que se quiera ejercer sobre el auditorio. Por otra parte, téngase presente que la acusación de sodomía fue una práctica extendida con objetivos políticos, pues propiciaba una condena mucho más radical que la mayoría de delitos. Y las letras hispánicas de la Edad Media ofrecen numerosas muestras de este uso interesado, como confirman, por lo demás, tantos otros documentos europeos de los siglos xii al xv.

Por citar solo unos pocos autores, mencionaría los siguientes: entre los trovadores castellanos, gallegos y portugueses de los siglos xiii y xiv que emplean la lengua gallego-portuguesa para componer cantigas de escarnio en donde se ataca las actitudes o las prácticas homoeróticas (también las femeninas, como se constatará más adelante), pueden recordarse a Afonso

21. Edito y modernizo este fragmento del edicto a partir de la *Novísima recopilación de las Leyes de España*, Imprenta de la Ley, Madrid, 1867, tomo V, libro XII, título XXX.

Lopez de Baian, Pero Viviaez, Fernan Paez de Talamancos, Gonçal' Eanes do Vinhal, Joan Soarez Coelho, Pero Garcia d'Ambroa, Johan Baveca, Pero da Ponte, Estevan Faian, Airas Perez Vuitoron, Afonso Mendez de Besteiros, Airas Nunez, Men Rodriguez Tenoiro, Pero Garcia Burgalès, Vasco Perez Pardal, Estevan da Guarda, Johan Garcia de Guilhade, Afons' Eanes do Coton, Johan Vasquiz... Entre los autores de lengua catalana que condenan las prácticas sexuales están Francesc Eiximenis (tanto en *Lo libre de les dones* como en el *Terç del Crestià*), los escritos religiosos y médicos de Arnau de Vilanova, *Lo somni* de Bernat Metge, los sermones de Sant Vicent Ferrer, el *Espill* de Jaume Roig, algún poema de Ausiàs March,... La flor y nata de una literatura que tiene su primer antecedente en las piezas satíricas escritas en occitano del trovador catalán Guillem de Berguedà, de la segunda mitad del siglo XII. Entre los escritores castellanos, podemos contar desde el rey Alfonso X hasta Fernando de Rojas y su *Celestina*, pasando por el *Corbacho* de Alfonso Martínez de Toledo, los versos de Antón de Montoro, las piezas historiográficas de Alfonso de Palencia y Fernando del Pulgar o las anónimas *Coplas de la panadera*, por citar solo unos cuantos nombres.

La lectura y el estudio del homoerotismo en las letras hispánicas del Medioevo debe ofrecer un atento análisis del legado cultural árabe-andaluz e hispano-hebreo. Daniel Eisenberg seleccionó un número notable de textos poéticos homoeróticos masculinos alumbrados en ambas culturas,²² así como una bibliografía selecta de las ediciones y estudios más relevantes, que me eximen de alargar la lista innecesariamente, pero a la que quisiera añadir las aportaciones de Norman Roth o los trabajos de Louis Crompton y James T. Monroe.²³ Resultan impagables, y por partida doble, las siguientes reflexiones:

22. Daniel EISENBERG, "El buen amor heterosexual de Juan Ruiz", *Los territorios literarios de la historia del placer. I Coloquio de Erótica Hispana* (1993), José Antonio CERESO; Daniel EISENBERG; Víctor INFANTES (eds.), Huerca & Fierro, Madrid, 1996, p. 49-69; "Juan Ruiz's Heterosexual Good Love", *Queer Iberia...*, p. 250-274.

23. Norman ROTH, "A Note on Research into Jewish Sexuality in the Medieval Period" y "A Research Note on Sexuality and Muslim Civilization", *Handbook of Medieval Sexuality*, Vern BULLOUGH; James BRUNDAGE (eds.), Garland, New York, 1996, p. 309-317 y 319-327; Louis CROMPTON, *Homosexuality and Civilization*, Harvard University Press, Cambridge, 2003; James MONROE, "The Striptease That Was Blamed on Abu Bakr's Naughty Son: Was Father Being Shamed, or Was the Poet Having Fun? (Ibn Quzman's *Zajal* No. 133)", *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, Jerry WRIGHT; Everett ROWSON (eds.), Columbia University Press, New York, 1997, p. 94-139.

Los cristianos exageraron algo la extensión de la homosexualidad andalusí, haciendo el tema aún más sensible de lo que ya era. Mahoma fue para los cristianos medievales el gran lujurioso, el campeón de la sexualidad en todas sus formas. La homosexualidad fue para los cristianos una enfermedad contagiosa, superficialmente muy atrayente. No era necesario un Libro de mal amor para pintar sus encantos. La emigración cristiana a Granada está sin estudiarse, pero consta que existía y parece probable que la libre práctica de la homosexualidad habría sido una de las atracciones. En opinión de Claudio Sánchez-Albornoz, “Sin la reconquista, habría triunfado la homosexualidad, tan practicada en la España mora”. Esta es una noción muy pintoresca: la Homosexualidad triunfante me parece un oximorón. ¿Cómo podría triunfar sin acabar la raza? Pero hasta Sánchez-Albornoz, contemporáneo de nosotros, vio la homosexualidad como una amenaza poderosísima.²⁴

Autores tan relevantes como Ibn Hazm de Córdoba, Ibn Quzman o Yehuda Halevi, entre muchísimos otros, expresan sus sentimientos, atacan los ajenos o reflexionan sobre el homoerotismo de manera tan elocuente que cualquier ejercicio comparatista enturbia la imagen de sus coetáneos cristianos europeos. Sobre todo si valoramos la difusión europea de las representaciones sodomíticas de musulmanes y judíos (estudiada por Boswell y Jordan),²⁵ que perdura en los reinos peninsulares a lo largo de los siglos XIII al XVI, pues, por ejemplo, tales prácticas son esgrimidas por San Vicente Ferrer para certificar la corrupción de la salud espiritual de los cristianos o por el gobierno de la ciudad de Valencia, en 1335, para justificar la extensión de las pestilencias y hambrunas que asolaban sus tierras.²⁶ Se trata de un proceso ideológico paralelo al de la feminización de musulmanes y judíos en las letras iberorrománicas medievales: desde las cantigas de escarnio gallego-portuguesas²⁷ hasta las crónicas del siglo XV,²⁸ pasando por los textos épicos y el romancero viejo.²⁹

24. David EISENBERG, “El buen amor heterosexual de Juan Ruiz...”, p. 62-63.

25. John BOSWELL, *Cristianismo, tolerancia social...*; Mark JORDAN, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.

26. David NIRENBERG, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, University of Princeton, Princeton, 1996, p. 119-120 y 142-143.

27. Benjamin LIU, *Medieval Joke Poetry. The cantigas d'escarnho e de mal dizer*, Harvard University Department of Comparative Literature, Cambridge, 2004.

28. Barbara WEISSBERGER, *Isabel Rules. Constructing Queenship, Wielding Power*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2004, p. 69-95.

29. Louise MIRRER, “Representing ‘Other’ Men: Muslims, Jews, and Masculine Ideals in Medieval Castilian Epic and Ballad”, *Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages*, Clare LEES (ed.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 2004, p. 169-186. Véase también Thomas DEVANEY, “Virtue, Virility, and History in Fifteenth-Century Castile”, *Speculum*, 88, 3 (Cambridge, 2013), p. 721-749.

Algunos de los nombres de los autores a los que aludo no son muy conocidos entre los iberorromanistas, pero todos los que voy a citar nacieron y vivieron en los territorios que hoy llamamos España y Portugal entre los siglos x al xii: Ibn Darraj al-Qastali (958-1030), Al-Sharif al-Taliq (961-1009), Ibn Shuhaid (992-1035), Ibn Hazm [de Córdoba] (994-1064), Abd al-Aziz ben Habra, apodado al-Munfatil (siglo xi), Ben Rasiq, de Masila (1000-1070), Ibn ‘Ammar (1031-c. 1084), Ben Jafacha, de Alcira (1058-1138/9), Ibn Hamdis (1058-1132), Ibn Arfa’ Ra’suh (siglo xi), Abu Bakr al-Turtusi (1059-1126) o Muhammad ben Galib al-Rusafi, de la Ruzafa de Valencia (m. 1177). En ocasiones se han relacionado algunos temas de la poesía homoerótica hispano-árabe con ciertas actitudes de la Grecia clásica. Aunque no puedo discutir este tema en profundidad, diría que muchos poemas nos brindan una pista muy atractiva de un aspecto que distancia una cultura mediterránea de otra: el desequilibrio social no existe. El amor es mucho más libre, al igual que lo son el sujeto y el objeto amorosos.

Pero, en segundo lugar, el aspecto que resulta más interesante desde mi emplazamiento crítico es el de la autoconciencia erótica, el de la propia percepción de la libertad sexual desde la que se escribe, absolutamente inédita en la literatura europea cristiana de aquellos siglos. En el cancionero de Muhammas ben ‘Isà ben Abd al-Malik ben Isà ben Quzman (o Ibn Quzman), quien vivió entre 1087 y 1160, compuesto por 193 poemas estróficos cejelescos y fragmentos, he llegado a contabilizar alrededor de 80 piezas de temática homoerótica. Su traductor, el gran arabista Federico Corriente nos recuerda cómo:

Ibn Quzman ha tenido siempre muy mala prensa, puesto que él mismo tuvo buen cuidado de retratarse como borracho derrochador, impío irrespetuoso, adúltero sin escrúpulos, juerguista empedernido y sodomita estuprador, mientras que, por otra parte, en sus cejeles alude a haberse casado, tenido hijos, y haberse divorciado “canónicamente”, por no poder soportar el carácter de las mujeres.³⁰

Pero no todo queda ahí. Según se advertirá en otro capítulo, conservamos algunos versos de poetisas árabe-andaluzas, como Wallâda bint al-Mustakfi (siglo xi), hija del califa Muhammad III. Según ciertas lenguas amaba tanto a los hombres como a las mujeres de su Córdoba natal. Wallâda ha pasado también a la historia por ser amante de uno de los

30. Federico CORRIENTE, “Introducción”, *Cancionero andalusí*, I. QUZMAN, Hiperión, Madrid, 1996, p. 9-37 (ahora p. 16).

poetas más importantes de su época, Ibn Zaydûn, quien le dedicó algunos de los versos amorosos más intensos de la Europa del siglo xi. Estos y otros autores nos brindan una pista que creo que debe reconsiderarse cuando hablamos de sexualidad y de homosexualidad en las literaturas griega, latina y en las europeas medievales. A mi juicio, además, nos abren una senda complementaria —o alternativa— quizá más fructífera sobre las dimensiones del homoerotismo masculino y femenino en los reinos hispánicos medievales, ya que apuntan implícitamente hacia un puesto de la sexualidad (y no solo de la “homosexualidad”) que resulta absolutamente insólito en el resto de Europa.

Estos testimonios nos brindan una pista que tampoco debiera desdennarse: a tenor de las noticias dispersas en algunos tratados médicos y de filosofía natural escritos o readaptados en al-Andalus, las relaciones sexuales entre mujeres tuvieron una entidad que si bien no demuestra una extensión precisa sí que al menos sugiere una presencia más interesante que la de los penitenciales cristianos. A mi entender, además, nos abren una senda alternativa sobre las dimensiones del homoerotismo y de las sexualidades *otras*, ya que apuntan implícitamente hacia un puesto excepcional desempeñado por la península ibérica en Europa (estudiada por Sahar Amer para el ámbito francés).³¹ También, para qué ocultarlo, a desentrañar algunas de las fuentes culturales que pudieron incidir en las representaciones cristianas hispánicas de las prácticas eróticas y homoeróticas, masculinas y femeninas. Una perspectiva académica rigurosa que no debiera ocultar, al tiempo, su componente ético:

Clear visibility of nationality or sexuality is compromised by a disavowal of traditional markers of identity. While some queer work explores and questions received notions of identity, it is also applied to the indigenous, revising and revisiting canonical texts and practices, the consequences of which are to construct a new version of the canon (without replacing it, nor its major components), and to suggest new ways of seeing. Martínez Expósito, the *Queer Iberia* volume and Bergmann and Smith all revisit tradition to open up texts and discursive spaces.

31. Sahar AMER, *Crossing Borders. Love Between Women in Medieval French and Arabic Literatures*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2008.

In this vein I wish to suggest here a more universalizing possibility arising from queer theory, suggesting an ethical position that readers can assume in relation to the texts that they read, re-writing the canons of criticism, whilst exploring the interstices of identity, Other and multiplicity.³²

32. Stuart DAVIS, "Que(e)rying Spain: On the Limits and Possibilities of Queer Theory in Hispanism", *Reading Iberia. Theory / History / Identity*, Helena BUFFERY (ed.), Peter Lang, Oxford, 2007, p. 63-78 (esp. p. 72). Versión en castellano: "La visibilidad clara de la nacionalidad o de la sexualidad se ve comprometida por un desajuste de los marcadores tradicionales de la identidad. Mientras que algunos trabajos *queer* exploran y cuestionan nociones recibidas de identidad, también se aplica a los indígenas, revisando y revisitando textos y prácticas canónicas, cuyas consecuencias son construir una nueva versión del canon (sin sustituirlo, ni sustituir sus componentes principales), y sugerir nuevas formas de ver. Tanto Martínez Expósito como el volumen *Queer Iberia* y Bergmann y Smith revisitan la tradición para abrir textos y espacios discursivos. En este sentido quiero sugerir aquí una posibilidad más universalizante, que surge de la teoría *queer*, proponiendo una posición ética que los lectores pueden asumir en relación con los textos que leen, reescribiendo los cánones de la crítica, mientras exploran los intersticios de la identidad, el Otro y la multiplicidad".

MUJERES OTRAS: DESLINDES DEL HOMOEROTISMO FEMENINO¹

La negación y la condena del deseo homoerótico han sido unas constantes del cristianismo a lo largo de sus veinte siglos de historia. Aunque a primera vista pueda antojarse paradójico, negar y condenar forman la cara y la cruz de una misma moneda, cuyo objetivo es la imposición y regulación de un modelo único de sexualidad, al margen del cual solo existe el pecado más atroz, en contra de las leyes de una Naturaleza definida por su fertilidad procreadora. Puesto que, de Naturaleza, en mayúscula, se trataba, debía acatarse que esta fuera una e indivisible y que el destino inapelable de los seres humanos en este ámbito se redujera, por consiguiente, a un “creced y multiplicaos” en donde no cabían aquellos sentimientos o prácticas cuya función —primera y última— ignorase tan ortodoxa premisa, transformada en ley incontestable por su origen divino. El ser humano, conformado a imagen y semejanza de Dios, solo podría ser recipiente de la voluntad primigenia para la que Adán y Eva fueron moldeados, de acuerdo con el relato sagrado del *Génesis*. El placer será aplastado y valorado como argucia satánica, como pérdida de la Virtud, como representación del Mal.

Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento encontramos los textos fundacionales de las raíces que hoy llamaríamos homofóbicas de la moral cristiana, pues desde el episodio de la destrucción de la

1. Este capítulo recoge materiales vertidos en mi ponencia leída en el Congreso Internacional “Através do olhar do Outro. Reflexões acerca da sociedade medieval europeia (sécs. XII-XV)”, organizado por los profesores José Albuquerque Carreiras, Giulia Rossi Vairo y Kristjan Toomaspoeg, a quienes debo agradecer su cálida invitación. Se celebró muy cerca del Convento de Cristo, en Tomar (Portugal), en noviembre de 2016. Parte de su contenido fue avanzado en mi monografía *Damas, santas y pecadoras. Hijas medievales de Eva*, Icaria, Barcelona, 2008. Me ha parecido acertado incorporarlas a este volumen dada su temática.

ciudad de Sodoma (*Génesis*, 19) hasta las proclamas del apóstol San Pablo (en *Romanos* 1, 18-27; *Timoteo* 1, 10; *Corintios*, 6, 9), se reproduce la misma idea con leves variantes. El *Levítico* (18, 20-23) y el *Deuteronomio* (22-23), por ejemplo, convierten la arenga en renovado ataque, pues la expulsión de quienes ofenden a Dios constituye uno de los pilares de la intolerancia que certifica la pureza del pueblo elegido. Por supuesto, esta concepción judía y cristiana de la sexualidad chocaba con las prácticas extendidas en otras culturas mediterráneas, como demuestran los legados griego y romano. En ellas, el homoerotismo llegó a ocupar un puesto importante en el ámbito religioso y/o civil, de acuerdo con los relatos que pueblan su mitología, con las reflexiones desarrolladas por el pensamiento filosófico (en especial la escuela platónica), con los testimonios de las representaciones artísticas y literarias o con la ideología que emana de ciertas legislaciones.

La Edad Media constituye una etiqueta difusa con la que solemos designar un arco temporal muy dilatado que alberga la historia europea desde la extinción del Imperio romano hasta el siglo xv: diez centurias, aproximadamente, durante las cuales asistimos a la paulatina consolidación de los poderes políticos, económicos, morales e intelectuales de la Iglesia de Roma. Buena parte de la vida cotidiana y de la cultura estuvieron dominadas directa o indirectamente por la órbita eclesiástica. De manera que no podemos entender las creaciones artísticas de aquellos siglos sin atender a su sombra vigilante, protectora y amenazante a un tiempo. El Medioevo podría entenderse, así, como la época en que el cristianismo ejerció un mayor control social. Por este motivo la admiración que nos provocan los frescos románicos, las torres góticas o los primeros testimonios poéticos escritos en lengua vulgar —cada vez más alejados del latín clásico— debiera ayudarnos también a comprender el férreo yugo bajo el que se movían diariamente nuestros antepasados.

Este control y esta omnipresencia explican en buena medida la escasez de documentos que nos brindan pistas sobre las prácticas sexuales castigadas por su heterodoxia durante aquellas centurias, pues la escritura y la lectura requerían un aprendizaje que muy pocas personas alcanzaban, la mayoría de las cuales estaban íntimamente vinculadas a la esfera religiosa. Al tiempo, los materiales para escribir y para leer eran muy costosos, o eran soportes manuscritos tan frágiles que no han sobrevivido al paso de los siglos. Únase a esta panorámica la acción de la censura o de la autocensura coetánea y posterior y comprenderemos las razones más poderosas que revierten en los resultados de muchas investigaciones.

La inmensa mayoría de testimonios conservados fueron redactados por quienes justificaron las acciones de los verdugos o actuaron como tales: teólogos y predicadores encabezan forzosamente una lista que durante los primeros cinco siglos de la era cristiana incluye los nombres de quienes han sido considerados los “Padres” de su Iglesia, empezando por Agustín de Hipona (354-430) y sus *Confesiones*.

Pero, además, tanto el estudio del homoerotismo femenino en las culturas europeas del Occidente medieval como el de las diversas modalidades de lo que hoy llamaríamos “transgenerismo” tropieza con problemas añadidos. Como muy bien subrayó Jacqueline Murray, dificultades documentales, teóricas y metodológicas han propiciado el siguiente punto de arranque: “Medieval lesbians are rendered invisible, relegated to footnotes and tangential references in the works of historians of women and of male homosexuality”.² No cabe duda de que tal afirmación es hasta cierto punto exacta, pero también claramente huidiza. El *lesbianismo* medieval —si es que este concepto es aplicable al Medioevo tal como hoy lo entendemos, que lo dudo— resulta invisible no tanto por la marginación de los historiadores contemporáneos como, ante todo, por la propia ubicación periférica de los discursos en torno al homoerotismo femenino a lo largo del Medioevo cristiano.

Por ejemplo, John Boswell apenas introdujo referencias en *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, menos porque no constituyera parte de su proyecto que porque la abundancia comparativa de testimonios disponibles sobre las prácticas homoeróticas masculinas contrastaba con las escasas noticias de que disponía para dotar de entidad documental las femeninas.³ Así, en la introducción a su monografía de 1994, titulada *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, recordó un factor de capital importancia ahora: “The vast majority of premodern historical sources were written by men, for men, about men; women figure in them either as property or as objects of sexual desire”,⁴ y prosigue, poco más adelante: “There

2. Jacqueline MURRAY, “Twice Marginal and Twice Invisible. Lesbians in the Middle Ages”, *Handbook of Medieval Sexuality*, Vern BULLOUGH; James BRUNDAGE (eds.), Garland, New York, 1996, p. 191-222 (esp. p. 191-193). Versión en castellano: “Las lesbianas medievales se han vuelto invisibles, relegadas a las notas a pie de página y a referencias marginales en los trabajos de historiadores de las mujeres y de la homosexualidad masculina”.

3. John BOSWELL, *Cristianismo, tolerancia social...*, p. 220-221 y 265-266.

4. John BOSWELL, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, Villard, New York, 1994, p. xxvii. Versión en castellano: “La inmensa mayoría de las fuentes históricas premodernas fueron escritas por hombres, para hombres y sobre hombres; las mujeres aparecen en ellas como una propiedad o como objetos de deseo sexual”.

is, unfortunately, little written on female homoeroticism in Europe in antiquity or during the Middle Ages”.⁵ Dicho con otras palabras: según Boswell, los discursos escritos en torno a las prácticas sexuales femeninas fueron, también, ejercicios masculinos marginales.

Se trata, en definitiva, del mismo problema que han advertido muchos otros estudiosos que han examinado las representaciones de la sexualidad en los archivos eclesiásticos y civiles de diversas áreas europeas. Así, Michael Rocke confirmaba que “in the thousands of Florentine sodomy cases I have reviewed from a period of nearly two centuries, I have found not a single case of sexual relations between women”.⁶ Guido Ruggiero coincidía en que el lesbianismo no fue perseguido en el ducado de Venecia durante los siglos xiv y xv.⁷ Esta invisibilidad objetiva, no obstante, puede inducir a errores, pues la ausencia de datos en los archivos legales del norte de Italia contrastaría, por ejemplo, con las notables alusiones al homoerotismo femenino en los sermones de Bernardino de Siena —uno de ellos predicado en la Florencia de 1425—. Como analizara Franco Mormando: “Bernardino seems to accept female same-sex attraction casually, without shock or surprise, and expects his audience to do the same. [...] This is somewhat surprising, since his sermons were delivered before audiences in which the women apparently formed the single largest category of listeners”.⁸ Una primera conclusión que se deriva de esta valoración es que, a diferencia de las documentaciones de los siglos xvi y xvii que aportaron Judith C. Brown y Marie-Jo Bonnet,⁹ entre otras, todavía queda un largo trecho por recorrer que puede depararnos muchas sorpresas, como las generadas por la edición y el estudio de Federico

5. John BOSWELL, *Same-Sex Unions...*, p. xxix. Versión en castellano: “Desgraciadamente, se escribió muy poco sobre homoerotismo femenino en Europa durante la Antigüedad o en la Edad Media”.

6. Michael ROCKE, *Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*, Oxford University Press, New York, 1996, p. 258. Versión en castellano: “entre los cientos de casos sobre sodomía en Florencia que he revisado, de un período de casi dos siglos, no he encontrado siquiera uno de relaciones sexuales entre mujeres”. Véase, también del mismo autor, “Sodomites in Fifteenth-Century Tuscany: The Views of Bernardino of Siena”, *The Pursuit of Sodomy: Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment*, Kent GERARD; Gert HEKMA (eds.), Harrington Park, New York, 1989, p. 7-31.

7. Guido RUGGIERO, *The Boundaries of Eros. Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, Oxford University Press, New York, 1985, p. 189.

8. Franco MORMANDO, *The Preacher's Demons. Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, University of Chicago Press, Chicago, 1999, p. 118. Versión en castellano: “Bernardino parece aceptar la atracción entre mujeres de forma casual, sin conmoción o sorpresa, y supone que será igual entre su público. [...] Se trata de algo sorprendente, pues sus sermones fueron pronunciados ante públicos en los que las mujeres, en apariencia, formaban el grupo más numeroso”.

9. Judith BROWN, *Inmodest Acts. The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy*, Oxford University Press, Oxford, 1986; Marie-Jo BONNET, *Les relations amoureuses entre les femmes du xvr au xx^e siècle. Essai historique*, Odile Jacob, París, 1995.

Garza Carvajal sobre *las cañitas* en la Castilla del Siglo de Oro. O simples constataciones.¹⁰

No podemos negar, por otra parte, que disponemos de referencias indirectas sobre el homoerotismo femenino anteriores a la Baja Edad Media, que corrigen las propuestas de Boswell. Así, por citar un caso ejemplar, la segunda parte de la monografía de Bernadette J. Brooten ofrecía un caudal impresionante de documentos para analizar el debate del primer cristianismo —hasta el siglo v— en torno a las prácticas sexuales entre mujeres.¹¹ Por su parte, Allen J. Frantzen analizó los penitenciales y cánones anglosajones más antiguos y confirmó la presencia de penas variadas en documentos religiosos que condenaban las prácticas sodomíticas: el atribuido a Teodoro legislaba que si una mujer fornicase con otra debía cumplir una pena de tres años, mientras que el de Beda, además, abundaba en que si ambas eran monjas, cumplirían penitencia durante un periodo de siete años.¹² El estudio de los penitenciales del periodo comprendido entre 550 y 1150 acometido por Pierre Payer demostró hace mucho tiempo que aunque las alusiones a las prácticas sexuales entre mujeres sean menos numerosas que las relativas a la sodomía masculina, tampoco menudean, pues en catorce penitenciales europeos se recogieron los castigos correspondientes.¹³

Tanto el derecho civil como el derecho canónico, tan entrelazados durante el Medioevo, confirmaron una perspectiva masculina que no se permitía la ignorancia victoriana de las prácticas sexuales entre mujeres, como han abordado, por ejemplo, Louis Crompton o Annette Hug.¹⁴ Alberto Magno aclaró, para que no surgieran dudas escolásticas, que “masculi cum masculino, vel foeminae cum foemina” constituyen dos de las variantes del pecado nefando.¹⁵ Esta sería la misma acepción que ofrece

10. Federico GARZA CARVAJAL, *Las Cañitas. Un proceso por lesbianismo a principios del XVII*, Simancas, Palencia, 2012.

11. Bernadette BROOTEN, *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, University of Chicago Press, Chicago, 1996, p. 187-357. Véase también Juan Francisco MARTOS MONTIEL, *Desde Lesbos con amor: homosexualidad femenina en la Antigüedad*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1996.

12. Allen FRANTZEN, *Before the Closet: Same-Sex Love from “Beowulf” to “Angels in America”*, University of Chicago Press, Chicago, 1998, p. 150-151.

13. Pierre PAYER, *Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code, 550-1150*, University of Toronto Press, Toronto, 1984, p. 138.

14. Louis CROMPTON, “The Myth of Lesbian Impunity. Capital Laws from 1270 to 1791”, *Journal of Homosexuality*, 6 (Nueva York, 1980-1981), p. 11-25; Annette HUG, “Quae non custodiuntur (aut non custodiri possunt). Des femmes lesbiennes au bas Moyen Age”, *Les Lesbianaires*, 31 (Bruselas, 1991), p. 3-14.

15 Véase: James BRUNDAGE, *Lau, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, University of Chicago Press, Chicago, 1987, y Vern BULLOUGH, “The Sin against Nature and Homosexuality”, *Sexual Practices and the Medieval Church*, Vern BULLOUGH; James BRUNDAGE (eds.), Prometheus, New York, 1994, p. 55-71.

el catalán Francesc Eiximenis, en el capítulo 229 de *Lo libre de les dones*, compuesto hacia 1398:

Sodomia, e és quant mascle comet crim aytal ab mascle, o fembra ab fembra. Hoc encara, mascle pot aytal crim cometre ab fembra, e açò jaent ab ella desordonadament, fora los térmens e usos de natura. Aquests són per la ley de Déu sentenciats a cremar, hocencara per les leys imperials. Car aquest peccat porta ab si corrupció de natura humana, e és tan leig que no's deu nomanar.¹⁶

Las tradiciones literarias aportan testimonios que deben valorarse con rigor añadido. Peter Dronke analizó sendos poemas germánicos del siglo XII escritos en latín en donde vislumbraba una apasionada relación física entre dos mujeres,¹⁷ que también fueron estudiadas por Ruiz-Domènec.¹⁸ Estos versos han sido relacionados por Matter con las cartas de Hade-wijch de Amberes,¹⁹ ya en el siglo XIII, que bien podrían entrelazarse, hacia atrás, con la correspondencia de Hildegarda de Bingen, según la lectura homoerótica de la espiritualidad conventual femenina propuesta por Holsinger y Wiethaus,²⁰ o con los intentos de contextualizar el erotismo en las canciones amorosas de las *trobairitz* en lengua occitana, y muy en especial en la *cansó* atribuida a Bieiris de Romans. Si aceptáramos el contenido homoerótico de “Doña María, mérito y delicado valor” [“Na Maria, pretz e fina valors”], nos hallaríamos ante el único testimonio del homoerotismo femenino narrado en primera persona de las literaturas románicas de todo el Medioevo. Angelica Rieger, quien resume las esquivas percepciones críticas suscitadas por esta canción, le atribuye una

16. Véase: Michael SOLOMON, “Fictions of Infection. Diseasing the Sexual Other in Francesc Eiximenis’s *Lo libre de les dones*”, *Queer Iberia...*, p. 277-290. Versión en castellano: “sodomía, y es cuando varón comete tal crimen con varón, o hembra con hembra. Más aún, el varón puede tal crimen cometer con hembra, yaciendo con ella desordenadamente, fuera de los términos y usos de natura. Estos son por la ley de Dios sentenciados a quemar, más aún por las leyes imperiales, ya que este pecado acarrea corrupción de la naturaleza humana, y es tan feo que no se debe nombrar”.

17. Peter DRONKE, *Medieval Latin and the Rise of European Love Lyric*, Oxford University Press, Oxford, 1986, p. 476-482.

18. José Enrique RUIZ-DOMÈNEC, *Mujeres ante la identidad...*, p. 37-58.

19. Edith Ann MATTER, “My Sister, My Spouse: Woman-Identified Women in Medieval Christianity”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2 (Cambridge, 1986), p. 81-93, y “Discourses of Desire: Sexuality and Christian Women’s Visionary Narratives”, *Journal of Homosexuality*, 18 (New York, 1989-1990), p. 119-131.

20. Bruce HOLSINGER, “The Flesh of the Voice: Embodiment and the Homoerotics of Devotion in the Music of Hildegard of Bingen (1098-1179)”, *Signs*, 19 (Boston, 1993), p. 92-125; Ulrike WIETHAUS, *Maps of Flesh and Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics*, New York University Press, Syracuse, 1993.

autoría femenina indiscutible, pero concluye su atento análisis afirmando que la motivación poética de Bieiris no derivaría de una relación lésbica.²¹

En definitiva, debe aceptarse que, a la luz de los testimonios conocidos y a diferencia de la indiscutible tradición en lengua latina de lírica homoerótica masculina, analizada por Boswell y editada por Stehling,²² apenas disponemos de piezas en primera persona que atestigüen el deseo sexual entre las mujeres cristianas medievales. Concedamos, pues, de acuerdo con Monica Green, “the limitations of using belletristic literature as a historical source: on the one hand, there is simply no substitute for women’s own voices in chronicling women’s history; on the other, such sources are so frustratingly rare that we can get no sense of how widely the few sentiments we do find were shared”.²³

A mi entender, además de una recuperación de testimonios ignorados procedentes de archivos civiles y eclesiásticos, podemos intentar al menos surcar dos vías que nos ayuden a mejorar un proceso de reinterpretación de esas experiencias sexuales poco conocidas, teniendo en cuenta que no debiéramos caer en una tentación que ha podido convertirse en trampa (o en una identidad sexual forzosamente unívoca):

The emergence of homosexuality as a category has not only made it difficult for us to grasp earlier kinds or classifications of sex and gender in all their positivity and specificity. It has also complicated for us the task of understanding the significance of various present-day asymmetries within homosexual relations, patterns of preference or practice that deviate from the ideal standards of reciprocity, equality, and gender identity imposed by the crypto-normative force of the homosexual category itself.²⁴

21. Angelica RIEGER, “Was Bieiris de Romans Lesbian? Women’s Relations with Each Other in the World of the Troubadours”, *The Voice of the Troubadours. Perspectives on the Women Troubadours*, William Doremus PADEN (ed.), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1989, p. 73-94 (esp. p. 92).

22. John BOSWELL, *Cristianismo, tolerancia social...*; Thomas STEHLING, *Medieval Latin Poems of Male Love and Friendship*, Garland, New York, 1984.

23. Monica GREEN, “Female Sexuality in the Medieval West”, *Trends in History*, 4 (New York, 1990), p. 127-158 (esp. p. 157). Versión en castellano: “las limitaciones del uso de la literatura de creación como fuente histórica: por una parte, sencillamente no existe sustituto de las voces de las propias mujeres para realizar la crónica de la historia de las mujeres; por otra, tales fuentes son tan frustrantemente escasas que no podemos apreciar la extensión compartida de los pocos sentimientos que encontramos”. Véase también Jean DANGLER, “Response to *Using Literary Texts in a History of Sexuality*”, *La corónica*, 30, 1 (Minneapolis, 2001), p. 244-247.

24. David HALPERIN, *How to Do the History...*, p. 136. Versión en castellano: “La irrupción de la «homosexualidad» como categoría dificulta nuestro entendimiento de las modalidades anteriores de clasificación sexual y genérica en toda su riqueza y especificidad. También complica nuestra tarea de comprensión de la significación de varias asimetrías actuales en el seno de relaciones, modelos de preferencia o práctica homosexuales que se desvían de los moldes ideales de reciprocidad, igualdad y de identidad de género impuestos por la fuerza cripto-normativa de la propia categoría «homosexual»”.

La primera vía que, a mi juicio, merecería también atenta consideración en el espacio ibérico sería una reevaluación del legado cultural hispano-árabe e hispano-hebreo. Sobre todo si valoramos la difusión europea de las representaciones sodomíticas de musulmanes y judíos,²⁵ que perduraría en los reinos peninsulares a lo largo de los siglos. El *Canon de Medicina* de Avicena, traducido al latín, de enorme influencia en la Europa medieval, dedica un capítulo a explicar las causas fisiológicas de las prácticas homosexuales masculinas que suelen omitir la mayoría de traducciones (Rosenthal, 1978).²⁶ A propósito de las femeninas, una versión latina de este *Canon* sugiere la causa siguiente (Libro III, fen. 20, tr. 1, c. 38):

Mulieres enim secundum plurimum tardantur in emittendo sperma et remanent non complentes desiderium suum, quare non fit generatio. Et iterum ipse remanent secundum desiderium suum quare ille que ex ipsis non custodiuntur mittunt in illa dispositione super se ipsas quas inveniunt et propter hanc causam redeunt ad fricationem ut perveniat in eo quod est inter eas complementum voluptatis.²⁷

La importancia de las versiones, exégesis y revisiones de los tratados médicos de Avicena o de Averroes en los centros universitarios europeos resulta incuestionable, al igual que otras fuentes de origen árabe en donde se abordaron las causas fisiológicas de las relaciones homosexuales, tanto entre hombres como entre mujeres.²⁸ Así, por ejemplo, un tratado médico falsamente atribuido a Galeno sobre los “secretos de las mujeres” se permite prescribir sendos tipos de remedios que pueden bien potenciar, bien eliminar el deseo erótico que una mujer siente hacia otra. De acuerdo con la traducción de Levey y Souryal: “Drogas que hacen el lesbianismo tan deseable a las mujeres que se mantendrían ocupadas con él y apasionadamente lujuriosas olvidando todo su trabajo” y “Drogas que hacen detestar el lesbianismo a las mujeres incluso si sienten una loca

25. John BOSWELL, *Cristianismo, tolerancia social...*, p. 278-283; Mark JORDAN, *The Invention of Sodomy ...*, p. 10-44.

26. Franz ROSENTHAL, “Ar-Râzi on the Hidden Illness”, *Bulletin of the History of Medicine*, 52 (Baltimore, 1978), p. 45-60.

27. Danielle JACQUART; Claude THOMASSET, *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Labor, Barcelona, 1989, p. 174. Versión en castellano: «La mayoría de las mujeres tardan, efectivamente, en emitir su esperma y se quedan sin satisfacer su deseo, por lo cual no se produce la fecundación. Mantiene, pues, su deseo de tal forma que quienes no son vigiladas, al encontrarse en esta situación, yacen bajo la primera que encuentran; así vuelven a restregarse hasta que por este medio llega a realizarse entre ellas la satisfacción de su voluptuosidad».

28. Helen LEMAY, “Human Sexuality in Twelfth-through Fifteenth-Century Scientific Writings”, *Sexual Practices and the Medieval...*, p. 187-205 (esp. p. 194-197).

lascivia por él”.²⁹ Se trata de compilaciones médicas cuya autoría podía ser falsamente atribuida a Galeno, como el que acabo de citar, o como las que consultó al-Tifasi (1184-1253) para redactar su *Nuzhat al-albab fi ma la yuyad fi kitab*, uno de cuyos capítulos se consagra al *sihaq*: “En los libros antiguos he leído que el lesbianismo se origina durante la época de la lactancia, si la madre consume grandes cantidades de apio, oruga y trébol”.³⁰

Estos testimonios nos brindan una pista que tampoco debiera desdenarse: a tenor de las noticias dispersas en algunos tratados médicos y de filosofía natural escritos o readaptados en al-Ándalus las relaciones sexuales entre mujeres tuvieron una entidad que si bien no demuestra una extensión precisa sí que sugiere una presencia más interesante que la de los penitenciales cristianos. A mi entender, además, nos abren una senda alternativa sobre las dimensiones del homoerotismo femenino, ya que apuntan implícitamente hacia el puesto desempeñado por algunas mujeres en la península ibérica en comparación con el resto de Europa. También, para qué ocultarlo, a desentrañar algunas de las fuentes culturales que pudieron incidir en las representaciones literarias cristianas de las prácticas homoeróticas, masculinas y femeninas. Sin ir más lejos, este sería, a mi juicio, el mejor camino para comprender el pasaje más hiperbólicamente misógino de *Espill* o *Llibre de les dones* (1460), de Jaume Roig, como tendré ocasión de analizar detenidamente en otro capítulo.

Wallâda bint al-Mustakfi fue una de las mujeres letradas más relevantes de al-Ándalus: nació en Córdoba hacia el año 994 y gozó de una amplia cultura (como correspondía a la hija de un califa y bisnieta de Abd al-Rahman III), de acuerdo con los testimonios de las fuentes historiográficas.³¹ Su fama fue extensa y ambigua a un tiempo: mientras que para unos poseía excelentes dotes morales, para otros era una libertina.³² Tal vez una de las razones que expliquen esta doble imagen

29. Martin LEVEY; Safwat SOURYAL, “Galen’s on the *Secrets of Women* and on the *Secrets of Men*. A Contribution to the History of Arabic Pharmacology”, *Janus*, 55 (Luxemburg, 1968), p. 208-219 (esp. p. 210-211).

30. al-TIFASI, *Esparcimiento de corazones*, Ignacio GUTIÉRREZ DE TERÁN (trad.), Gredos, Madrid, 2003, p. 210.

31. Véase: Teresa GARULO, *Dīwān de las poetisas de al-Andalus*, Hiperión, Madrid, 1986, p. 141-143. Véanse también los trabajos de M^a Isabel FIERRO BELLO, “Mujeres hispano-árabes en tres repertorios biográficos. *Yadwa*, *Sila* y *Bugya*, siglos X-XII” y AA. VV., “La mujer andalusí, elementos para su historia”, *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico. Actas de las II jornadas de investigación interdisciplinaria*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1990, p. 177-182 y 183-189.

32. Véase: Manuela MARÍN, “Las mujeres en al-Andalus: fuentes e historiografía”, *Árabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval*, Celia del MORAL (ed.), Universidad de Granada, Granada, 1993, p. 35-

de la princesa omeya sea su relación amorosa con Ibn Zaydûn, uno de los poetas más señeros del siglo XI y cima de la lírica andalusí.³³ Sin embargo, esta pareja mantuvo una curiosa relación de amor y de odio que propició versos apasionados y feroces caricaturas, como los poemas de Wallâda titulados “El hexágono”, “Ave veloz” y “Enamorado de su secretario”, donde se alude a los flirteos homoeróticos de su amado.³⁴

No obstante, los devaneos homosexuales de Ibn Zaydûn resultarían, desde una óptica histórica, menos *extraños* que los de una mujer tan extraordinaria como Wallâda. Y esto sería así a pesar de haber demostrado a lo largo de su vida el orgullo y la independencia que recuerda la siguiente pieza: “Sobre el hombro derecho llevaba escrito este verso: // estoy hecha, por Dios, para la gloria, / y camino, orgullosa, por mi propio camino. // Y sobre el izquierdo: // Doy poder a mi amante sobre mi mejilla / y mis besos ofrezco a quien los desea”.³⁵

Como señala Sobh, “la libertad de que gozaba la mujer andaluza, ya sea en la expresión de sus sentimientos y de sus opiniones, ya sea en la realización de sus deseos en el campo amoroso, es algo que nos causa admiración y sorpresa al mismo tiempo”.³⁶ No obstante, cabe interrogarse sobre el *lesbianismo* de Wallâda bint al-Mustakfi al leer un poema compuesto por su protegida Muhya bint al-Tayyani durante el segundo cuarto del siglo XI, titulado “Parturienta”:

“Wallâda ha dado a luz y no tiene marido,
se ha desvelado el secreto,
ha imitado a María

52. Para una perspectiva más amplia del papel social de la mujer en la cultura musulmana medieval, siguen siendo útiles las noticias brindadas por Roger AMALDEZ, “Statut juridique et sociologique de la femme en Islam”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 20 (Poitiers, 1977), p. 131-143.

33. Ibn ZAYDÛN, *Poesías*, ed. trad. Mahmud SOBH, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1979. El prólogo de Elías Terés (p. 11-27) brinda abundantes noticias sobre la relación de esta pareja. En torno a las figuras capitales de la lírica andalusí, véase María Jesús RUBIERA I MATA, *Introducció a la literatura hispano-àrab*, Universidad de Alicante, Alicante, 1989, p. 23-48.

34. Mahmud SOBH, *Poetisas anábigo-andaluzas*, Diputación Provincial, Granada, 1984, p. 54-59 (edición bilingüe). La traducción de “El hexágono” es la siguiente: “Y te han llamado «El hexágono», que es un apodo / que aunque te abandone la vida, nunca te abandonará: / “¡Maricón, sodomita, follador, / tercerón, cabrón, ladrón!” (p. 55). Para no llamar a engaño, conviene recordar que en otros poemas Wallâda se lamenta de la debilidad de su amado por las mujeres, por ejemplo, el titulado “A Ibn Zaydûn, reprochándole su desvío y su inclinación por una esclava negra”, M.^a Jesús RUBIERA MATA, *Poesía femenina hispanoárabe*, Castalia, Madrid, 1989, p. 104.

35. Teresa GARULO, *Dīwān de las poetisas...*, p. 143. Texto árabe en Mahmud SOBH, *Poetisas...*, p. 46.

36. Mahmud SOBH, *Poetisas...*, p. 16.

mas la palmera que la Virgen sacudiera para Wallâda
es un pene erecto”.³⁷

¿Era Muhya una amante despechada? Según las pocas fuentes históricas de que disponemos para conocer su vida, “fue una de las mujeres más hermosas y de ingenio más ágil de su tiempo. [...] Wallâda se prendó de Muhya y se ocupó de que recibiera una buena educación hasta el punto de que aprendió el arte de la poesía, que empleó para satirizar a su protectora”.³⁸ ¿Es su poema fruto del rechazo o el arma arrojada de un tercero? Lamentablemente no lo sabemos y solo podemos valorar la utilización del distanciamiento irónico y heterodoxo como recurso literario para evidenciar un (hipotético) deseo sexual. Observemos que no estamos abordando una pieza amorosa y que, por consiguiente, no podemos efectuar un análisis como el que, salvadas todas las distancias, se ha podido sugerir con las hermanas Banât Ziyâd de Guadix o se puede plantear para la *trobairitz* Bieiris de Romans, quien escribe “Na Maria, pretz e fina valor”, según la retórica de la *fin’amors* de la *cansó* occitana, sin el más mínimo elemento satírico. Nos encontramos, en definitiva, con el poema de una mujer que ataca a otra mujer y en donde el arma que emplea para construir la sátira sería su *otra sexualidad*.

La segunda vía a la que aludía se vincula a la relectura de ciertos testimonios literarios con las nuevas herramientas que nos aportan los estudios de género o *queer*. Durante los últimos años han sido publicados numerosos artículos que han ahondado la brecha desestabilizadora del canon literario patriarcal. Sin embargo, a diferencia de los estudios feministas, los resultados de la crítica *queer*, gay y lesbiana en lengua portuguesa, española o catalana parecen más tímidos en el ámbito de las culturas medievales; parte de ese camino ya ha sido trazado en Gran Bretaña y en Norteamérica, según ya he tenido ocasión de apuntar en el capítulo precedente. Por esta razón ya destacué la aparición, en 1999, del volumen titulado *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, editado por Hutcheson y Blackmore, que aporta interpretaciones renovadoras de piezas fundamentales de las letras

37. Teresa GARULO, *Dīwān de las poetisas...*, p. 106. Como se nos informa en nota, se trata de una procaz alusión a “Corán, XIX, 23-25, donde, contando la historia de la Virgen, se dice: ‘Entonces los dolores de parto la empujaron hacia el tronco de una palmera. Dijo: «Ojalá hubiera muerto antes y se me hubiera olvidado del todo...» Entonces, de sus pies, le llamó: «¡No estés triste! Tu Señor ha puesto a tus pies un arroyuelo. ¡Sacude hacia ti el tronco de la palmera y esta hará caer sobre ti dátiles frescos, maduros!»”, Teresa GARULO, *Dīwān de las poetisas...*, p. 106. Texto árabe Mahmud SOBĤ, *poetisas...*, p. 66).

38. Teresa GARULO, *Dīwān de las poetisas...*, p. 105.

peninsulares en casi todas sus lenguas cultas. No obstante, cabe apuntar ahora que las contribuciones, en su mayoría sobresalientes, apenas atienden el homoerotismo femenino. Una excepción sería el artículo del propio Blackmore a propósito de las cantigas de escarnio gallego-portuguesas, en especial cuando analiza el entramado de “¡Mari Mateu, Mari Mateu, / tan deseosa que es de coño como yo!” [“Mari’ Mateu, Mari’ Mateu, / tan deseosa ch’ és de como com’ eu!”], de Afonso Eanes do Coton, *trobeiro* activo entre 1225 y 1250:

Mari’ Mateu, ir-me quer’ eu daquen,
por que non poss’ un cono baratar;
alguen que mi o daria nono ten,
e algûa que o ten non mi o quer dar.
Mari’ Mateu, Mari’ Mateu,
tan deseosa ch’ és de cono com’ eu!³⁹

Las investigaciones sobre las sexualidades medievales que escaparon al patrón cristiano en los archivos europeos poseen una trayectoria corta que quizás explique la ausencia de un mayor número de testimonios. Esta afirmación resulta especialmente válida para el ámbito “trans”. Helmut Puff editó el proceso penal de una causa acaecida en la ciudad alemana de Speyer, en 1477, en donde se enjuicia a Katherina Hetzendorfer, quien confesó haber mantenido una relación amorosa y sexual durante dos años con otra mujer.⁴⁰ Las mujeres interrogadas afirmaron que Katherina les ocultó con total éxito su género biológico. Katherina Hetzendorfer fue condenada a morir ahogada en el Rin, a pesar de que la naturaleza de su crimen quedase innominada en el documento procesal. ¿Era Katherina una persona trans? Según qué lente apliquemos, podríamos decir que sí, en la medida en que las testigos del juicio también afirmaron que se comportaba como un hombre, tanto física como psicológicamente. No era la suya, por consiguiente, una relación entre pares, sino una relación jerárquica que reproducía las convenciones de subordinación entre varón y hembra.

39. Josiah BLACKMORE, “The Poets of Sodom...”, p. 195-221 (esp. p. 211-213). Versión en castellano: “Mari Mateu, irme quiero yo de aquí, porque no puedo un coño conseguir; alguien que me lo daría no lo tiene, y alguna que lo tiene no me lo quiere dar. ¡Mari Mateu, Mari Mateu, tan deseosa que es de coño como yo!”. Véase también Manuel RODRIGUES LAPA, *Cantigas d’escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-potugueses*, Sá da Costa, Lisboa, 1995, p. 46.

40. Helmut PUFF, “Female Sodomy: The Trial of Katherina Hetzendorfer (1477)”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 30 (Durham, 2000), p. 41-61, y *Sodomy in Reformation Germany and Switzerland, 1400-1600*, University of Chicago Press, Chicago, 2003.

Nos enfrentamos, por consiguiente, a un testimonio casi recién recuperado. Puede ser que muchos otros vean la luz en el inmediato futuro o que sean reevaluados metodológicamente. Pienso en el capítulo 609 del *Terç del crestià*, de Francesc Eiximenis, en donde se narra cómo fue ahorcada, a fines del siglo XIV, “una fembra qui aytants anys havia tengut aquí offici de savi en àbit d’om mascle, e havia haüdes duas mullers [...] no fou cremada mas fou penjada ab aquell artifici al coll ab lo qual havia jagut carnalment ab les dues fembres”,⁴¹ o en el *Libre de memories* valenciano, en donde se explica el siguiente suceso acaecido en septiembre de 1502:

En lo dit mes y any fon presa una dona per ladre, pensant que era home, y confessant la dix que era dona y portaba una cosa de home, entre les cames, feta de aluda, y havia pres muller en faz de Sta. Mare Esglesia y aixi tenia part ab dones, com si fos home, servintse del dit instrument de aluda. E fon determinat en Consell fos penjada.⁴²

Ante descripciones como estas, sin ir más lejos, resulta pertinente trabajar más —o elucubrar menos—, junto al conocimiento y manejo de las teorías y los estudios de género, entre otros, de los que van emanando desde hace más de un par de décadas, por ejemplo, algunos trabajos sobre las representaciones y los usos del travestismo en la cultura literaria e histórica medieval, como los firmados por Anson, Perret, Bullough, Hotchkiss o Amer.⁴³

Por otra parte, parece oportuno subrayar que los tratados científicos y médicos cristianos prestaron mayor atención a los hermafroditas y eunucos que a las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo bio-

41. Josiah BLACKMORE, “The Poets of Sodom...”, p. 217-218. Versión en castellano: “una hembra que durante años había tenido aquí oficio de sabio, con hábito de hombre varón, que había tenido dos esposas [...] no fue quemada mas fue colgada con aquel artificio al cuello con el cual había yacido carnalmente con las dos hembras”.

42. Salvador CARRERES ZACARÉS, *Libre de memories de diversos sucesos e fets memorables e de coses senyalades de la Ciutat e Regne de Valencia (1308-1644)*, Acció Bibliogràfica Valenciana, Valencia, vol. II, 1935, p. 721. Versión en castellano: “En el dicho mes y año fue presa una mujer por ladrón, pensando que era hombre. Al confesar dijo que era mujer y que llevaba una cosa de hombre, entre las piernas, hecha de piel, que se había casado ante la Sta. Madre Iglesia y que así tenía trato con mujeres, como si fuera hombre, sirviéndose del dicho instrumento de piel. Fue determinado en Consejo que fuera colgada...”.

43. John ANSON, “The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif”, *Viator*, 5 (California, 1974), p. 1-32; Michèle PERRET, “Travesties et transsexuelles: Yde, Silence, Grisandole, Blanchandine”, *Romance Notes*, 25 (Chapel Hill, 1985), p. 328-340; Vern BULLOUGH, “Cross Dressing and Gender Role Change in the Middle Ages”, *Handbook of Medieval Sexuality...*, p. 223-242; Valerie HOTCHKISS, *Clothes Make the Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe*, Garland, New York, 1996; Sahar Amer, *Crossing Borders...*

lógico, según observara Joan Cadden.⁴⁴ Resulta muy interesante subrayar, de su mano, que muchas de las referencias al hermafroditismo en textos científicos medievales proyectarían más una ansiedad sobre las relaciones entre personas del mismo sexo que un verdadero interés sobre su entidad. Esta es una de las razones por la que me parece que el estudio de las masculinidades trans en la Edad Media no debe disociarse de la investigación sobre el homoerotismo, como muy bien han apuntado Richard Cleminson y Francisco Vázquez García a propósito del hermafroditismo para la Edad Moderna.⁴⁵ En este (des)orden de cosas, las aportaciones de Fernanda Molina resultan de gran interés,⁴⁶ pues intentan reconstruir los diferentes saberes en torno a la anatomía femenina y al problema del denominado “esperma femenino” durante los siglos xv al xvi, que forjaron la definición y el uso del término “sodomía” a la hora de definir o no los intercambios sexuales entre mujeres.

De acuerdo con las argumentaciones de Halperin,⁴⁷ tanto las aportaciones de John Boswell como las de Bernadette J. Brooten deberían reevaluarse cuidadosamente en la medida en que, a su juicio, ambos medievalistas habrían cometido el error —más o menos bienintencionado— de proyectar categorías sexuales de nuestra época sobre el pasado, como si la sexualidad fuera una categoría estable (o incluso una identidad estable) y no una producción cultural de cada circunstancia; es decir más que inestable, al igual que en el presente, como sugieren las ciencias sociales y los estudios *queer*.⁴⁸ Es humano, muy humano, tejer genealogías identitarias, como humano debiera ser entender las razones que las han propiciado: comprender que los grupos que, como en este ámbito sobre el que les he hablado, han luchado por la vindicación de derechos civiles durante las últimas décadas hayan deseado dignificarse mediante unos discursos, unos conceptos y unas narrativas identitarias tan manejadas por tirios y troyanos, a lo largo de los siglos, me parece

44. Joan CADDEN, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science, and Culture*, University of Cambridge Press, Cambridge, 1993, p. 218-227. Véase, además, Joan CADDEN, *Nothing Natural Is Shameful: Sodomy and Science in Late Medieval Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2013.

45. Richard CLEMINSON; FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA, *Sex, Identity and Hermaphrodites in Iberia, 1500-1800*, Pickering & Chatto, London, 2013.

46. Por ejemplo, Fernanda MOLINA, “*Femina cum femina*. Controversias teológicas, jurídicas y médicas en torno a la sodomía femenina en el mundo hispano (siglos xvi-xvii)”, *Arenal*, 21 (Granada, 2014), p. 153-176.

47. David HALPERIN, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Routledge, New York, 1990, y *How to Do the History...*

48. Alan SINFIELD, “Identity and Subculture”, *Lesbian and Gay Studies. A Critical Introduction*, Andy MEDHURST y Sally MUNT (eds.), Cassell, London, 1997, p. 201-214.

un ejercicio de simple cordura. Al mismo tiempo, sin embargo, quisiera acabar destacando de nuevo aquella otra cuestión que me parece tan básica como esta: a pesar del interés reivindicativo de trazar genealogías sexuales seculares, nosotros, como investigadores, no debiéramos caer nunca en la tentación de despojar las prácticas eróticas (como las prácticas religiosas o las políticas) de sus especificidades histórico-culturales para, interesadamente, revestirlas de una mentirosa objetividad transcultural, inútil desde esa perspectiva rigurosa que también nos merecemos.

MASCULINIDADES Y SODOMÍAS¹

En abril de 2015, la revista *Speculum*, auspiciada por la Medieval Academy of America, publicó una reseña de Allen J. Frantzen de *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, editado por Judith M. Bennett y Ruth Mazo Karras en 2013, texto que llamó mi atención tanto por la temática del volumen como por la solvencia académica de los tres nombres citados. Una de las críticas más negativas de Frantzen a los logros de este manual radicaba en la contradicción que se operaría cuando Bennett y Karras afirman que se sitúan en la tercera ola del feminismo y, en cambio, a su juicio, las aportaciones del volumen se emplazarían en una órbita anterior:

This approach has no traction in the volume, even where third-wave feminism is mentioned (289, 506-7). The introduction and most of the contributions are framed by the battle of the sexes, the binary that pits men against women and ignores tensions among and between women and tensions among and between men. The presence of “gender” in the volume’s title would seem to include those debates in particular. [...] By 2013, then, there ought to have been room for analysis of domination of some women by others and some men by other men. But the victim / culprit model —that is, the battle of the sexes— prevails, an apparently inexhaustible rhetorical convenience. [...] *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe* reminds us that “a girl” had fewer options than did her brother (2) but doesn’t point out that some girls had more options than other girls as well as some boys, and that some boys had

1. Deseo agradecer nuevamente la generosa invitación que me permitió exponer estas reflexiones en el VI Seminario Internacional de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres, dedicado a “Historia y Feminismo. Feminidades y masculinidades en la historiografía de género”, que se celebró en el Archivo Histórico Nacional (Madrid), en septiembre de 2015.

fewer options than other boys as well as some girls. The editors note in passing their “slight coverage of medieval masculinities” (2), a defect that could have been remedied by inviting a few men to address the topic.²

No creo que seamos solo los hombres biológicos quienes podamos hablar sobre la masculinidad, pretérita o presente, según confirma un caso tan emblemático en más de un sentido como el de Judith Halberstam y su *Female Masculinity*.³ De todos modos, claro está, inicio el presente recorrido citando una reseña del autor de *Before the Closet* porque me brinda un emplazamiento implícito desde y sobre el cual voy a tratar.⁴

El tono negativo de Frantzen me sorprendió por otra razón muy poderosa: una monografía de Ruth Mazo Karras, titulada *From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe*, puede considerarse pionera en el estudio de las masculinidades medievales.⁵ De manera que el ataque de Frantzen, desde otra perspectiva, también hubiera podido evitarse si la coeditora, excelente conocedora del tema, hubiera recuperado su investigación seminal o si hubiera contactado con académicas que ya en la década de los noventa habían editado volúmenes en torno a una cuestión que aterrizó en el ámbito de los estudios literarios e historiográficos tras su implantación en el ámbito sociológico en los años ochenta del siglo xx. Estoy pensando en las misceláneas editadas por Clare A. Lees, Dawn M. Hadley y Jacqueline Murray, por ejemplo.⁶ En su breve introducción al volumen de Lees, que respondía el interrogante “Why Men?”, Thelma Fenster (1994) ofrecía una genealogía muy clara del primer desarrollo

2. Allen FRANTZEN, “*From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe* de R. M. Karras” (reseña), *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, 90, 2 (Washington-Boston, 2015), p. 500-502 (esp. p. 501). Versión en castellano: “este enfoque no posee fuerza en el volumen, incluso cuando se menciona la tercera ola del feminismo (289, 506-7). La introducción y la mayoría de las aportaciones se encuadran en la batalla de los sexos, el binarismo que enfrenta hombres y mujeres y que ignora las tensiones entre varones. La presencia del «género» en el título del volumen parecería incluir estos debates en concreto. [...] En 2013, por tanto, debiera poderse analizar la dominación de algunas mujeres por parte de otras y la de algunos hombres sobre otros. Pero el modelo víctima / culpable —es decir, la batalla de los sexos— predomina, como una conveniencia retórica aparentemente inagotable. [...] El *Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe* nos recuerda que «una chica» tuvo menos opciones que su hermano (2), pero no señala que algunas chicas tuvieron más opciones que otras y que otros chicos, y que algunos chicos tuvieron menos opciones que otros chicos y algunas chicas. La nota de las editoras sobre su «escaso tratamiento de las masculinidades medievales» (2) podría haberse remediado si hubieran invitado a algunos hombres a tratar este tema”.

3. Judith HALBERSTAM, *Female Masculinity*, Duke University Press, Durham, 1998.

4. Allen FRANTZEN, *Before the Closet...*

5. Ruth KARRAS, *From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2002.

6. Clara LEES, *Medieval Masculinities...*; Dawn HADLEY (ed.), *Masculinity in Medieval Europe*, Routledge, London, 1998; Jacqueline MURRAY, *Conflicted Identities...*

en Estados Unidos de las investigaciones sobre las masculinidades medievales, que emplazaba entre 1988 y 1990.⁷ El contenido de este prefacio ofrece una justificación, todavía válida, sobre el puesto desempeñado por el feminismo y sobre sus implicaciones ideológicas: “That the study of masculinities originates within feminism —and in my view feminism has done much clearing the field— could leave some readers uncomfortable [...]. But feminism, in its larger meaning as a system of thought and a practice, is far from being merely the study of women”.⁸

Evidentemente, los estudios feministas resultaron indispensables para discutir sobre el género, sobre feminidades y masculinidades, pretéritas y presentes. También lo fueron los estudios lésbicos y gais, como ya a fines de los setenta y principios de los ochenta mostraban aportaciones tan dispares como las de Monique Wittig y John Boswell,⁹ por mencionar solo dos nombres de indudable influencia académica e ideológica, pues no en vano a su sombra se desarrolló una dialéctica que acabaría fructificando en el medievalismo *queer*, a partir de la década de los noventa. No es este el lugar para trazar un mapa de las inevitables convergencias y divergencias, de los debates y discusiones que se han ido formulando en el último cuarto del siglo xx.¹⁰ Sí me parece pertinente, en cambio, subrayar que la mejor investigación en torno a las masculinidades europeas medievales nació en este emplazamiento, en donde la concepción feminista de “género” se interrelacionó con los estudios gais y *queer*. Tengo la impresión, incluso, de que la etiqueta “estudios sobre las masculinidades” se ha convertido en un nuevo paraguas bajo el que se cobijan trabajos que no hace tanto se hubiesen autodefinido como gais, aunque no debiera de serlo, también por la argumentación aducida por Cohen y Wheeler en *Becoming Male in the Middle Ages*:

Male and female are not simple binaries, but multiplicities that are simultaneously relational and oppositional. To insist that to study one is the same as to study the other is absurdly masculinist. To insist that medieval

7. Thelma FENSTER, “Preface: Why Men?”, *Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages*, C. A. LEES (ed.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994, p. IX-XIII.

8. Thelma FENSTER, “Preface: Why Men?”..., p. XI. Versión en castellano: “Que el estudio de las masculinidades se origina dentro del feminismo —y a mi juicio el feminismo ha hecho mucho definiendo este ámbito— podría incomodar a algunos lectores [...]. Pero el feminismo, en su más amplia significación como sistema de pensamiento y de práctica, se emplaza muy lejos de ser meramente el estudio de las mujeres”.

9. Monique WITTIG, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon, Boston, 1992; John BOSWELL, *Cristianismo, tolerancia social...*

10. Véase: Rafael MÉRIDA JIMÉNEZ, “Teorías presentes...”.

masculinities must be encountered in their mobile specificities, to suggest that the study of masculinities might necessitate critical work independent and asymmetrical from feminist theory and queer studies, and to acknowledge nonetheless that feminism, queer theory, and gay and lesbian studies have allowed the very possibility of asking these kinds of questions here and now, is to evoke both the danger and the rewards of theorizing the medieval male body.¹¹

La idea misma de “género” es tan plural como porosa, según mostraron el clásico estudio de Joan W. Scott y tantas otras aportaciones anteriores y posteriores.¹² Lo mismo cabría admitir a propósito de “feminismo”, de “gay” o de “*queer*”. Y de “masculinidad”, por supuesto, en especial cuando nos emplazamos en un período como el medieval. No estoy hablando de “hombres” y de “mujeres”, ni de los discursos religiosos, científicos o legales que los modelaron —ayer como hoy—. Me refiero a algo diferente, para así diferenciar al tiempo los *Women’s* and *Men’s Studies* de los *Masculinity Studies*.

En el diccionario normativo de la lengua española se define la masculinidad como la cualidad de masculino, adjetivo que obtiene tres acepciones: “1. adj. Dicho de un ser: Que está dotado de órganos para fecundar; 2. adj. Perteneciente o relativo a este ser. 3. adj. Varonil, enérgico”. Resulta acertado señalar que “masculino” no presenta una acepción inicial paralela como “femenino” (“1. adj. Propio de mujeres”). No sé si es una ausencia rara por retrógrada o por *queer*: lo masculino no sería lo propio de hombres; también debemos reiterar que la sexta acepción de “femenino” sigue siendo “Débil, endeble”. Si evitamos el esencialismo biológico relacionado con los órganos de fecundación, resulta obvio que el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua* se antoja menos valioso y más bipolar ahora de cuanto me gustaría, aunque esta línea haya propiciado aproximaciones académicas de interés, como, por citar un único

11. Jerome COHEN; Bonnie WHEELER, “Becoming and Unbecoming”, *Becoming Male in the Middle Ages*, Jerome COHEN; Bonnie WHEELER (eds.), Garland, New York, 1997, p. vii-xx (esp. p. xix). Versión en castellano: “Hombres y mujeres no son simples binarismos, sino multiplicidades que están simultáneamente emparentadas y opuestas. Insistir en que estudiar una es lo mismo que estudiar la otra resulta absurdamente masculinista. Insistir en que las masculinidades medievales deben ser valoradas en sus especificidades dinámicas, sugerir que el estudio de las masculinidades requieren un trabajo crítico independiente y asimétrico de la teoría feminista y de los estudios *queer*, y reconocer sin embargo que el feminismo, la teoría *queer* y los estudios gais y lésbicos han permitido la posibilidad misma de interrogarnos sobre este tipo de cuestiones aquí y ahora, es evocar tanto el riesgo como las recompensas de la teorización sobre el cuerpo masculino medieval”.

12. Joan SCOTT, “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, *The American Historical Review*, 91, 5 (Oxford, 1986), p. 1053-1075.

ejemplo, el análisis de Louise Mirrer sobre la imagen de musulmanes y judíos en la épica y en el romancero hispánicos, más emplazado en los *Men's Studies* que en los *Masculinity Studies*:

The literary texts of medieval Castile provide a clear picture of the traits and attitudes considered ideal for men in the society. Aggressive behavior, sexual assertiveness, and menacing speech all figure prominently in these works as characteristics of “real” men. In popular as well as in learned texts, masculinity is proved not through biology, but through force, intimidation, and the use of threatening language.¹³

A mi entender, sería preferible, en cambio, asumir la carencia y el riesgo. En efecto, la masculinidad en singular no existe y sí, en cambio, casi un sinfín de masculinidades que responden a sus múltiples contextos. Ofrecer algunas reflexiones sobre esta presencia en el Medioevo hispánico será el objetivo básico de este capítulo.

Empezando por el final —y remedando el anuncio del coñac Soberano de hace unas décadas—, podría afirmarse que la masculinidad en la Edad Media no era cosa exclusiva de hombres. Es una realidad que, por ejemplo, Barbara F. Weissberger analizó a propósito de diversos textos redactados durante el reinado de Isabel I de Castilla; a su juicio, resultaba clamorosa la escasez de estudios feministas sobre la cultura ibérica medieval, circunstancia que propiciaba un hecho de clara trascendencia: “The neglect of the role of queenship in the fashioning of secular masculinity and femininity in the late-medieval and early-modern period has impeded our full understanding of the foundation of Spain’s nation-building process”.¹⁴ No es moco de pavo. Lo mismo podría afirmarse de otras mujeres poderosas que fueron consideradas *viragos* en el Medioevo, entre quienes siempre debe citarse la reina Urraca de León, a principios del siglo XII.¹⁵ Y si las hubo “varoniles” en la realidad histórica, ¿qué decir

13. Louise MIRRER, “Representing ‘Other’ Men...”, p. 169. Versión en castellano: “Los textos literarios de la Castilla medieval ofrecen una clara imagen de los rasgos y actitudes considerados ideales sociales para los hombres. Comportamiento agresivo, asertividad sexual y dicción amenazante figuran de manera prominente en estas obras como característicos de los hombres «de verdad». Tanto en textos populares como cultos, la masculinidad se prueba no a través de la biología, sino del uso de la fuerza, la intimidación y del lenguaje amenazador”.

14. Barbara WEISSBERGER, *Isabel Rules...*, p. XIX. Versión en castellano: “El descuido del papel de la reginalidad en la forja de la masculinidad y la feminidad secular a fines del Medioevo y a principios de la época moderna ha obstaculizado nuestra comprensión cabal del proceso de fundación de la construcción nacional de España”.

15. Bernard REILLY, *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca, 1109-1126*, Princeton University Press, Princeton, 1982.

de tantas mujeres “enérgicas” que pueblan las letras castellanas? Quiero recordar un trabajo de Alan Deyermond en donde subrayaba las diferencias del puesto desempeñado por los personajes femeninos en la épica francesa y en la castellana; mientras que en la primera era muy modesto, en la segunda adquiriría notable relevancia, sobre todo si valoramos la importancia de la sexualidad, situación que contrasta con la consideración tradicional de la épica como uno de los géneros literarios más eminentemente masculinos de la Europa medieval. La síntesis del medievalista británico no dejaba lugar a dudas:

El primer poema épico español cuya existencia es demostrable, *Los siete infantes de Lara*, tiene como fulcro de la acción una escena de amor sexual entre Gonzalo Gústioz y la mora; las afrentas de la primera parte tienen acusados matices sexuales, subrayados por el simbolismo; y una mujer idea y domina la acción de cada parte. Una mujer desempeña un papel decisivo, o hasta llega a dominar la acción, en todos los otros poemas del ciclo de los condes: Sancha, princesa de Navarra, en el *Poema de Fernán González*; Sancha, princesa de León, en el *Romanz del infant García*; la condesa traidora, que domina no solo la acción de la segunda parte sino hasta el título moderno de su poema; Urraca, en la primera versión del *Cantar de Sancho II*.¹⁶

Que los atributos que suelen concederse a la masculinidad en la Edad Media no eran exclusivos de los varones también lo confirman otros textos, ya citados en los capítulos precedentes o que serán manejados en los siguientes. Pienso ahora en la noticia que ofrece Germán Navarro, interrelacionando pasado y presente:

El *Dietari del Capellà del rei Alfons V el Magnànim* narra en la ciudad de Valencia la ejecución de una persona transgénero, Miquel Borrás, quien se sentía mujer, vestía como tal y se hacía llamar Margarida. Fue ahorcada en la Plaça del Mercat donde hoy figura una placa en recuerdo de todas las víctimas de la homofobia, la transfobia y la bifobia, y en especial, de ella. Es el primer caso conocido de tortura y muerte en esta ciudad por motivos de identidad sexual. La noticia del dietario dice exactamente que “en el año 1460, lunes 28 de julio, en el mercado de Valencia colgaron a Margalida, la cual era hombre y se llamaba Miguel Borrás, hijo de un notario de Mallorca. Iba vestido como una mujer y estuvo en muchas casas de Valencia con hábito y vestiduras de mujer. Al tenerse noticia de ello fue apresada y torturada. Incluso por su causa fueron apresados algunos

16. ALAN DEYERMOND, *El “Cantar de Mio Cid” y la épica medieval española*, Sirmio, Barcelona, 1987, p. 96.

hombres y atormentados. Finalmente, fue colgada y la vistieron con una camisa de hombre bien corta, sin paños, de manera que mostraba bien sus genitales”.¹⁷

Evidentemente, si entendiéramos la masculinidad como una esencia o como una construcción cultural que genera identidades unívocas todo sería más simple. Pero no es así, como constataban, por ejemplo, las propuestas desbrozadas por Judith Butler en *Gender Trouble*.¹⁸ ¿Qué identidad masculina unívoca compartieron un cristiano, un musulmán y un judío en el Medioevo ibérico? ¿Solo tener órganos para fecundar, siguiendo el DRAE? Quizá sí, aunque no pudieran o quisieran hacerlo. ¿Qué masculinidad cristiana compartieron un sacerdote, un caballero, un burgués, un campesino libre o un siervo en contextos legales, culturales o económicos tan diversos como los presentes en los territorios hispánicos durante los siglos XII al XV?

En 2014 vieron la luz dos volúmenes que abordaban la “sodomía” en el espacio jurisdiccional de la Corona de Aragón durante el Medioevo y la época moderna: la refundición de la tesis doctoral de Rocío Rodríguez,¹⁹ en donde analiza documentación datada entre 1550 y 1700 y la monografía titulada *Sodomites catalans. Història i vida (segles XIII-XVIII)*, de Jaume Riera i Sans.²⁰ Ambas obras constituyen excelentes muestras del interés de un trabajo postergado en los archivos que merece la máxima atención entre quienes investigamos los discursos sobre la sexualidad en las culturas hispánicas anteriores al siglo XIX. Dentro del marco ibérico medieval, deben recordarse otras aportaciones, como las de Carlos Callón, Jesús Ángel Solórzano Telechea y Miguel Ángel Chamocho Cantudo.²¹ Si *Sodomites catalans* debe interesarnos es, nada más y nada menos, porque su objetivo sería ofrecer “la presentació detallada dels casos coneguts d’atracció sentida i manifestada entre homes catalans, i a Catalunya, des dels primers documentats, que s’escau dins el segle XIII, fins a final del segle XVIII”.²²

17. Germán NAVARRO, “Las imágenes de la diversidad sexual en la Edad Media”, *Educación artística y diversidad sexual*, R. HUERTA (ed.), Universitat de València, València, 2015, p. 61-78 (esp. p. 72-73).

18. Judith BUTLER, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990.

19. Rocío RODRÍGUEZ, *Sodomía e Inquisición: el miedo al castigo*, Ushuaia, Conesa, 2014.

20. Jaume RIERA I SANS, *Sodomites catalans. Història i vida (segles XIII-XVIII)*, Base, Barcelona, 2014.

21. Carlos CALLÓN, *Amigos e sodomitas: a configuração da homossexualidade na Idade Média*, Sotelo Blanco, Santiago de Compostela, 2011; Jesús Ángel SOLÓRZANO TELECHEA, “Poder, sexo y ley: la persecución de la sodomía en los tribunales de la Castilla de los Trastámara”, *Clío & Crimen*, 9 (Durango, 2012), p. 285-396; y Miguel Ángel CHAMOCHO CANTUDO, *Sodomía. El crimen y pecado contra natura o historia de una intolerancia*, Dykinson, Madrid, 2012.

22. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 7. Versión en castellano: “la presentación detallada de los casos conocidos de atracción sentida y manifestada entre hombres catalanes, y en Cataluña, desde los primeros documentados, sucedidos en el siglo XIII, hasta finales del siglo XVIII”.

Evidentemente, se trata de una empresa de indudable relevancia historiográfica. No nos enfrentamos, por consiguiente, como muy bien subraya el autor, ante una “historia de la homosexualidad”, pues la fidelidad a las fuentes documentales lo impide —aunque bien pudiera ser una de sus piezas angulares—, fuentes que confirman el “rosari de sofriments, persecucions i extermini”²³ padecido por personas, con muchos nombres y apellidos, durante centurias. Evidentemente, Riera i Sans no ignora que bajo el concepto de sodomía se englobaban acciones muy diversas (como la masturbación o el bestialismo), según describe en el capítulo III, a partir de obras de autoridades tan importantes como Francesc Eiximenis; su revisión ha priorizado la que denominaríamos “homosexual”.

El núcleo de esta investigación es su quinto capítulo, pues a lo largo de más de cuatrocientas páginas ofrece el recuento cronológico, casi siempre judicial, de los 272 casos exhumados en numerosos archivos civiles y religiosos, la gran mayoría inéditos, que se corresponden a un número mayor de encausados: el primero contra un judío leridano en 1262, el último contra reclusos de la Ciudadela barcelonesa en 1790. El resumen de los procedimientos, las transcripciones y los comentarios de Riera i Sans permiten contextualizar muy atinadamente las condiciones personales (oficio, edad, procedencia...) y las penas impuestas. Tampoco se evita otra realidad: la de la “sodomía heterosexual”,²⁴ que aparece en veintidós procesos. Como muy bien puede deducirse, se trata de una aportación de enorme envergadura, tanto por el volumen de legajos analizados como por la riqueza de las interpretaciones. No conozco una monografía paralela en ninguna otra cultura europea, aunque la bibliografía secundaria no escasee.

Por otra parte, no pueden obviarse las correcciones explícitas e implícitas de Riera i Sans²⁵ a investigaciones de indudable resonancia, como las de John Boswell o Louis Crompton.²⁶ De Boswell recuerda que en su monografía pionera de 1980 afirmaba que la documentación judicial de la Corona de Aragón no ofrecía ningún caso de sodomía, mientras que él constata la existencia de más de una cuarentena de casos; de Crompton confirma no haber consultado las ediciones disponibles desde la década de los setenta del proceso de sodomía contra el conde de Empúries.

23. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 9. Versión en castellano: “el rosario de sufrimientos, persecución y exterminio”.

24. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 98.

25. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 12.

26. John BOSWELL, *Cristianismo, tolerancia social...*, y Louis CROMPTON, *Homosexuality and Civilization...*

Otras publicaciones salen mucho peor paradas: así la crítica contra los análisis de Cristian Berco, autor de un volumen en donde precisamente se introduce en su subtítulo el concepto “masculinidad” a propósito de la sodomía “en la España del Siglo de Oro”.²⁷ La valoración de Riera i Sans no puede ser más diáfana y contundente:

Recentment s'ha publicat un llibre que diu que obre noves línies d'investigació. El seu autor vol fer creure que, durant l'edat moderna, el rol actiu en les unions homosexuals masculines era ben vist i aprovat per la societat, perquè expressava un domini masclista i castrant (?); mentre que els subjectes passius, mudant el rol propi del seu gènere, subvertien el masclisme triomfant; i que els uns i els altres, cercant unions fora del seu cercle, transgredien les jerarquies socials establertes i, molt sovint, la pureza ètnica. Segons aquest autor, la salvaguarda de les jerarquies i el racisme foren els mòbils principals de l'activitat repressora de l'homosexualitat. Dóna per comprovat que l'aparell judicial, mogut exclusivament per aquests valors, perseguia directament els sodomites passius i les unions sexuals interclassistes i interètniques. Creu haver descobert que la màxima agressivitat es dirigia contra els autòctons que es deixaven penetrar per moros i esclaus. La teoria, per més seductora que sigui, és una elucubració desorbitada, típica de professor universitari postmodern. No té suport documental; com a màxim, és una interpretació esbiaixada. La repressió no es movia per defensar els valors que ell indica. Era més realista i pragmàtica. Pretenia castigar un plaer declarat prohibit, obtingut amb el lliure exercici del propi cos, fossin qui fossin els subjectes i els rols que hi prenien.²⁸

Riera i Sans destaca la ausencia de investigaciones a partir del trabajo en los archivos, no sin estupor e ironía, y selecciona aquellos términos que

27. Cristian BERCO, *Jerarquías sexuales, estatus público. Masculinidad, sodomía y sociedad en la España del Siglo de Oro*, Universitat de València, València, 2009.

28. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 574-575. Versión en castellano: “Recientemente se ha publicado un libro que dice que abre nuevas líneas de investigación. Su autor quiere hacer creer que, durante la edad moderna, el rol activo en las uniones homosexuales masculinas estaba bien visto y aprobado por la sociedad, porque expresaba un dominio machista y castrante (?), mientras que los sujetos pasivos, mudando el rol propio de su género, subvertían el machismo triunfante; y que los unos y los otros, buscando uniones fuera de sus círculos, transgredían las jerarquías sociales establecidas y, con mucha frecuencia, la pureza étnica. Según este autor, la salvaguarda de las jerarquías y el racismo fueron los móviles principales de la actividad represora de la homosexualidad. Da por comprobado que el aparato judicial, movido exclusivamente por estos valores, perseguía directamente a los sodomites pasivos y las uniones sexuales interclasistas e interétnicas. Cree haber descubierto que la máxima agresividad se dirigía contra los autóctonos que se dejaban penetrar por moros y esclavos. La teoría, por más seductora que sea, es una elucubración desorbitada, típica de profesor universitario posmoderno. No tiene apoyo documental; como máximo, es una interpretación sesgada. La represión no se movía para defender los valores que indica. Era más realista y pragmática. Pretendía castigar un placer declarado prohibido, obtenido con el libre ejercicio del propio cuerpo, fuesen quienes fuesen los sujetos y el rol que tomaban”.

los documentos manejan con mayor profusión para designar a las víctimas: “fodido”, “sodomita”, “bujarró” y “bardaix”. Describe los discursos teológicos que legitimaron la condena religiosa permanente, especialmente suculentos en la Corona de Aragón, y analiza los ciclos de una represión que cabe entender dentro del ámbito más amplio de combate contra la criminalidad por parte del poder civil, especialmente virulentos a principios del siglo XIV, durante el reinado de Jaume II (1291-1327); a partir de 1464, de la mano de Pere IV, y entre 1596 y 1613. Todo esto fue así a pesar de que en Cataluña nunca se dictara una ley que castigara de manera expresa los actos sodomíticos (con la única excepción de los *Costums de Tortosa* de 1272): la razón deriva de la conformación de un derecho común con un radio de acción más amplio (la *Lex visigotorum* que enlaza, a partir de 1252, con el *Corpus iuris civilis* y al que se suma el derecho canónico) que condenaba a muerte pública en la hoguera, tras el procedimiento judicial criminal ordinario, tanto en tribunales civiles como eclesiásticos diocesanos. Fue solo a partir de 1524 que la Inquisición empezó a perseguir la sodomía.

Quiero detenerme en las noticias del período medieval, en un período que abarca entre 1263 y 1500, pues, aunque sepa que sus resultados no son extrapolables a otras tierras ibéricas, podrían servir para ilustrar mis hipótesis sobre las masculinidades hispánicas medievales. Más allá de la personalidad de Jaume II, quien indujo y condujo personalmente las persecuciones entre 1307 y 1318, o el contexto de guerra civil que puede llegar a explicar la actitud del condestable Pedro de Portugal (rey Pere IV de Aragón y Sicilia entre 1464 y 1466), aquello que resulta más fascinante es la constatación de la pluralidad de masculinidades de los presuntos implicados. Resumiendo no poco la información presentada por Riera i Sans de los procesos (atiende catalanes de nacimiento o procesados en tribunales catalanes), observaremos que, en primer lugar, sus protagonistas se distribuyen tanto en el medio rural como en el urbano; en segundo lugar, sus lugares de nacimiento son tanto ibéricos como foráneos; en tercer lugar, que hay presencia de judíos y de sarracenos (cuatro y seis, respectivamente); en cuarto lugar que, aunque en muy pocos casos sepamos la edad, se deduce muy diversa; en quinto lugar, queda patente la diversidad de oficios (del cocinero al maestro, pasando por el ermitaño, el marinero y el jornalero), así como, por último, la presencia de clérigos y nobles. Resulta interesante apuntar el hecho que solo hasta principios del siglo XV fueron quemados más varones de otros credos y procedencias: “Dins els nou primers condemnats a mort, hi ha tres jueus, un moro i

dos esclaus; i encara dos forasters: un francès i un castellà”.²⁹ Y también resulta muy pertinente el siguiente análisis de los procesos:

No tenen mai en compte que els dos paçoners de l'acte sodomític que denuncien i jutgen podien haver-hi arribat per una atracció mútua i servir-se'n per expressar el seu afecte. No mostren cap interès per saber-ho. Volen veure, tan sols, que han comès un acte criminal contra natura. Els protagonistes dels episodis narrats al capítol cinquè, en canvi, actuen segons uns criteris completament diversos. Els imputats, quan no hi ha hagut violència, solen acceptar sense escarafalls el rol que hi han pres. El sodomita passiu sol prestar-s'hi voluntàriament, no se'n sent humiliat, i no denuncia mai haver estat tractat com una dona. Tampoc no falten els qui confessen que han actuat indiferentment com a actius i com a passius, i són nombrosos els qui intercanvien els rols.³⁰

Soy de la opinión de que las identidades masculinas en el Medioevo no fueron solo sexuales, sino sociales, en el sentido más amplio de la palabra, atendiendo por consiguiente vectores que no derivan exclusivamente de la biología, que confluyen y que se escapan del género entendido de forma marmórea. Así, creo que el mínimo común denominador que serviría para definir la masculinidad en los territorios hispánicos de los últimos siglos medievales sería una construcción cultural tan efectiva como el “pecado nefando”. En efecto, el delito de sodomía podría considerarse la quintaesencia de cuanto no se consideraba masculino, tanto desde un plano religioso como legal, tanto médico como social. ¿Qué pudo vincular a un noble y a un vasallo, a un bautizado y a un infiel, a un niño y a un anciano, a un monje y a un eunuco durante el Medioevo? No los órganos de fecundación, sino la definición a la contra, que sería la esterilidad extrema.

Quizá sea por esta razón que la sodomía haya regresado con nuevos bríos a la investigación académica del Medioevo europeo: desterrado su

29. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 539-540. Versión en castellano: “Entre los nueve primeros condenados a muerte, hay tres judíos, un moro y dos esclavos, así como dos forasteros; un francés y un castellano. Después, predominan los cristianos”.

30. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 572. Versión en castellano: “No tienen nunca en cuenta que los dos participantes en el acto sodomítico que denuncian y juzgan podían haber llegado por una atracción mutua, de la que se sirven para expresar su afecto. No muestran ningún interés por saberlo. Quieren ver, tan solo, que han cometido un acto criminal contra natura. Los protagonistas de los episodios narrados en el capítulo quinto, en cambio, actúan según unos criterios completamente diversos. Los imputados, cuando no ha habido violencia, suelen aceptar sin griterío el rol adoptado. El sodomita pasivo suele prestarse voluntariamente, pues no se siente humillado, y no denuncia nunca haber sido tratado como una mujer. Tampoco faltan quienes confiesan que han actuado indiferentemente como activos y como pasivos, y son numerosos quienes intercambian los roles”.

componente más inefable (que perdura sorprendentemente en el libro de Olsen),³¹ puede servir como vía alternativa para el estudio de las masculinidades: así, por ejemplo, las monografías de Mark D. Jordan, William E. Burgwinkle y Robert Mills, por citar solamente tres aportaciones relevantes para los estudios religiosos, literarios y artísticos, respectivamente.³² Podrá objetarse, con razón, que en principio este pecado no distinguía entre sexos biológicos ni tampoco lo que en la actualidad podría definirse como “orientación sexual”. Es tan cierto como que durante el Medioevo no escasean las referencias escritas sobre la sodomía femenina; este es un territorio en donde no puedo detenerme ahora, pero que han anticipado algunas investigaciones lésbicas y *queer*.³³ Si, a mi juicio, la sodomía constituye el mejor discurso cultural para definir a la contra la masculinidad hispánica medieval no se debe solo a las aportaciones foráneas sobre el tema o sobre realidades ajenas, muy abundantes, sino gracias a investigaciones recientes, como las ya mencionadas.

Me gustaría acabar de la misma manera que empecé, pero ahora citando una reseña menos negativa que la de Frantzen, en este caso sobre la monografía de 2002 de Ruth Mazo Karras, pues me parece igualmente inspiradora:

By taking the key role of *From Boys to Men* as one of providing the beginning of a discussion, rather than its conclusion, perhaps we may be prompted into considering briefly some more of these hard tasks. First, the materials and sources. There is another question, not always addressed by the book, concerning the nature of the evidence: how do people relate to texts that present normative ideas? To what extent and in what ways do they read themselves into the text? [...]. Second, fictions of self-identity. To what extent do the apparent ‘realities’ of social, economic and political power inform the theatre of masculinity (as Karras tends to suggest they do)? [...]. Third, the stability or otherwise of masculinity.³⁴

31. Glenn OLSEN, *Of Sodomites, Effeminate, Hermaphrodites, and Androgynes: Sodomy in the Age of Peter Damian*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2011.

32. Mark JORDAN, *The Invention of Sodomy...; William BURGWINKLE, Sodomy, Masculinity, and Law in Medieval Literature: France and England, 1050-1230*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004; Robert MILLS, *Seeing Sodomy in the Middle Ages*, University of Chicago Press, Chicago, 2015.

33. Véase, por ejemplo, Noreen GIFFNEY, Michelle SAUER; Diane WATT (eds.), *The Lesbian Premodern*, Palgrave MacMillan, New York, 2011.

34. John ARNOLD, “From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe de R. M. Karras”, *Reviews in History*, septiembre 2003, Institute of Historical Research-School of advanced study university of London, <<https://bit.ly/2ILfBU5>>. Consultado: 10 de enero de 2021. Versión en castellano: “Si valoramos el papel clave de *From Boys to Men* en tanto que inicio de una discusión, y no de su conclusión, quizá estaremos en situación de considerar brevemente las duras tareas pendientes. En primer lugar, los materiales y las fuentes. Hay otra cuestión, no siempre contemplada en el libro,

Evidentemente, estas cuestiones resultan de indudable relevancia para quien investigue las masculinidades y las feminidades a partir de textualidades medievales, pues apuntan hacia cuestiones tan importantes como las fuentes de que nos valemos, la naturaleza misma de la escritura y su permanencia, la tradición literaria o lingüística y el contexto cultural, su lectura coetánea y posterior, etc. En todo caso, se trata de un conjunto de condiciones y condicionantes que también deberemos valorar para seguir profundizando en nuestros trabajos consagrados a las identidades de género o a las diferencias y exclusiones sociales del pasado y del presente.

vinculada a la naturaleza de las evidencias: ¿cómo se relaciona la gente con los textos que presentan ideas normativas? ¿Hasta qué punto y de qué maneras se lee a sí misma en el texto? [...] En segundo lugar, las ficciones de la propia identidad. ¿Hasta qué extremo las «realidades» aparentes del poder social, económico y político informan el teatro de la masculinidad (según Karras tiende a sugerir que lo hacen)? [...] En tercer lugar, la estabilidad o inestabilidad de la masculinidad”.

MUJER, SODOMÍA E INQUISICIÓN¹

Las relaciones entre nuestras antepasadas y los tribunales inquisitoriales fueron tan caudalosas como turbulentas. El control de la ortodoxia religiosa en los reinos y los virreinos hispánicos durante la época moderna propició el desarrollo de dinámicas, prácticas y discursos en los que las hijas de Eva no pudieron estar ausentes. Probablemente el universo asociado a la brujería, a la hechicería y a las supersticiones sea uno de los más reconocibles, pues figura entre aquellos más cómodamente asociados al ámbito de la herejía perseguida por la Inquisición: así, el pacto con el diablo o las prácticas de saberes marginados y, por ende, sospechosos de atentar contra principios del dogma. Sin embargo, obviamente, no todas las mujeres denunciadas o denunciantes estuvieron relacionadas con esta esfera. En el presente capítulo ofreceré una aproximación a un ámbito menos transitado en femenino en donde, incluso, algún despistado pensaría que las mujeres forzosamente debieron estar del todo ausentes: los procesos inquisitoriales seguidos por sodomía. A partir de ediciones y estudios recientes, me ha parecido que un acecho como el propuesto puede iluminar cuestiones relativas a las dinámicas del Santo Oficio, al tiempo que ofrecer una perspectiva complementaria a los estudios sobre la mujer, el género y la sexualidad en el espacio ibérico a lo largo de aquellas centurias.¹

Desde la década de los ochenta, la historiografía sobre la Inquisición en los reinos hispánicos se ha visto enriquecida por estudios y monografías

1. Tengamos presente, en todo caso, que pueden establecerse diversos nexos que permiten interrelacionar la brujería y los pecados “contra natura” durante la época medieval y moderna, según aborda Fernanda MOLINA, “La herejización de la sodomía en la sociedad moderna. Consideraciones teológicas y praxis inquisitorial”, *Hispania sacra*, 62 (Madrid, 2010), p. 539-562.

centrados en el “crimen nefando”, de forma paralela al desarrollo de los trabajos académicos sobre el homoerotismo masculino y femenino.² Este interés ha sido especialmente productivo para el espacio jurisdiccional de la Corona de Aragón como consecuencia de la convergencia de sendos factores que conviene destacar: en primer lugar, la circunstancia de que solo fueran los tribunales de Aragón, Cataluña y Valencia aquellos que, en la península ibérica, mantuvieran entre sus funciones la persecución y condena de la sodomía; en segundo lugar, el interés de sus archivos como vía de conocimiento incuestionable de las sexualidades heterodoxas pretéritas. En efecto, aunque la pragmática de los Reyes Católicos de 1497 sobre la sodomía fuese de obligado cumplimiento en todas sus posesiones, su competencia correspondió a tribunales de naturaleza diversa. En Castilla pudo ser adjudicada a jurisdicciones eclesiásticas y seculares, pues “en 1509, el Consejo de la Inquisición, de la Suprema, en Valladolid, decidió no asumir las competencias en esa materia [...], restringiendo su actuación a aquellas causas por delito *contra natura* probadamente heréticas”;³ mientras, en Aragón fue competencia casi exclusiva de la Inquisición, como consecuencia de la pragmática otorgada por el rey Fernando en enero de 1505 a los tribunales de Zaragoza, Barcelona y Valencia, que fue confirmada por el papa Clemente VII en 1524.

Las razones que justificarían esta disparidad entre las coronas de Castilla y Aragón no resultan claras: Jaume Riera i Sans afirmaba que derivaría del hecho de que, a partir de 1500, los inquisidores de esta Corona habrían terminado con el filón de los judaizantes, de manera que, por pura supervivencia e intereses económicos, empezaron a perseguir otras tipologías de delitos ajenos a la herejía (usura, blasfemia, bigamia o sodomía, por ejemplo).⁴ Esta decisión provocaría enfrentamientos con los consejos reales de Barcelona, Valencia y Zaragoza, que exigían su participación en las vistas de las causas, circunstancia que favorecería que las primeras sentencias contra sodomitas fueran tardías: los inquisidores de

2. A lo largo de estas páginas citaré aquellos trabajos que creo mejor han contribuido a su desarrollo, entre los que conviene destacar ahora los más tempranos de Bartolomé BENASSAR, “El modelo sexual: la Inquisición de Aragón y la represión de los pecados abominables”, *Inquisición española. Poder político y control social*, Crítica, Barcelona, 1984, p. 295-320; Rafael CARRASCO, *Inquisición y represión...*; Francisco TOMÁS VALIENTE, “El crimen y pecado *contra natura*”, *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Alianza, Madrid, 1990, p. 33-56; o William MONTER, *Frontiers of Heresy. The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

3. Milagros ÁLVAREZ URCELAY, “Causando gran escandalo e murmuración”. *Sexualidad transgresora y su castigo en Gipuzkoa durante los siglos XVI, XVII y XVIII*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2012, p. 351.

4. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 50-53.

Barcelona pudieron dictar su primera sentencia en 1531, los de Zaragoza en 1541 y los de Valencia en 1572.

Puede deducirse, así, una razón añadida que ha favorecido la preferencia de la investigación sobre la sodomía en la Corona de Aragón en detrimento de los procesos castellanos: gran parte de los casos fueron juzgados por una única institución cuya documentación se custodia en el Archivo Histórico Nacional, mientras que en Castilla no solo los legajos se encuentran mucho más dispersos, sino que parte de ellos ha desaparecido, según constatan explícitamente, por ejemplo, Vázquez García y Moreno Mengíbar.⁵ A pesar de estas adversas circunstancias, diversos investigadores han desarrollado una actividad de indudable valía, como sería el caso de Garza Carvajal para el territorio andaluz, quien constata la existencia de, al menos, ciento setenta y cinco procesos instruidos por los tribunales seculares.⁶

Los delitos “contra natura” englobaban prácticas sexuales variopintas asociadas a la “lujuria” cuya gravedad quedaba reflejada en una escala de pecados/delitos y de penitencias/condenas. Bajo este concepto podían englobarse todos aquellos actos que no tuvieran como fin último la procreación “natural”: desde la masturbación o molicie hasta la zoofilia o bestialismo, pasando por el incesto y el estupro. Sin embargo, a partir del siglo XIV, la sodomía, considerada el peor de estos pecados/delitos, fue paulatinamente asociada a las relaciones eróticas entre hombres o entre mujeres y, más comúnmente, al coito anal (tanto entre varones como entre un hombre y una mujer), según tendrá ocasión de constatarse. No es este el lugar para valorar ni la génesis, ni la trayectoria ni el diverso tratamiento que le asignaron las legislaciones civiles y eclesiásticas, pues se trata de una cuestión ya abundantemente analizada,⁷ que cabe entender como parte de un proceso de amplio calado geográfico: “las autoridades municipales y reales del occidente europeo bajomedieval se embarcaron en una política de moralización de las conductas, basada en la erradicación de los pecados públicos, y ello para la salvación de sus ciudades y reinos de la destrucción divina. Pero en esta lucha no estaban solos,

5. FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA y ANDRÉS MORENO MENGÍBAR, *Poder y prostitución en Sevilla (siglos XIV-XX)*. La Edad Moderna, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1995, p. 179-180.

6. FEDERICO GARZA CARVAJAL, *Quemando mariposas...*, p. 116.

7. Véase la panorámica de MIGUEL ÁNGEL CHAMOCHO CANTUDO, *Sodomía...*

pues la Iglesia, a través de las constituciones sinodales, también incidía sobre esta cuestión”.⁸

Puede avanzarse un dato muy significativo: a tenor de la documentación exhumada, ninguno de los tres tribunales del Santo Oficio en la Corona de Aragón juzgó caso alguno de relaciones sodomíticas entre mujeres. Esta constatación no equivale, por supuesto, a admitir la inexistencia de prácticas femeninas “contra natura” durante los siglos que contemplamos. Un problema básico radica en la consideración de la entidad misma de la sodomía femenina:

La visión polisémica de los moralistas de la sodomía y su multiplicidad de significantes significaba que, en la retórica de los moralistas, tanto el hombre como la mujer podían cometer sodomía. Sin embargo, “aunque un crimen”, muchos moralistas consideraron la sodomía entre mujeres como “no auténtica, imperfecta, desprovista de semen desperdiciado o dispersado” y los tribunales por lo general delegaban estos casos y sus sentencias a los obispos locales.⁹

La consideración o desconsideración de la sodomía femenina no fue uniforme a lo largo de estas centurias. M.^a Helena Sánchez Ortega aduce el texto de un teólogo del Santo Oficio, quien consideraba que la sodomía femenina sería un crimen de naturaleza inferior al de la sodomía entre varones.¹⁰ Y es que el análisis de obras de teólogos, científicos y juristas de la época medieval y sobre todo de los siglos XVI y XVII confirmaría que muchos textos de raigambre tomista le negaban cualquier tipo de entidad: “estos autores preferían hablar de deleitaciones venéreas, molicies o tocamientos impúdicos pero, bajo ningún punto de vista, se consideraba sodomía”.¹¹ Entre ellos se encontraría Gregorio López, uno de los juristas más influyentes de nuestro Renacimiento, que deducía que la pena contra estas mujeres debía ser mucho menor que la impuesta a los varones, siempre que no mediara el uso de algún instrumento que emulara el miembro masculino. Sin embargo, otros tratadistas de la misma época fueron mucho más estrictos y etiquetaban de sodomíticas las relaciones sexuales femeninas aun cuando no mediara artefacto alguno. Lo cierto, en todo caso, es que tales “posiciones ambiguas y dudosas en

8. Iñaki BAZÁN, “La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval”, *En la España medieval*, 30 (Madrid, 2007), p. 447.

9. Federico GARZA CARVAJAL, *Quemando mariposas...*, p. 84-85.

10. M.^a Helena SÁNCHEZ ORTEGA, *La mujer y la sexualidad...*, p. 33.

11. Fernanda MOLINA, “*Femina cum femina...*”, p. 172.

torno al fenómeno de la sodomía femenina expresaba, por un lado, la naturaleza de un problema que se juzgaba como de «difícil tratamiento». La visión «formalista» de algunos teólogos, juristas y médicos impedía siquiera imaginar la posibilidad de que dos mujeres pudieran cohabitar sexualmente sin la asistencia de un miembro viril aunque, mal no sea, de vidrio o madera”.¹² No debe extrañarnos, ante tamaña confusión conceptual entre quienes detentaban el saber y el poder, que una sencilla mujer de Tárrega, en la actual provincia de Lérida, a la altura de 1583, asegurase a una beata que “subiendo una muger encima de otra haciendo como si estuviera un hombre encima de una muger, teniendo cópula carnal con ella, que no era pecado”.¹³

Bromas aparte, el problema añadido al que nos enfrentamos es que todavía no han sido estudiados exhaustivamente todos los archivos: fue en el año 2012 cuando Federico Garza Carvajal publicó su edición del proceso de “las cañitas”, uno de los testimonios más interesantes e indispensables para el estudio del “lesbianismo” en la Europa de los siglos XVI y XVII, prácticamente ignorado.¹⁴ En este libro se transcribe y analiza la documentación en las audiencias reales de Valladolid y Salamanca, entre 1601 y 1606, contra Inés de Santa Cruz y Catalina Ledesma, quienes trataban “carnalmente la una con la otra como hombre y mujer poniéndose esta confesante debajo de la dicha Inés y la dicha Inés encima y desaguando la dicha Inés la simiente en la natura de esta confesante y estándose besando y abrazando y diciéndose palabras amorosas como hombre y mujer y que esto había sido en todas las veces treinta poco más o menos veces”.¹⁵ Se trata de un documento fundamental que me remite a un trabajo de Helmut Puff en donde este investigador reflexionaba sobre la posibilidad de que “the knowledge of lesbianism available in medieval and early modern Europe was more shared, more diverse, and more dissolute than frequently acknowledged in the relevant literature”.¹⁶

12. Fernanda MOLINA, “*Femina cum femina...*”, p. 176.

13. Jaime RIERA I SANS, *Sodomites catalans...*, p. 570.

14. Federico GARZA CARVAJAL, *Las Cañitas...* Su importancia, a mi juicio, es comparable a la del estudio y edición de Judith BROWN (*Immodest Acts...*), que generó una notable repercusión a fines de la década de los ochenta.

15. Federico GARZA CARVAJAL, *Las Cañitas...*, p. 110. La documentación se encuentra en el Archivo General de Simancas, Cámara de Castilla n.º 2557, legajo 9 y es una copia de 142 folios fechada en 1616. La cita aparece en el f. 7r.

16. Helmut PUFF, “Toward a Philology of the Premodern Lesbian”, *The Lesbian Premodern...*, p. 145-157. Versión en castellano: “el conocimiento sobre lesbianismo disponible en la Europa medieval y de la primera modernidad fue más compartido, más diverso, y más disoluto de lo que frecuentemente se ha reconocido en la bibliografía relevante”. El proceso de “las cañitas” ha sido analizado más recientemente

Pero es que ya un siglo antes —en fecha tan temprana como 1503—, se produjo el juicio celebrado ante el alcalde de San Sebastián contra Catalina de Belunce y Maricho de Oyarzun, cuyo contenido retrataba unas prácticas eróticas muy similares a las que acabo de citar,¹⁷ como parecidos se antojan los talantes masculinos de algunas mujeres en la cárcel de Sevilla hacia la última década del siglo XVI.¹⁸ De San Sebastián a Sevilla, pasando por Valladolid y Salamanca, entre otras ciudades de la Corona de Castilla, conservamos testimonios que reflejan cómo los tribunales civiles se enfrentaron a una realidad que incomodaba mucho menos que la sodomía masculina —y que acabaría siendo perdonada en no pocas ocasiones, tras la oportuna revisión, de manera que en varios casos las penas de prisión o de destierro no acabaron cumpliéndose al completo, tal como refleja el proceso a “las cañitas”, sin ir más lejos—.¹⁹

No disponemos de excesiva documentación debidamente editada, aunque no podamos olvidarla: “Los Tribunales Supremos de Sevilla y Granada instruyeron varios casos. Sentenciaron a «varias mujeres» acusadas de sodomía a azotes, exiliaron a un hombre por sodomizarse a sí mismo con un cabo, enviaron a otro a «los escalones y la cuerda» [el patíbulo] y quemaron a sesenta y cinco sodomitas entre 1578 y 1616”.²⁰ No se trata, evidentemente, de azuzar el “mito de la impunidad lésbica”, del que hablaba Louis Crompton, pues la ley podía ser aplicable a hombres y a

por Fernanda Molina, “Juego de artificios. Prácticas jurídicas y estrategias judiciales frente al fenómeno de la sodomía en la España moderna”, *Prohistoria*, 24 (Rosario, 2015), p. 43-68.

17. “usavan en uno commo onbre e muger, echávanse ençima desnudas e retoçándose e besándose e cavalgándose la una a la otra e la otra a la otra, subyéndose ençima de sus vyentres desnudas, pasando e fasyendo avtos que onbre con muger deverían faser carnalmente”, Cristina SEGURA, “Catalina de Belunçe. Una mujer apela a la justicia de los Reyes Católicos”, *Mujer, marginación y violencia entre la Edad Media y los tiempos modernos*, Ricardo CÓRDOBA DE LA LLAVE (ed.), Universidad de Córdoba, Córdoba, 2006, p. 127-147.

18. De acuerdo con el testimonio de un religioso en la Cárcel Real de Sevilla, recogido por Garza Carvajal (*Las Cañitas...*, p. 53), “algunas mujeres se habían convertido en gallos con la ayuda de un baldrés o un instrumento fabricado con el pellejo curtido de una oveja y moldeado en forma de la natura de un hombre que después se ataban con cintas y se lo ponían”. Quienes fueron descubiertas recibieron “doscientos latigazos y el tribunal [civil] las desterraba a perpetuidad del Reino”.

19. La resolución final del caso de Catalina de Belunce fue insólita: “Catalina apeló esta sentencia ante el tribunal de la Chancillería de Valladolid, solicitando que la declarasen inocente y le restituyesen su honra y buena fama, y así se lo concedió el alto tribunal castellano en 21 de julio de 1503, en atención a que no había pruebas, pues la acusación sólo había presentado un testigo, por lo que el delito del que se le imputaba no era de *fama pública*. Además —cosa nada habitual en la justicia de la época— el alcalde de San Sebastián que iniciara los autos acabó siendo condenado a pagar 11.552 maravedíes para costas e indemnización a Catalina, por haber sido sometida a tormento”, Milagros Álvarez Urcelay, “*Causando gran escándalo...*”, p. 368).

20. Federico GARZA CARVAJAL, *Quemando mariposas...*, p. 118. No conservamos más información sobre los procesos contra esas “varias mujeres” que se citan. Para Sevilla, véase también Mary Elizabeth PERRY, *Gender and Disorder in Early Modern Seville*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

mujeres por igual.²¹ Sin ir más lejos —y sin contradicción con cuanto acabo de exponer—, puede citarse el caso de dos ajusticiadas en la Sevilla de 1489: “ahorcaron de rollo en la plaza de San Francisco a dos mujeres, que se llamaban la una Marina de Ávila e la otra Catalina de Baena, porque dormían carnalmente con otras mujeres como hombre”.²²

Cabría valorar en todo caso, a la luz de los escasos datos de que disponemos, si la ausencia de procesos inquisitoriales contra mujeres sodomitas estaría reflejando una mirada muy concreta, que proyectaría a su vez un “complejo falocentrista”:

En ninguno de los tres tribunales inquisitoriales que persiguieron la sodomía aparece un solo caso de mujer homosexual. Pero ciertos papeles —alegaciones fiscales, cartas o consultas—, muestran que denuncias sí las hubo. A una consulta enviada por el tribunal de Zaragoza el 20 de mayo de 1560, contestó la Suprema el 1º de junio siguiente “que no se conociese de unas causas de mujeres que sin instrumento tenían molicies una con otra”. Cabe pensar pues, que a pesar de la severidad de los textos legales, el Santo Oficio, y parece que también los jueces seculares, consideraron con indulgencia esta forma de sexualidad estrictamente femenina, más difusa, menos subversiva y socialmente amenazadora que su equivalente masculino.²³

Esta mirada “falocentrista” muy bien podría conectarse con la que brindan tantos textos literarios medievales y áureos,²⁴ cuyo tono jocoso sugiere un ajuste de cuentas masculino al tiempo que transmitiría la ansiosa certeza de una superioridad física, moral e intelectual, que para nosotros constituiría un “complejo” inverso, pero que para la inmensa mayoría de los varones de aquellas centurias formaba parte del mismo

21. Louis CROMPTON, “The Myth of Lesbian Impunity”.

22. Iñaki BAZÁN, “Mujeres, delincuencia y justicia penal en la Europa medieval. Una aproximación interpretativa”, *Mujer, marginación y violencia...*, p. 65. La modalidad de ahorcamiento de rollo procedía del ordenamiento alfonsí: “Las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo, o sodomía, eran un delito de extrema gravedad y las mujeres que incurrieron en ellas fueron condenadas a morir en la horca, pero colgadas por los pies, siguiendo en este punto la tradición jurídica establecida en el Fuero Real [lib. IV, tít. IX, l.II] por Alfonso X el Sabio” (p. 65).

23. Rafael CARRASCO, *Inquisición y represión...*, p. 35-36.

24. A modo de ejemplo, véanse los textos medievales analizados por Eukene LACARRA LANZ, “El consolador y la sexualidad femenina en una cantiga de Fernand d’Esquyo”, *Canzonieri iberici. I.*, Patrizia BOTTA, Carmen PARRILLA, Ignacio PÉREZ PASCUAL (eds.), Università di Padova - Universidade da Coruña - Toxosoutos, A Coruña, 2001, p. 149-162; y “Representaciones de homoerotismo femenino en algunos textos literarios medievales”, *Estudios Humanísticos: Filología*, 32 (León, 2010), p. 81-103. Rafael CARRASCO (*Inquisición y represión...*, p. 35) remitía a dos poemas de temática homoerótica femenina en la antología de Pierre ALZIEU, Robert JAMMES e Yvan LISSORGUES, *Poesía erótica del Siglo de Oro*, Crítica, Barcelona, 1984, p. 46-47 y 110-111, que muy bien pueden enlazarse con los que analizaré en otro capítulo a propósito de la representación de la masturbación en la lírica popular castellana de los siglos XVI y XVII.

discurso “natural” que condenaba todo tipo de minorías (religiosas, étnicas, sociales...) y que sustentaba un modelo unívoco o bipolar de masculinidad —y de feminidad—. En cualquier caso, resulta indispensable constatar que “entre 1540 y 1776 al menos 626 hombres fueron juzgados por sodomía homosexual”²⁵ en los tribunales inquisitoriales.²⁶

Conviene recordar que de algunos procesos conservamos escasos datos: por ejemplo, no sabemos apenas nada del iniciado contra Eulàlia Cogullada, sustanciado por el tribunal de la Inquisición de Barcelona, más allá de un “De fe. Contra Eulaliam Cogullada, crimine sodomie. Año 1531”.²⁷ Podemos hacer cábalas sobre su contenido o, simplemente, pensar que podría parecerse al de María Caminades, ocurrido ciento treinta años más tarde. El proceso contra esta mujer aparece vinculado al de Agustín Pérez de Vera, presbítero de la ermita de la Virgen del Bosque, cerca de Sant Cugat del Vallès, quien confesó en 1661 que “haviendo estado amanzebado por espacio de ocho años, en esta ziudad, con una muger llamada María Caminadas, que vivía en la calle de San Francisco de Paula, y que con esta, en el discurso de dicho tiempo, había tenido dos o tres actos carnales por la parte póstera; y declaró haver tenido otro acto sodomítico consumado con la susodicha”.²⁸ En 1661 debió abrirse, por consiguiente, la siguiente causa:

25. Cristian BERCO, *Jerarquías sexuales...*, p. 100.

26. La cuantificación resulta materia especialmente dispar, pues según Garza Carvajal (*Quemando mariposas...*, p. 118), los tres tribunales del Santo Oficio en la Corona de Aragón persiguieron “a 1.623 sodomitas entre 1540 y 1700”. Riera i Sans (*Sodomites catalans...*, p. 524-525) es el investigador que critica más negativamente el baile y abuso de cifras y estadísticas: “Els sodomites relaxats pel tribunal inquisitorial de Barcelona, per exemple, segons Rafael Carrasco foren dos; segons Juan Blázquez foren quatre; segons William Monter foren vint, i segons Cristian Berco, cinc. És evident que almenys tres addictes a les estadístiques han comptat malament o amb criteris dispers. [...] No falten estudiosos que estableixen comparacions entre els tres tribunals inquisitorials de la Corona d’Aragó que s’ocuparen de castigar la sodomia. Fingeixen que disposen de la documentació completa de tots, cosa que és molt allunyada de la realitat. [...] Val a dir que, en la matèria que ara estudiem, les estadístiques es poden acceptar, i fins són útils, quan es limiten a computar el que dóna de sí la documentació recuperada. Cal rebutjar-les quan es prenen, subliminalment, com absolutes, i es treballa en percentatges. No s’hi val a perdre de vista que la base per al còmput és parcial”. Versión en castellano: “Los sodomitas relajados por el tribunal inquisitorial de Barcelona, por ejemplo, según Rafael Carrasco fueron dos; según Juan Blázquez fueron cuatro; según William Monter fueron veinte, y según Cristian Berco, cinco. Es evidente que al menos tres adictos a las estadísticas han contado mal o con criterios dispares. [...]. No faltan estudiosos que establecen comparaciones entre los tres tribunales inquisitoriales de la Corona de Aragón que se ocuparon de castigar la sodomía. Fingen que disponen de la documentación completa de todos, algo muy alejado de la realidad. [...] Hay que decir que, en la materia que ahora estudiamos, las estadísticas se pueden aceptar, y hasta son útiles, cuando se limitan a computar lo que da de sí la documentación recuperada. Hay que rechazarlas cuando se toman, subliminalmente, como absolutas, y se trabaja en porcentajes. No vale perder de vista que la base para el cómputo es parcial”.

27. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 181, n.º 50. AHN, Inquisición, legajo 2158.

28. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 436, n.º 218.

María Caminadas, viuda, vecina desta ciudad. Un reo se delató de haver cometido actos sodomíticos con esta rea, y algunos a ruego suyo; por que en 5 de marzo fue mandado prender *custodiae causa* y puesta en cárceles secretas, que en dicho día se executó. En ocho del dicho se hizo inspección por dos cirujanos deste Santo Oficio de la parte prepóstera desta rea, y declararon que en dicho óculo prepóstero no havia vestigio alguno por donde se conociese hubiese entrado en él miembro viril violentamente, y que de su naturaleza era capaz para poder entrar. En 23 de mayo de dicho año, haviéndose mandado poner en libertad al *socius criminis* de esta rea, fué despachada también, por no haver más ynformación ni haver hallado medios para hacerla. Y se executó.²⁹

En su monografía sobre los procesos de sodomía en los tres tribunales inquisitoriales de la Corona de Aragón que los centralizaron, Rocío Rodríguez dedicaba un breve capítulo a la presencia femenina y distinguía entre los nueve casos en donde los imputados justificaron su acción confesando que creyeron, entre sueños, que estaban durmiendo con una mujer y los veintiséis casos en donde la presencia femenina fue real.³⁰ Conviene reparar que los primeros muestran muy claramente que el Santo Oficio poco aceptaba esta modalidad de pesadilla, pues, por ejemplo, en la Barcelona de 1578 un joven de 22 años fue condenado a galeras de por vida:

Antonio Joan Tobigas alias Galeazo, calcetero, natural del lugar de Vernet de Conflent, obispado de Elna, residente en Barcelona, de hedad de veinte y dos años, preso porque un muchacho de diez o onze años dixo a ciertas personas quel dicho Antonio Joan Tobigas havia tenido cuenta con él, las quales le denunciaron en este Sancto Oficio; y examinado el muchacho, dixo ser verdad que diez o doze vezes havia cometido con él el peccado y crimen nephando de sodomía. Començó a confessar, en la primera audiencia que con él se tuvo, que deziendo que tenía pessado el sueño, y como estaba acostumbrado de dormir con una muger, le dezían otros compañeros suyos que, entre sueños, hechava las piernas encima al dicho

29. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 438, n.º 220. AHN, Inquisición, libro 734, ff. 413v-413r. Riera i Sans incluye una tercera y última mujer en su corpus: "El día 3 d'agost de 1730, el tribunal de la Inquisició de Barcelona remetia al Consell Suprem la sumària, en set fulls, contra Victòria Roca, veïna de Barcelona, muller d'Antoni Roca, soldat del regiment d'infanteria de Barcelona, «por delitos de sodomía». La causa ja estava votada, però n'ignorem les circumstàncies". Versión en castellano: "El día 3 de agosto de 1730, el tribunal de la Inquisición de Barcelona remitía al Consejo Supremo la sumaria, en siete hojas, contra Victoria Roca, vecina de Barcelona, mujer de Antoni Roca, soldado del regimiento de infantería de Barcelona, «por delitos de sodomía». La causa ya estaba votada, pero ignoramos las circunstancias" (Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 463, n.º 248; AHN, Inquisición, legajo 2162).

30. Rocío RODRÍGUEZ, *Sodomía e Inquisición...*, p. 217-224.

muchacho. Negó lo demás, hasta la segunda audiencia, que confessó que cometió con él el dicho crimen hasta cinco o seis veces, estando despierto y en su juicio. Ratificose en su confesión, con asistencia de su curador. Y hecho su proceso, se votó aquí en discordia, y V. Sas. mandaron que se le diesen cient açotes y fuesse hechado a galeras, al remo, sin sueldo, perpetuamente. Hízose assí.³¹

Otros varones sodomitas fueron desterrados durante un período que oscilaría entre cinco y diez años o destinados a galeras entre tres y diez años. De acuerdo con Rodríguez, los nueve casos se distribuyeron de la manera siguiente: dos en Barcelona, uno en Valencia y seis en Zaragoza.³²

Los archivos de los tribunales inquisitoriales ofrecen diversos procesos de “sodomía imperfecta”. Solía entenderse como tal aquella entre un hombre y una mujer: “la conducta punible no se realizaba manteniendo relaciones sexuales con personas del mismo sexo, sino con personas de diferente sexo, hombre y mujer, pero por el mismo vaso, el no debido, *extra vas naturale*, el que no está creado para la procreación, incluso dentro del matrimonio”.³³ Según Rodríguez, se abrieron tres procesos en Barcelona, cuatro en Valencia y diecinueve en Zaragoza. La documentación editada no nos permite calibrar el estatuto social ni la edad de las mujeres, pero la mayoría de los procesos fueron iniciados por la denuncia de las esposas: dos casos en Barcelona, tres en Valencia y trece en Zaragoza.³⁴ El porcentaje resulta sorprendentemente elevado, teniendo en cuenta que las penas podían ser graves, incluidas las galeras: cinco años (un caso en Zaragoza, en 1621,³⁵ y otro en Valencia, en 1688³⁶), seis años (un caso en Zارا-

31. Este caso es transcrito por Jaume RIERA SANS (*Sodomites catalans...*, p. 203-204, n.º 77), como todos los textos citados por extenso en adelante. AHN, Inquisición, libro 730, ff. 288v-289r.

32. Rocío RODRÍGUEZ, *Sodomía e Inquisición...*, p. 217-219.

33. Miguel Ángel CHAMOCHO CANTUDO, *Sodomía...*, p. 156.

34. Rocío RODRÍGUEZ, *Sodomía e Inquisición...*, p. 219-224.

35. “En 1621, se presentó una mujer a confesar que su marido había intentado conocerla carnalmente por detrás, hacía tres años sin conseguirlo. El mismo día se presentó su marido, un herrero, de 36 años, y confesó lo mismo, diciendo que habían decidido declararlo al oír el edicto de fe. Fue condenado a *Cinco años de galeras – 100 azotes – Desterrado ocho años – Pagar las costas*” (AHN, Inquisición, libro 991, ff. 553v, 498r). Véase: Rocío RODRÍGUEZ, *Sodomía e Inquisición...*, p. 223.

36. “En 1688, un guarda, de 25 años, fue acusado de haber forzado por detrás a su mujer. Dijo haber sido engañado por el demonio 4-5 veces, no sabía que era pecado, y estaba borracho. *200 azotes, públicamente – Desterrado de Valencia y Madrid, ocho leguas, durante 10 años – De ellos, cinco en galeras*” (AHN, Inquisición, libro 944, f. 255r). Véase: Rocío RODRÍGUEZ, *Sodomía e Inquisición...*, p. 221.

goza en 1592³⁷), ocho años (un caso en Zaragoza en 1611³⁸), diez años (dos casos en Zaragoza, en 1594³⁹ y 1625⁴⁰), pero también galeras perpetuas (un caso en Barcelona, en 1578⁴¹), e incluso la muerte en la hoguera (un caso en Zaragoza, en 1619⁴²). No se observa uniformidad en la aplicación de la pena, pues mientras algunos condenados a galeras habían consumado el acto en varias ocasiones e incluso con varias mujeres, el único “relajado” solo lo logró en una ocasión. Llama también la atención el origen, pues varios de los condenados eran esposos procedentes de tierras francesas.⁴³ Igualmente hay casos en donde la reincidencia resulta sorprendente.⁴⁴

37. “En 1592, un francés, de más de 20 años, fue testificado de haberlo hecho con su mujer, por detrás. Dijo que lo hizo porque antes no había conocido a ninguna mujer. Puesto a tormento, confesó que lo hizo con una mula y una yegua. *Relajar*. Consultado con V.S. mandó *Se lea la sentencia en la sala – Desterrado, seis años, cumplidos en galeras*” (AHN, Inquisición, libro 989, f. 620r). Véase: Rocío RODRÍGUEZ, *Sodomía e Inquisición...*, p. 221.

38. “En 1611, un gascón, de 23 años, fue testificado por su mujer de haberlo hecho por detrás tres veces, con ella. Confesó una; mantuvo esa confesión. *Repndido gravemente en la sala – 100 azotes – Ocho años de galeras – Pagar las costas*” (AHN, Inquisición, libro 991, f. 144v). Véase: Rocío RODRÍGUEZ, *Sodomía e Inquisición...*, p. 222.

39. “En 1594, un hombre de 32 años, fue testificado por su mujer de haber cometido con ella pecado nefando dos veces y, otras, atentados, aunque no consintió. Un clérigo de misa con quien habló su mujer testificó que el reo le dijo haber sido tentado por el demonio. *Repndido en la sala – 100 azotes – Galeras, 10 años*” (AHN, Inquisición, libro 989, f. 709r). Véase: Rocío RODRÍGUEZ, *Sodomía e Inquisición...*, p. 222.

40. “En 1625, un trabajador del campo, de 35 años, fue testificado por su mujer de cometer el pecado contra natura cuatro veces, golpeándola para que consintiese y de otros actos. Con otra mujer lo hizo seis veces, a la fuerza. Dijo que todo era falso testimonio. Enfermó y fue llevado a la cárcel de los familiares del Santo Oficio. Volvió a las cárceles secretas y, en *tormento moderado*, confesó dos veces por detrás y seis en la boca. Luego lo revocó. En el momento de lo relatado tenía 25 años. *200 azotes – 10 años de galeras – Seguidos de destierro, perpetuo – Pagó las costas*” (AHN, Inquisición, libro 991, ff. 832v, 881r). Véase: Rocío RODRÍGUEZ, *Sodomía e Inquisición...*, p. 222.

41. “En 1578, un francés tuvo relación sodomítica con su mujer, en tres ocasiones, forzándola y amenazándola con matarla, si no accedía; al negarse la golpeó. *Salir en auto de fe – 200 azotes – Galeras, perpetuas*” (AHN, Inquisición, libro 730, f. 306r). Véase: Rocío RODRÍGUEZ, *Sodomía e Inquisición...*, p. 220.

42. “En 1619, un esterero, de 44 años, fue testificado de que intentó hacerlo por detrás con su mujer, amenazándola, consiguiéndolo una vez golpeándola. El reo dijo que ella se lo había pedido, pero los que testificaron corroboraron la declaración de la esposa. *Relajado*” (AHN, Inquisición, libro 991, f. 465r). Véase: Rocío RODRÍGUEZ, *Sodomía e Inquisición...*, p. 223.

43. Jaume RIERA SANS (*Sodomites catalans...*, p. 525-529) analiza el origen geográfico de las personas denunciadas y destaca la presencia de franceses e italianos. Sus conclusiones difieren de las de Berco (*Jerarquías sexuales...*, p. 141-167), quien subraya que “los hombres extranjeros en las sociedades de la Edad Moderna eran susceptibles de acusaciones de sodomía específicamente por su naturaleza de forasteros en la comunidad” (p. 153).

44. “En la villa de Cambriles se denunció [en 1571] Antonio Plazent, francés o gascón, texedor de lino, vezino de Riudecanyes, arzobispado de Tarragona, porque muchas y diversas veces había conocido contra su voluntad, contra natura, a su mujer Cathalina Plazent, comettiendo diversos auctos neffandos de sodomía, lo qual denunció a la justicia seglar. Y preso, negó, diciendo que se lo llebantaba su muger por mala voluntad que le tenía. Y suelto, bolbió a cometer otras veces el mismo pecado con la dicha su muger, contra su voluntad” (Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 193, n.º 73.2; AHN, Inquisición, legajo 1592, n.º 13).

El estudio y edición de Jaume Riera i Sans, centrado en aquellas causas en las que los denunciados eran catalanes o residían en el Principado entre los siglos XIII al XVIII, según ya fuera señalado, brinda transcripciones que resultan especialmente valiosas para el presente trabajo, pues recopila un total de veintidós, entre 1495 y 1732. Así, por ejemplo, el caso ya citado del francés condenado a galeras perpetuas en 1578 por el Santo Oficio, tras la denuncia de su mujer, muestra las diferencias de opinión entre los inquisidores y los jueces seculares del Consejo Real, pues estos últimos votaron a favor de que fuese quemado. En este sentido, cabría desmentir el mito de la ortodoxia inquisitorial frente a los tribunales seculares: ya a la altura de 1495, un tal Domingo Llobet fue condenado a la horca y después a ser quemado por el Consejo Real de Barcelona, al ser acusado de alcahuetería y de sodomía con su esposa.⁴⁵ En la Barcelona de 1532, Jaume Pedrosa fue condenado a la hoguera por el tribunal de la Inquisición por el delito de sodomía con diversas mujeres; el Consejo Real le aumentó la pena, ya que no solo dictaminó que fuese ahorcado y ahogado, sino que su cadáver fuera quemado y convertido en ceniza.⁴⁶

También resulta interesante que el tribunal inquisitorial de Barcelona atendiera circunstancias que favorecían la sospecha de una falsa denuncia. La absolución de un caso en 1575 en la Ciudad Condal nos pone sobre una pista que convendría no desdeñar para ponderar los casos matrimoniales anteriormente citados:

Joan Antonio de la Piedra, panadero, vezino y natural de la villa de Perpiñán, obispado de Elna, de edad de treinta y dos años, preso porque su propia muger testificó que había cometido con ella dos veces el peccado nephando. Estando preso por el comissario, y con fiança de quinientos ducados de cárcel segura, se salió de la cárcel. Y executadas sus fianças, a cavo de algunos meses se presentó ante V. S^a, y nos le remitió para que le hiziésemos justicia. Siempre perseveró negativo, deziendo ser testimonio que su muger le levantava. Careados, ella se afirmó en lo que tenía dicho. Abonose. Provó su muger ser adúltera, quererle mal, y otras circunstancias, con que pareció constar de su inocencia; y por algunas variaciones y contrariedades de su muger, fué absuelto.⁴⁷

45. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 178, n.º 42. Archivo de la Corona de Aragón, Real Audiencia, conclusiones criminales, vol. 3, ff. 60r-v.

46. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 181-182, n.º 51. AHN, Inquisición, legajo 1595/1, fechado el 18 de diciembre de 1574.

47. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 199, n.º 76.3. AHN, Inquisición, libro 730, ff. 280v-281v.

Resulta aconsejable la prudencia ante casos como este, al menos para valorar si algunas de estas denuncias no estarían formuladas al calor de una serie de circunstancias ajenas al delito de la sodomía imperfecta y más cercanas a un divorcio imposible. Nada más humano. Carrasco señalaba que entre las causas de denuncia de relaciones sodomíticas entre varones ante el tribunal de Valencia figuraban el resentimiento, los celos y los problemas económicos,⁴⁸ de manera que bien podría apuntarse un flanco social complementario.⁴⁹

Sabemos muy poco —ni tan siquiera el nombre— de la esposa del francés Jacques Font, pero el resumen del proceso que siguió a su denuncia, en 1578, parece sugerir mucho sobre su desesperación o resentimiento ante el Santo Oficio barcelonés:

Testificó su mujer, que es de veinte años, que su marido no la dexava hir a missa las fiestas; y una le dixo que no fuesse, que todos los que yvan eran marranos. Y que así por esto, como porque jamás le ha visto oyr missa ni santiguarse, ni dezir oraciones, ni las sabe, sospecha que es luterano; y también porque no haze reberencia a las cruces y ymágenes, y quiere mal a los clérigos, y ha tres años que no se confessa; y que en tres años que con él está casada, solas tres vezes la ha conosido por el baso natural, y todas las demás, que an sido muchas, cometió con ella el pecado nefando de sodomía, contra su voluntad della. Tuvo otro testigo, barón y mayor, que dize haverle oýdo que dezía a su muger, un domingo, siendo ya muy tarde, que no fuesse a missa, que los marranos yban a ella. Con esta información fue presso. Y en todas las audiencias que con él se tubieron negó la testificación, diciendo que su muger le acusava por

48. Rafael CARRASCO, *Inquisición y represión...*, p. 97.

49. Digo “social”, pero quizá fuera más acertado “estamental” en muchos casos, teniendo en cuenta cuanto señala RIERA I SANS (*Sodomites catalans...*, p. 520-521), cuando analiza los datos de los procesos que edita: “no hem de caure en l’error d’imaginar que els subjectes inculpats de sodomia eren iguals davant la llei. Segons han demostrat els sexòlegs, la naturalesa ha repartit les quotes d’inclinació homofílica, equitativament, entre tots els components de la societat. El dret positiu, en canvi, ha tendit sempre a privilegiar estaments, també davant les lleis penals. Clergues, nobles i plebeus estaven sota jurisdiccions diferents, i els jutges no empraven el mateix raser de justícia per als uns i per als altres. Els inquisidors de Barcelona van deixar en suspens les denúncies contra el bisbe d’Elna, per sodomia, rebudes l’any 1596, i l’any 1600 les rebudes contra un diputat del braç reial resident a Perpinyà”. Versión en castellano: “no debemos caer en el error de imaginar que los sujetos inculpados de sodomía eran iguales ante la ley. Según han demostrado los sexólogos, la naturaleza ha repartido las cuotas de inclinación homofílica, equitativamente, entre todos los componentes de la sociedad. El derecho positivo, en cambio, ha tendido siempre a privilegiar estamentos, también ante las leyes penales. Clérigos, nobles y plebeyos estaban bajo jurisdicciones diferentes, y los jueces no empleaban el mismo rasero de justicia para unos y para los otros. Los inquisidores de Barcelona dejaron en suspenso las denuncias contra el obispo de Elna, por sodomía, recibidas en 1596, y en 1600 las recibidas contra un diputado del brazo real residente en Perpiñán”. Sobre el proceso contra el obispo de Elna trataré más adelante.

poder vivir libremente. Y en la primera audiencia dixo las oraciones. En las defensas provó ser su mujer perdida, y que por mala mujer la habían echado de dos lugares. Abonose y provó averse confessado al tiempo que es obligado. Fue absuelto de la instancia.⁵⁰

La importancia de una investigación como la de Rocío Rodríguez nunca será suficientemente alabada, como tampoco la de Jaume Riera i Sans, ya que, por ejemplo, las transcripciones y análisis de este permiten observar situaciones que, en ocasiones, pueden obviarse. Sería el caso de Álvaro Cadena, un granadino renegado, condenado por apóstata involuntario, que en el auto general de fe en la Barcelona de 1578 confesó que cuando vivía en tierras del norte de África “cometió el crimen de sodomía con muchos moros y moras, y traxo cautivo un mochacho, del qual se servía de berdax y paciente”.⁵¹ O el de Joan Carbonell, clérigo presbítero, quien en una visita inquisitorial en el obispado de Vic, en 1590, declaró espontáneamente sus prácticas sodomíticas fallidas con una viuda,⁵² pero contra quien no se abrió causa formal. La esfera eclesiástica ofrece curiosidades de toda suerte: en la visita de un inquisidor por diversas diócesis catalanas en 1594, “María Pedrera, natural francesa residente en el lugar de Botarel, fue testificada con dos testigos que le oyeron decir que un clérigo ya difuncto, de quien ella había parido, había cometido con ella el delicto nefando con todo effecto por fuerza”.⁵³

El mismo inquisidor en un viaje posterior, en 1597, constataría una diferente trama:

Fray Seraphín, del orden de la Merced, organista en la seu de Tarragona, testificado por un testigo muger que cometió con ella el delicto de sodomía poniéndole parte de su miembro dentro del sieso; otro testigo, fraile novicio, de desiocho años, que le solicitó y procuró cometer el dicho delicto con él muchas vezes, y que le hechava simiente humana entre las nalgas y piernas, porque él no consentió otra cosa; y que dos mochachos que le habían servido, al dicho fray Seraphín, le habían dicho que lo mesmo havia procurado cometer con ellos. Examinado, el uno dellos no acude, y el otro era muerto. Visto por el tribunal, se suspendió.⁵⁴

50. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 221, n.º 90.1. AHN, Inquisición, libro 730, ff. 317v-318v.

51. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 220, n.º 89. AHN, Inquisición, libro 730, ff. 312v-314v.

52. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 256, n.º 116. AHN, Inquisición, legajo 1592, n.º 6.

53. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 264, n.º 124.3. AHN, Inquisición, legajo 1592, n.º 1.

54. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 273, n.º 130.1. AHN, Inquisición, legajo 1592, n.º 5.

Evidentemente, no debe obviarse la violencia sexual que puede acarrear la sodomía perfecta o imperfecta. Y es por ello que conviene indicar que frente al muy elevado número de niños que aparecen en la documentación editada por Riera i Sans solo se incluye una denuncia de sodomización a una niña, hijastra del denunciado para más señas.⁵⁵ Esta violencia es fruto indisoluble del peso de las jerarquías múltiples en aquella época y se proyecta no solo en las prácticas, sino igualmente zen los juicios y en las condenas, según ya he apuntado. El caso de un monje benedictino de Ripoll, con denuncias de sodomía perfecta a lo largo de una década, entre 1595 y 1604, resulta uno de los más contundentes de cuantos analiza Riera i Sans.⁵⁶ La jerarquización, por supuesto, pudo ser tan sencilla como la derivada del rango del puesto de trabajo, según se constata en el demorado proceso de sodomía imperfecta contra un criado del virrey de Cataluña, iniciado en 1604,⁵⁷ contra un alférez de los tercios de Flandes, hacia 1614,⁵⁸ o contra un clérigo presbítero mercedario, ya en 1658-1661.⁵⁹ El poder civil, militar o eclesiástico funcionó como un poderoso atenuante que en poco beneficiaría a las mujeres, de cuyos intereses y deseos más íntimos seguimos sabiendo muy poco, en definitiva.

La visita del inquisidor Alonso Márquez de Pardo al obispado de Elna en 1596 propició que recibiera una denuncia contra su titular que, aunque informada al Consejo Supremo, no prosperó. Se trata de un acta notarial que me interesa ahora ya no tanto por la relevancia del cargo, sino por ser el único documento que conozco en donde aparece indirectamente una prostituta. Entre los diversos testimonios aducidos contra el obispo figura el de un estudiante, Hierónimo Casademunt, que remite a su diálogo con quien parece conocer muy bien ciertas prácticas nefandas:

Abrá más de año, que una muger mundana de Barcelona que se la nombró y no se acuerda de su nombre, preguntándole por el dicho obispo y como le yva en materia de mugeres, y respondiéndola él que no se curava de esas cosas y que pluguiera ha Dios que no hisiera otras mal fechas,

55. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 578.

56. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 297-302, n.º 151. AHN, Inquisición, libro 741, f. 37r-38r y 58r-v; libro 731, ff. 497v-498v

57. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 308-311, n.º 154. AHN, Inquisición, libro 732, ff. 7v-8v; libro 731, ff. 552v-553r; libro 741, ff. 69v, 106r-v, 177r y 178r.

58. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 351-354, n.º 170. AHN, Inquisición, libro 732, ff. 288v-291r; libro 742, f. 262r.

59. Jaume RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 435-436, n.º 218. AHN, Inquisición, libro 734, ff. 405r-406r.

ent[end]iéndolo por vexaciones que dava a los clérigos, la dicha muger, pensando lo desía por materia de sodomía, le dixo: “¿Cómo? ¿Haún se acuerda de las cosas que a heredado de Roma?”. Y el dicho Casademunt la dixo: “Yo no quiero desir esso, sino que trata mal a los clérigos”. Y la dicha muger dixo: “¡Ya, ya! Ya hos entiendo. Pregúntaselo ha fulana y ha fulana”, de cuyos nombres no se acuerda éste, mas que la una era beata.⁶⁰

Recuérdese que “en 1598, Felipe II otorga una nueva pragmática que incrementa aún más las facilidades probatorias, aceptándose como válidos y suficientes testimonios que no servirían para la prueba de cualquier otro delito”.⁶¹ Las pragmáticas contra la sodomía de los Reyes Católicos y de Felipe II propusieron legislaciones que trascendieron la órbita moral y que merecerían valorarse en un contexto más amplio de carácter político, tanto a fines del siglo xv como a finales del xvi. Cuanto afirma Carrasco Manchado a propósito de la Baja Edad Media muy bien puede trasladarse a los reinos y virreinos hispánicos de una centuria más tarde: “La consideración del pecado contra natura como delito atroz, al término de la Edad Media, es un síntoma y un efecto de esa evolución cuyos efectos se relacionan con la instalación del modelo de orden social y político de la Monarquía absoluta”.⁶²

Sánchez Ortega aseguraba que las brujas y hechiceras españolas de los siglos xvi y xvii no sufrieron una persecución del calibre de sus homólogas europeas como consecuencia del talante de los inquisidores, de las fórmulas procesales y del pensamiento de la mayoría de tratadistas: “las mujeres acusadas de brujería en España fueron muy escasas, especialmente durante el siglo xvii. [...] En estas circunstancias, no resulta extraño que las hechiceras tuvieran que felicitarse cuando se libraban de las justicias seculares para caer en manos de la Inquisición. La actitud del Santo Oficio era mucho más benévola”.⁶³ Estableciendo un paralelismo incierto, tal vez pudiera afirmarse que, a la luz de la documentación publicada y de los estudios más recientes, esa misma fragilidad, incapacidad o estulticia que los inquisidores atribuyeron a muchas brujas y hechiceras de aquellas centurias también debió aplicarse en la condena de los pecados y delitos contra natura femeninos.

60. JAUME RIERA SANS, *Sodomites catalans...*, p. 271-271, n.º 139. AHN, Inquisición, libro 740, ff. 137r-141r.

61. MILAGROS ÁLVAREZ URCELAY, “*Causando gran escándalo...*”, p. 346.

62. ANA ISABEL CARRASCO MANCHADO, “Entre el delito y el pecado...”, p. 143.

63. M.ª HELENA SÁNCHEZ ORTEGA, *Ese viejo diablo llamado amor... La magia amorosa en la España moderna*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2004, p. 69 y 71.

SEGUNDA PARTE
VERSOS Y PROSAS

LAS TEMPRANAS PASIONES LATINAS EN TORNO A SAN PELAGIO¹

La *Vita vel passio sancti Pelagii* —o *Pasión de San Pelagio*—² es un relato hagiográfico compuesto, muy probablemente antes del año 967 por un escriba judío mozárabe conocido como Raguel, en una prosa latina muy rítmica, en donde se narra la vida, el martirio y la muerte del niño cristiano que la titula, fallecido en la corte cordobesa del emir Abderramán III a la edad de trece años y medio, en torno al año 925 —entre los reinados de Ordoño II (914-924) y Alfonso IV de León (925-931)—, como consecuencia de la negativa a abjurar de su fe y acceder a los deseos sexuales del futuro califa.³ Se trata de una pieza breve que ha ido gozando de una modesta pero permanente difusión, según confirman cuatro manuscritos del siglo XI (entre ellos, el *Pasionario II de Cardeña* y el *Pasionario de Silos*) y sendos códices del siglo XIII, así como cinco impresiones anteriores al siglo XX (de 1574, 1610, 1709, 1766 y 1893) y las ediciones más recientes, entre las que destacan las preparadas

1. Una versión temprana y significativamente más breve de este trabajo se presentó en el XVII Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada (2008).

2. Prefiero “Pelagio” a “Pelayo” para distinguir a nuestro santo de otros dos personajes históricos homónimos tanto o más conocidos que él (a pesar de que, como se observará en la nota siguiente, los editores del texto que vamos a tratar han optado, en buena lógica, por llamarle “Pelayo”): el rey Pelayo, en torno al cual se cifra el inicio de la “Reconquista” (siglo VIII), y el Pelayo obispo de Oviedo, entre 1101 y 1128, de cuyo nombre deriva el extenso *Corpus Pelagianum*. Sobre el rey trataré más adelante; sobre el obispo asturiano, véase Serafín BODELÓN, *Literatura latina de la Edad Media en España*, Akal, Madrid, 1989, p. 113-117. Por otra parte, el nombre “Pelagio” no fue antropónimo ajeno al castellano medieval, como demuestra la extensión del culto de al menos otras dos santas mártires: Pelagia de Antioquía y Pelagia de Tarso, según constata la *Vida de Santa Pelagia*, editada por Ana M.^a Rodado Ruiz e incluida en *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, Jane Ellen CONNOLLY; JOHN WALSH; ALAN DEYEMOND; BRIAN DUTTON (eds.), Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1990, p. 169-180.

3. Abderramán III gobernó entre el 912 y el 961, pero adoptó el título de “califa” a partir del 929.

por Manuel C. Díaz y Díaz (1969), Juan Gil (1972) y, sobre todo, la de Celso Rodríguez Fernández (1991).⁴

El testimonio que parece más fiel al original perdido no sería el más antiguo de los citados, sino el códice facticio en formato folio mayor del primer tercio del siglo XIII, atesorado en el Archivo de la Catedral de Tuy —que ocupa los folios 182r (col. b) a 184r (col. a)—. Esta circunstancia y ubicación serían mucho más causales que casuales, según suele admitirse, teniendo en cuenta que Ermogio, tío de Pelagio, fue obispo de dicha sede y que fue él quien, para recuperar su libertad perdida tras la batalla de Valdejuntas (920), ganada por Abderramán III, dejara al niño como rehén en las cárceles cordobesas, en donde permaneció durante tres años y medio. Según Celso Rodríguez, en “Alveos, de la diócesis de Tuy, municipio de Creciente —Pontevedra—, hay la convicción desde tiempo inmemorial de que Pelayo nació allí de unos padres hacendados y de que, a la muerte del adolescente, una de las propiedades de su familia fue solar de un monasterio de benedictinas, fundado por su tío Ermogio, el obispo de Tuy, *in memoriam* de su sobrino, recién martirizado”.⁵ Esta fundación se complementaría con la redacción de nuestra *Passio*, que favorecerá la progresiva consolidación del culto religioso al mártir por tierras gallegas, leonesas, asturianas y del norte de Portugal.

Tanto la fundación monástica como la fundación textual serían los primeros eslabones que sirvieron para que su cadáver, dividido y sepultado en Córdoba (pues su cabeza estaba enterrada en el cementerio de San Cipriano y su cuerpo en el de San Ginés), fuera trasladado a León en el año 967, donde el rey Sancho había mandado construir un monasterio bajo su advocación. Sus restos se conservan en Oviedo, desde el año 995, en otro centro monástico benedictino, que acabaría llamándose de San Pelayo. A mi entender, no cabe descartar la posibilidad de que la *Passio sancti Pelagii* fuera encargada para conseguir que los restos del santo fuesen depositados en la catedral tudense, mediante una oportuna legitimación indirecta de sus derechos, algo que no se logró por las dinámicas bélicas de aquella centuria, que hicieron de Asturias un territorio más seguro

4. Manuel DÍAZ DÍAZ, “La Pasión de San Pelayo y su difusión”, *Anuario de Estudios Medievales*, 6 (Barcelona, 1969), p. 97-116; Juan GIL, “La Pasión de San Pelayo”, *Habis*, 3 (Sevilla, 1972), p. 161-200; Celso RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *La pasión de San Pelayo. Edición crítica, con traducción y comentarios*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1991. Los datos históricos que resumo a continuación proceden de esta última edición. La *Vita vel passio sancti Pelagii* aparece recogida con el n.º 32 (p. 192-193) en el “Ensayo de un índice de la hagiografía hispánica medieval” de Fernando BAÑOS VALLEJO, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Laberinto, Madrid, 2003, p. 183-257.

5. *La pasión de S. Pelayo...*, p. 13, nota 4.

que el sur de Galicia: recuérdese que todavía en el verano del año 997, setenta años más tarde de los hechos narrados en nuestra *Passio*, el ejército de Almanzor arrasaría Santiago de Compostela.⁶ De sobras resulta conocida la fascinación espiritual que ejercieron los cuerpos santos en el imaginario cristiano medieval y la funcionalidad material que sus reliquias desempeñaron en beneficio de la fe y de las arcas de sus instituciones.⁷ De acuerdo con Isabel Velázquez,

La llegada de reliquias de un santo —y en la Edad Media llegó a tener una importancia extraordinaria esta circulación de reliquias, multiplicándose y dando lugar a falsificaciones, proliferaciones de huesos, fragmentos de vestidos, etc.—. traía aparejada la fabricación de relatos en torno a ellas, de milagros, así como una cierta reclamación o exigencia de noticias en torno al santo cuya reliquia se traía, sobre todo si éste —o sus reliquias— procedían de lugares lejanos. De esta forma, de una liturgia martirial, conmemorativa del santo en su tumba, se pasa a una liturgia cultural que penetra en la lectura de las iglesias (*lectio sacra*), junto a la lectura de las Sagradas Escrituras (*lectio diuina*). Este hecho ocasiona la necesidad de agrupar las pasiones en un libro de finalidad litúrgica.⁸

El martirio de Pelagio gozó de un eco insólito por tierras europeas, según demuestra el poema que le dedicara la benedictina sajona Rosvita (c. 935–c. 999), canonesa del convento de Gandersheim —de hecho, un principado autónomo con tribunal y ejército propios, ligado a la familia imperial germánica—. ⁹ Pero la suya no es una narración en prosa como la de Raguel, sino una más extensa composición, de cuatrocientos trece

6. Sobre la figura y la época de Almanzor, véanse, a modo de introducción, las ponencias recogidas en *Cuando las horas primeras... En el milenario de la Batalla de Calatañazor*, Universidad Internacional Alfonso VIII, Soria, 2004.

7. No exclusivamente medieval: “Sólo en 1925, año en que se celebró el milenario de su muerte, se extrajo de la urna de Oviedo una reliquia, un cúbito, con autorización del Papa Pío XI —después de la prohibición de Pío VII en 1804 de conceder a nadie más reliquias de Pelayo— para donarla a Tuy, que la guarda en su Catedral, en la Capilla de S. Telmo. Otras reliquias de S. Pelayo las tienen: Córdoba, desde 1758; las benedictinas de Santiago de Compostela; y, a título privado, desde 1942, el P. Argimiro Hidalgo, residente en el piso de jesuitas jubilados de la plaza de S. Marcos de Oviedo”, *La pasión de S. Pelayo...*, p. 16, nota 12. En torno al culto popular de los santos en la Edad Media, consúltese Peter BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, University of Chicago Press, Chicago, 1981.

8. Isabel VELÁZQUEZ, *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda. Aproximación a sus manifestaciones literarias*, Museo Nacional de Arte Romano, Mérida, 2002, p. 105. A pesar de las claras diferencias de este proceso con el sugerido para nuestro texto, pueden establecerse obvios paralelismos.

9. Como se habrá observado, tanto en tierras gallegas, leonesas y asturianas como germánicas fueron monasterios femeninos de la orden benedictina los que se fueron vinculando al culto a Pelagio. Debe ampliarse esta valoración mediante la consulta de Mary Pia HEINRICH, *Canonesses and Education in the High Middle Ages*, The Catholic University Press, Washington, 1925.

hexámetros latinos, en donde se intuyen mayores dosis de artificio, no solo a escala formal. El poema de Rosvita de Gandersheim no tiene su fuente en el texto mozárabe, sino en un testimonio oral (tal vez alguno de los miembros de una de las dos embajadas que Abderramán III envió a la corte de Otón el Grande, o la que este mandó a Córdoba, a mediados del siglo x): según indica la autora en el texto que enlaza su corpus de leyendas (junto a la dedicada a Pelagio, las de María, Ascensión, Gongolfo, Teófilo, Basilio, Dionisio e Inés) con sus obras dramáticas, los acontecimientos que narra le habrían sido expuestos por un cordobés, quien le aseguraría que habría visto a Pelagio.¹⁰ A pesar de ello, la crítica considera un recuento más fiable la *Passio* de Raguel, quien afirma haber escuchado los testimonios de los compañeros de prisión del mártir —de los que derivarían una mayor proximidad, acentuada si aceptamos que él mismo fuese cordobés.¹¹

No obstante, resulta interesante señalar que Rosvita otorga mayor entidad protagónica a Pelagio de la que le concede Raguel, pues, de acuerdo con el recuento de la benedictina, habría sido el mártir quien se habría ofrecido como rehén en lugar de su padre; es decir, mientras el autor mozárabe le subordina a su tío, el obispo de Tuy, quien dejaría al *niño* en cautiverio, Rosvita abunda en todos aquellos aspectos que realzan su personalidad *adulta* en la primera parte de su obra y, a lo largo de la segunda mitad, en todas aquellas acciones que no solo inciden en su martirio sino que favorecen una imagen plena de santidad, incluso, como es lógico, a través de milagros anteriores a su cruel muerte (ausentes en la *Passio* de Raguel). En este sentido, el poema de Rosvita se vincularía más al subgénero de las *vidas* que al de las *pasiones de santos*, mientras que Raguel sería un perfecto conocedor de la tipología y del contenido

10. El texto latino puede consultarse en *Hrosvithae opera... recensuit et emendavit Paulus de Winterfeld*, Weidmann, Berlin, 1965, p. 52-62, que es la edición más citada; véase también Walter BERSCHIN, *Hrotsvit: opera omnia*, Saur, Leipzig, 2001. Entre las traducciones destacan la edición a cargo de Andrés José POCIÑA LÓPEZ de Rosvita de GANDERSHEIM, *Dramas*, Akal, Madrid, 2003, y Rosvita de GANDERSHEIM, *Obras completas*, Juan MARTOS y Rosario MORENO SOLDEVILA (eds.), Universidad de Huelva, Huelva, 2005.

11. Tengamos presente que la única mención explícita a Raguel aparece en el *Pasionario* de Cardena citado al inicio: “Se pronuncia en los siguientes términos: *Raguel presbiter doctor fuit huius passionis cordobensis*. Aunque este aserto no decide definitivamente la cuestión de la autoría, porque el gentilicio *cordobensis* puede concordar aquí no con *presbiter* o *doctor* sino con *passionis*, lo que indicaría simplemente que la pasión y muerte de Pelayo se dio en Córdoba, sin embargo, mientras no haya ulteriores descubrimientos contrarios al informe del caradignense, es noble y justo que aceptemos como datos históricos genuinos el nombre de Raguel y su pertenencia al presbiterio de Córdoba”, Juan GIL, *La Pasión de San Pelayo...*, p. 17-18.

doctrinal de estas últimas, ya que los mártires no necesitan milagros para ser santificados.¹²

El mismo testigo presencial habría asegurado a Rosvita que Pelagio era “el más bello de los hombres”.¹³ Muy probablemente fuera esta belleza inmaculada y superlativa, unida al impacto emotivo del testigo directo, la que despertara el interés de nuestra autora y la que favoreciera la oportunidad de unirle a su colección, teniendo en cuenta que todas sus leyendas están protagonizadas por hombres y mujeres de una extremada hermosura, un lugar común en las *pasiones* y en las *vidas de santos*, pero que ella se complace en recrear y ampliar de múltiples maneras. Idéntica voluntad sirve para potenciar el ideal de virginidad que Pelagio encarna. Vale la pena destacar ahora que, de acuerdo con Peter Dronke, “El intento del califa por seducir al chico cristiano (*Pel.* 227-270) aparece representado con perspicacia y atrevido realismo; sus palabras al reticente Pelagio —o *lascive puer, iactas te posse licenter / spernere...*— están a la altura de la Antología griega”.¹⁴ Este intento de seducción se antoja una calculada mirada colonial, *avant la lettre*, o, cuando menos, una proyección de la imaginación aristocrática de la benedictina, quien en los versos 219-223 hace ordenar a Abderramán III la liberación del joven de las crueles cadenas, purificar su cuerpo lavándolo con agua clara y, después del baño, cubrir sus miembros con un manto de púrpura y adornarle el cuello con joyas y piedras preciosas, para que pueda presentarse como un caballero en el esplendor del alcázar.¹⁵ Y para intentar, a continuación, robarle un imposible beso apasionado, con el que conseguirá una respuesta que no

12. “El mártir, de hecho, se acredita suficientemente como salvado, como santo, sin milagros, pues *maiozem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis* (Ioh 10,13); [...] en los casos de martirio hay canonizaciones sin examen previo de milagros” (Juan GIL, *La Pasión de San Pelayo...*, p. 249).

13. Peter DRONKE, *Las escritoras de la Edad Media*, Jordi AINAUD (trad.), Crítica, Barcelona, 1995 [1984], p. 88. Buena parte de la crítica en torno a las obras de Rosvita se ha concentrado en su obra dramática y menos en sus leyendas hagiográficas, como la dedicada a Pelagio. Igualmente resulta interesante subrayar que los estudios recientes se han dedicado sobre todo al análisis de las fuentes clásicas manejadas por la autora y a las piezas protagonizadas por mujeres, como se constata en esta, por lo demás indispensable, monografía de Dronke (véase el capítulo que le dedica, p. 86-123) o en la de María-Milagros RIVERA GARRETAS, *Téxtos y espacios de mujeres. Europa, siglos IV-XV*, Icaria, Barcelona, 1990, p. 81-104.

14. Peter DRONKE, *Las escritoras de la Edad Media...*, p. 94-95. Este “Oh, caprichoso jovencito, te jactas de poderme rechazar a tu antojo” remite temáticamente al profesor británico a algunos de los poemas homoeróticos del Libro XII de la *Antología palatina*, recopilada en el siglo X por Constatino Céfalas. Véase *Epigramas eróticos griegos. Antología palatina (Libros V y XII)*, Guillermo GALÁN VIOQUE y Miguel Ángel MÁRQUEZ GUERRERO (trad.), Alianza, Madrid, 2001, p. 135-206.

15. Pasaje comentado por Ferruccio BERTINI, “Rosvita, la poetisa”, *La mujer medieval*, Margarita GARCÍA GALÁN (trad.), Alianza, Madrid, 1991 [1989], p. 97-129 (esp. p. 107).

podría ser más propia de un mártir cristiano (convenientemente filtrada a través de los distinguidos versos de Rosvita):

No es digno de un hombre purificado con el bautismo de Cristo
 entregar su cuello inmaculado a un amor bárbaro,
 ni de un cristiano ungido con el santo óleo
 ser seducido por el beso inmundo asociado al demonio.
 Por eso, abraza lícitamente a los estúpidos,
 a los locos y a los ricos, que retozan contigo sobre el césped;
 permite a los esclavos que son tus ídolos que sean tus amigos.¹⁶

Al igual que sucede en la mayoría de piezas que componen el subgénero hagiográfico de las pasiones de santos, la *Passio sancti Pelagii* de Raguel es un “relato muy estructurado y dirigido a múltiple fin: *pai-déutico*, o de instrucción, sobre todo teológico-dogmática, *parenético*, o de exhortación moral, y *homonoiético*, o de consecución y mantenimiento de la unidad ideológico-religiosa”.¹⁷ La parte más extensa sería la *narratio* (tras el título descriptivo y el proemio, antes del epílogo), que en nuestro caso ocupa más de tres cuartas partes del texto. Pelagio es presentado como un iluminado por Dios, gustoso del destino que le procura su tío al dejarle como rehén en la cárcel cordobesa, donde se consagra a la purificación de sus pecados —aunque tenga solo diez años de edad, no se olvide—. El narrador describe su comportamiento como “castus, sobrius, quietus, cautus, orationibus uigil, lectioni assiduus, dominicorum preceptorum non inmemor, bonis colloquiis ascitor, malorum expers, risui non facilis [...] sollers erat in lectione ac facilis in doctrina”.¹⁸ Este retrato destaca su talante profundamente humilde mediante una inevitable *amplificatio*, pero que al tiempo no le impide disputar y zanjar las discusiones espirituales más heterodoxas (que anticipa el contenido de su disputa con el emir). Es esta conducta la que augura su futuro martirio y la que se refleja en

16. Véase el análisis de estos versos que desarrolla John TOLAN, *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, José GUTIÉRREZ y Salustiano MORETA (trad.), Universitat de València, València, 2007 [2002], p. 140-143.

17. Celso RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, “Tipología estructural y contaminación genérica en las *Pasiones*”, *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Segovia, 1987)*, Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 1992, vol. II, p. 723-744 (esp. p. 731).

18. *La pasión de S. Pelayo...*, p. 46-49, líneas 37-41. Versión en castellano: “casto, sobrio, apacible, prudente, atento a orar, asiduo a la lectura, no olvidadizo de los preceptos del Señor, promotor de buenas conversaciones, no participante en las malas, no proclive a la risa [...], hábil en la interpretación y expédito en la doctrina”. Sobre la nula proclividad a la risa de Pelagio, se trata de una virtud muy difundida en la época: véase Pedro Max ALEXANDER, “La prohibición de la risa en la *Regula Benedicti*. Intento de explicación e interpretación”, *Regulae Benedicti Studia*, 5 (Hildesheim, 1976), p. 225-288.

la “belleza ya propia del cielo” que le adorna,¹⁹ un cuerpo que él no deja de purificar con el fin de preparar su morada celestial, en la que debe gozar como un esposo en su unión con Cristo, su preceptor.²⁰

Resulta pertinente destacar que esta descripción de la belleza exterior, aunque tópica en la literatura hagiográfica, en tanto que proyección ideológica de la belleza espiritual, estaría pintando un retrato que va a ser fundamental en las siguientes escenas, pues es esa hermosura —que se acentúa en un medio tan hostil como la prisión gracias a la práctica de todas las virtudes— la que refleja una pureza que ya antes de su encuentro con el emir va a ser explícitamente sexual, como consecuencia de su asociación a la pobreza implícita y a la “virginidad” que anticipa su enfrentamiento a las “riquezas” y a los “vicios” de unos enemigos que aparecen asociados explícitamente al diablo. La representación de la corte cordobesa como epicentro del lujo material no es ajena a la hagiografía hispano-latina, pues, por ejemplo, casi un siglo antes, San Eulogio de Córdoba, en el capítulo inicial del libro segundo de su *Memorial de los santos*, dedicado al “Presbítero y mártir cordobés Perfecto”, la había descrito para arremeter contra el maltrato infligido a los cristianos. En efecto, a la altura de los años 850–856, San Eulogio esboza el siguiente paisaje de su ciudad natal durante el gobierno de Abderramán II, quien “la había encumbrado en lo más alto, enaltecido con honores, dilatado en gloria, colmado de riquezas y aumentado enormemente con abundancia de todas las exquisiteces del mundo, más allá de lo que se puede creer o decir, de suerte que excedió, superó y venció en cualquier fasto mundano a los anteriores reyes de su linaje, mientras que bajo su pesadísimo yugo la Iglesia católica gemía y era azotada hasta su destrucción”.²¹

Pelagio va a enfrentarse, por consiguiente, menos de un siglo después de los choques religiosos que recoge el *Memorial de los santos*, a los herederos de aquellos mismos cordobeses musulmanes contra quienes se había encarado Perfecto mientras acusaba a su profeta de “protector de la inmundicia y esclavo de placeres voluptuosos (quien) os ha entregado a todos a las impurezas de una perenne lujuria”.²² Evidentemente, Pelagio

19. *La pasión de S. Pelayo...*, p. 50-51, líneas 46-47: “Quis uero talem indolem plausibus non preferret quem species iam paradisi-gena prerogatiue decoratet”.

20. *La pasión de S. Pelayo...*, p. 50-54, líneas 49-50: “purificans quoque uas suum, exercens habitaculum in quo post paululum ut sponsus letaretur”.

21. San Eulogio DE CÓRDOBA, *Obras completas*, Pedro HERRERA ROLDÁN (trad.), Akal, Madrid, 2005, p. 101-102. Sobre las significaciones políticas y religiosas de los martirios descritos en este *Memorial*, véase la introducción, en especial las p. 30-33.

22. San Eulogio DE CÓRDOBA, *Obras completas...*, p. 103.

no es presbítero, pero su adoctrinamiento es tan profundo como intachable por immaculado; tampoco es un adulto, pero su niñez multiplica su talla moral: idéntica madurez podemos rastrear en no pocas *pasiones* de niños mártires recopiladas con anterioridad, como las que San Eulogio incorpora en su obra; también con posterioridad, como, por citar solo un ejemplo, la vida de Santa Oria, reclusa y emparedada por voluntad propia, entre los nueve y los veintisiete años (edad en la que fallece), refundida por Gonzalo de Berceo a mediados del siglo XIII con los metros de la cuaderna vía a partir de un relato latino compuesto por Munio, monje de San Millán, en el siglo XI.²³ Los santos niños se presentan en muchos textos de esta época como los símbolos más poderosos de una inocencia imposible, porque es doctrina de sus mayores, y como caminos de perfección inquebrantable que superan en virtudes a sus familiares adultos: Oria ultrapasa a Amuña y García, padres más que modélicos; Pelagio a su tío Ermogio, obispo que acompaña a las huestes regias en la batalla contra el infiel.

Pero en el caso de Pelagio, Raguel introduce una oportuna *tercera edad*, la de la temprana adolescencia, con el objetivo de transformarle en objeto del deseo de Abderramán III: su perfección física, aunque metáfora de su espíritu, solo puede ser cosificada (y nunca entendida en este doble plano) por quien detenta el máximo poder político y religioso entre los musulmanes de al-Ándalus y por su corte palaciega, algunos de cuyos miembros le transmiten la extraordinaria belleza del cautivo, hecho que ya supone en sí mismo un ataque frontal, y tan elemental como el que deriva de la simple estulticia: “Atque sic stulti homines et ueritatis nescii eius formam gurgitibus uitiorum putabant obruere, quam idem Dominus noster inter sanctorum uirginum corus suis a dextris pollicebatur stare, non utique intellegentes miseri Domino non posse contraire”.²⁴ Se trata de una ignorancia malsana y maligna, pues ha sido fomentada por el diablo, quien igualmente había tentado al niño purificado, por supuesto

23. Según analiza Isabel URÍA MAQUA, “La exaltación que hace el poeta de las mortificaciones, ayunos y vigilas de santa Oria (cf. las coplas 16cd, 19-20, 24-26 y 115) sirve, en efecto, para justificar el alto galardón de las visiones, implicando con ello la doctrina del premio infalible, que Dios concede a los que le son fieles y se mortifican por Él” (*Mujeres visionarias de la Edad Media: Oria y Amuña en Berceo*, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca, 2004, p. 11). De la misma profesora, véase su edición del *Poema de Santa Oria en Obra completa*, Gonzalo de BERCEO, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, p. 497-551.

24. *La pasión de S. Pelayo...*, p. 56-59, líneas 65-68. Versión en castellano: “Y así unos hombres fatuos y desconocedores de la verdad pensaban sepultar en los abismos de los vicios su hermosura corporal, a la que nuestro Señor mismo prometía estar a su derecha entre los coros de los santos vírgenes, evidentemente por no pensar los desdichados que contra el Señor no es posible ir”.

sin posibilidad de éxito: “ille anticus hostis suis cristatus nequitis cum inretire nunc aperte, nunc tacite conabatur”.²⁵

Si aceptamos la compartimentación de las edades de la vida propuesta por San Isidoro de Sevilla, nuestro mártir habría sufrido en la prisión cordobesa casi los tres años y medio últimos de la *pueritia* (cifrada entre los siete y los catorce años) y se dispondría a entrar a la *adulescentia* (de los catorce a los veintidós años).²⁶ El deseo impuro del emir hacia el cuerpo de Pelagio se construye, así, como antítesis del sentido que adquiere la purificación corporal para el propio mártir, cuando ordena traerle a su presencia al comienzo de un banquete: Pelagio es magistralmente transformado en manjar de lujo, hermoso incluso a pesar de las aflicciones en la cárcel, vestido regimiento, expuesto a las miradas de todos los cortesanos y, sobre todo, a la de Abderramán, quien cuantifica de inmediato su valor y le lanza la mejor de las ofertas a cambio de la peor de las renunciadas, trasunto de las tentaciones de Jesús en el desierto:

Ad quem ilico rex inquit: “puer, grandis te honoris fascibus sublimabo, si Christum negare et nostrum uoleris prophetam uerum esse dicere. Nonne qualibus quantisque potiamur regnis uides? Insuper addam”, inquit, “tibi numerosam auri uel argenti copiam, uestes optimas, ornamenta pretiosa. Sumes preterea, tibi qualem ex his tironunculis elegeris, qui tuis ad uotum moribus famuletur. Sed et cortes preferam ad habitandum, equos ad utendum, delicias ad fruendum. Porro et de carcere quantos petieris educam, et parentibus etiam tuis in hanc, si uoleris, regionem aduocatis, immensas dignitates conferam”.²⁷

La renuncia a la fe cristiana viene aparejada con la libertad, individual y colectiva, que equivale al poder y a las riquezas, pero igualmente

25. *La pasión de S. Pelayo...*, p. 52-55, líneas 57-58. Versión en castellano: “el antiguo adversario empenachado con sus ardidés, se esforzaba por atraparle en sus redes”.

26. Véase: Jacques LE GOFF; Nicolas TRUONG, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, José María PINTO (trad.), Paidós, Barcelona, 2005 [2003], p. 80. A propósito del tiempo de encarcelamiento de Pelagio, tampoco cabe desdeñar la sospecha de Celso Rodríguez según la cual reflejaría “el número simbólico que el género apocalíptico atribuye a toda persecución: de tres años y seis meses; de cuarenta y dos meses; o un tiempo, dos tiempos y medio tiempo (Dan 7,25; Lc 4,25; St 5,17; Ap 11,2; 12,6.14)”, *La pasión de San Pelayo...*, p. 55, nota 60).

27. Celso RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *La pasión de San Pelayo...*, p. 64-65, líneas 79-86. Versión en castellano: “Le dijo enseguida el rey: «Niño, te elevaré a los honores de un alto cargo, si quisieres negar a Cristo y afirmar que nuestro profeta es auténtico. ¿No ves cuáles y cuántos reinos Nos poseemos?». El cual sigue diciendo: «Además te daré una gran cantidad de oro y plata, vestidos los mejores, adornos preciosos. Recibirás, en tal caso, para tí, de estos jovencitos el tipo que eligieres, a fin de que te sirva a tu gusto, según tus principios. Y encima, te ofreceré pandillas para habitar con ellas, caballos para montar, placeres para disfrutar. Por otra parte, también sacaré de la cárcel a cuantos desees; e incluso a tus padres, si tú quieres, después de llamarlos para este país, les otorgaré honores incommensurables»”.

anticipa, mediante una certera elipsis, qué se espera de Pelagio a cambio: que se convierta en un “jovencito” del emir a fin de que le sirva a su gusto, según sus principios, al igual que él, con el nuevo rango con el que sería investido, podrá ser servido. La cadena de servicios se asume en pura lógica jerárquica, aparentemente secundaria, pero imprescindible para satisfacer el placer por el que se paga un sueldo: el precio de los lujos que se compran, que se ostentan y que se consumen en la corte cordobesa sin mayores dilaciones, como corresponde a su estatus: “Córdoba, *ornato del mundo* como la definiera la poetisa sajona Hroswitha, rivalizaba en cuanto prestigio con Kairuán y las metrópolis del Oriente musulmán por una parte, y con Constantinopla por la otra”.²⁸

Se trata de una oferta de asimilación no solo religiosa, sino también cultural, que probablemente no hubiera rechazado la mayoría de jóvenes cristianos de su época, si aceptamos el apocalíptico panorama descrito a mediados del siglo IX por Pablo Álvaro de Córdoba:

Los cristianos aman los poemas y romances de los árabes; estudian a los teólogos y filósofos árabes, no para refutarlos, sino para formarse en un árabe correcto y elegante. ¿Dónde se encuentra el laico que lee ahora los comentarios latinos sobre las sagradas Escrituras, o que estudie los Evangelios, los Profetas o los Hechos de los Apóstoles? ¡Ay! Todos los jóvenes talentos cristianos leen y estudian con entusiasmo los libros árabes; ellos tienen grandes bibliotecas muy costosas; ellos desprecian la literatura cristiana merecedora de poca atención. Han olvidado su propia lengua. Por uno que sabe escribir una carta en latín a un amigo, existen centenares que saben expresarse con elegancia en árabe y escriben poemas en esta lengua mejor que los propios árabes.²⁹

Pelagio, sin embargo, por razones de género (hagiográfico), no puede ser como la inmensa mayoría de niños y de jóvenes, sino la excepción que confirma la regla de los mártires infantiles, como ha ido sugiriendo Raguel desde el inicio de su relato. Así, no debe de sorprendernos la fulminante lección doctrinal:

Que uero sanctus Pelagius uniuersa despiciens ac ridenda esse intelligens, “hec”, ait, “que demonstras, o rex, nihil sunt, et Christum non negabo. Christianus sum, fui et ero. Nam hec omnia finem habent et cum suis spatiis transeunt. Porro Christum quem ego colo, nescit habere finem quia

28. Rachel ARIÉ, *España musulmana (siglos VIII-XV)*, Labor, Barcelona, 1993, p. 24.

29. Citado por John TOLAN, *Sarracenos...*, p. 117. Sobre este episodio, véase también la aproximación de María Rosa MENOCA, *La joya del mundo*, Plaza & Janés, Barcelona, 2003, p. 78-82.

nec initium ullum; ipse namque est qui cum Patre et Spiritu Sancto unus permanet Deus, qui nos ex nihilo fecit et uniuersa potestate continet”.³⁰

Esta exposición sin fisuras resulta tan contundente como falta de originalidad, pues ofrece una argumentación compartida por muchas piezas teológicas y hagiográficas; su objetivo sería reafirmar la fe del mártir —y, de paso, la de quienes leyesen o escuchasen la *passio*— y su desprecio de los bienes mundanales desde la primera persona del singular, ya que hasta este momento no habíamos oído la *voz* de Pelagio. Brilla aquí una exposición didáctica perfecta, centrada en la unicidad y trinidad de la divinidad (padre, hijo y espíritu santo), en la divinidad de Jesucristo y en la definición de Dios como creador y Señor.³¹

Raguel sabe intensificar calculadamente el diálogo y las acciones de este episodio central y no desaprovecha la ocasión para que, justo en este instante, tras la confirmación ortodoxa de la fe del niño, el emir inicie su aproximación física, mediante los “tocamientos” más heterodoxos por eróticos.³² Al igual que el Pelagio de Rosvita, la reacción del Pelagio de Raguel estaría definiéndole a partir de un trío de antítesis morales y sexuales: *luxuria carnis* / *castitas*, *superbia* / *humilitas* y *saevitas* / *temperantia*, según expusiera Katharina M. Wilson a propósito del primero.³³ Esta tensión es la que justifica, por primera y última vez en toda la obra, que Raguel humanice su personaje a través de sendos insultos, reacción inesperada que emplaza al futuro mártir en el espacio de la *superbia* y de la *saevitas* en defensa de su *castitas*: “«Tolle, canis», inquit Sanctus Pelagius. «Numquid me similem tuis effeminatum existimas?»”.³⁴

30. Celso RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *La pasión de San Pelayo...*, p. 64-67, líneas 86-91. Versión en castellano: “Pero San Pelayo desdeñando todo esto y comprendiendo que debía ser tomado a risa, afirma: «lo que mencionas, oh, rey, nada vale, y a Cristo no negaré. Soy cristiano, lo he sido y lo seré. Pues todo eso tiene fin y pasa a su tiempo. En cambio, Cristo, al que adoro, no puede tener fin, ya que tampoco tiene principio alguno, dado que Él personalmente es el que con el Padre y el Espíritu Santo permanece el único Dios, el cual nos hizo de la nada y con su omnímodo poder nos conserva»”.

31. El didacticismo de Pelagio es analizado por Celso RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *La pasión de San Pelayo...*, p. 21.

32. Celso RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *La pasión de San Pelayo...*, p. 66-67, línea 92: “Interea cum se ioculariter rex tangere uellet”.

33. “Characterization, as well as thematic development, thrives on moral opposites. Pagans are characterized by sensuality (*luxuria carnis*), pride (*superbia*), and cruelty (*saevitas*); in contrast, Christians are marked by chasteness (*castitas*), humility (*humilitas*), and gentleness and self-control (*temperantia*). Very frequently, these character delineations occur along sexual lines: the villains are the male pagan persecutors, the heroines frail Christian virgins”, Katharina WILSON, “Hrotsvit of Gandersheim”, *Medieval Women Writers*, University of Georgia Press, Athens, 1984, p. 30-63 (esp. p. 37).

34. Celso RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *La pasión de San Pelayo...*, p. 66-69, líneas 92-93. Versión en castellano: “Retírate, perro”, dice San Pelayo. “¿Es que piensas que soy como los tuyos, un afeminado?”.

A juicio de Celso Rodríguez, “perro” y “afeminado”, además de una “reacción desacorde con su condición de *quietus* (lín. 37)”, mostrarían una exageración con sabor “épico”, al igual que la “denigración de la plebez de los vicios del perseguidor (líns. 92-93)” un pasaje con voluntad “narrativizadora, o anovelada”.³⁵ Así se antoja, por supuesto, pero igualmente merece la pena destacar que ambos insultos concentran el motor final del relato y el sentido sexual último de la trama, pues la insólita ofensa verbal va a prolongarse en una escena de gran fuerza dramática en donde la exposición, visual y escrita, del cuerpo de Pelagio logra potenciar de forma extraordinaria todas sus significaciones mediante la reiteración del mensaje doctrinal:

Et ilico uestimenta ibi que indutus erat scidit et fortem in palestra se alletam constituit, eligens digne pro Christo mori quam turpiter cum diabolo uiuere et uitii inquinari. Quem uero adhuc suaderi rex existimans, suis precepti tironibus ut eum suasoribus delinirent lenociniis, si forte apostatando tantis adquiesceret regalibus pompis. Sed ille, Deo adiuuante, fortis stetit et intrepidus permansit, Christum esse solummodo predicans eiusque per secuala preceptis obsecundare se dicens.³⁶

El desgarrar de los ropajes musulmanes que le habían impuesto para acudir en presencia de Abderramán supone, en sentido literal, el rechazo de las riquezas que le han sido ofrecidas. Pero, por supuesto, encarna la imposibilidad de su entrega religiosa (la apostasía) y sexual (los tocamientos): en este pasaje Raguel ha sabido combinar la renovada proclamación del dogma de la fe de Pelagio con la visión de su cuerpo desnudo, que es el que sigue alimentando la lujuria del emir y su orden para que “sus jovencitos lo sedujesen con persuasivas lisonjas”. A pesar de sus palabras, o precisamente por esta conjugación “firme” de gestos y de palabras, Pelagio acaba autocosificándose: su hermoso cuerpo, fuerte como el de un “atleta”, que expresa materialmente la belleza curtida en la “palestra” espiritual de su fe en Cristo, no puede ceder ni al “diablo” ni a los “vicios”. De manera que acabará siendo transformado en cuerpo martirizado, desgarrado como las ropas que él mismo ha destrozado, me-

35. Celso RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *La pasión de San Pelayo...*, p. 22.

36. Celso RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *La pasión de San Pelayo...*, p. 68-71, líneas 93-99. Versión en castellano: “Y al punto desgarró las ropas que entonces se había vestido y se hizo fuerte atleta en la palestra, prefiriendo morir honrosamente por Cristo a vivir de modo vergonzoso con el diablo y mancillarse con los vicios. Mas como creyese el rey que aquel aún se iba a convencer, ordenó a sus jovencitos lo sedujesen con persuasivas lisonjas, a ver si, por ventura, apostatando, se rendía a tantas grandezas regias. Pero él, con la ayuda de Dios, se mantuvo firme y permaneció sin temor proclamando que solo existe el Cristo y afirmando que por siempre obedecería sus mandatos”.

diante un paralelismo nada inocente ni indecente, pues bien sabe Pelagio, y ansía, el fin que le aguarda.

El tercio final de la *Passio sancti Pelagii* (líneas 99-145) se concentrará, por tanto, en el relato del martirio y de la muerte del niño. Repárese que, de hecho, las escenas de contenido sexual, aun teniendo una importancia trascendental, ocupan un espacio bastante reducido en el conjunto de la obra (líneas 61-101). Esto es así porque la narración del tormento del mártir era materia tan imprescindible en la *narratio* de este subgénero hagiográfico como la exposición previa, en la mayoría de ocasiones bastante limitada a la exposición de la fe inquebrantable de cada protagonista en cuestión con alguna pincelada sobre su entorno a fin de individualizarlo. En el caso de Pelagio, el emir se muestra “picado de rabia” al ser “rechazado en sus deseos”: esta reacción resulta especialmente interesante, pues parece sugerir que su “ira stimulatus” derivaría menos de su calado religioso-político que estrictamente sexual (“in suis se desideriiis spretum esse intelligens”) y, por extensión, del contenido de su deseo así como del origen del castigo impuesto a Pelagio.³⁷ Abderramán ordena colgarlo en unas “garuchas de hierro” y cuando constata que el terrible dolor no es suficiente para que reniegue de su fe, manda despedazarle, castigo al que los verdugos se entregan “frenéticamente”, sin saber, que, en realidad, están celebrando un “sacrificio” religioso.³⁸ La descripción de la lenta ejecución merece citarse, pues revela cómo Raguel vuelve a entrelazar el cuerpo físico y el cuerpo espiritual del mártir, miserias terrenales y salvación eterna, con idéntico propósito doctrinal:

Et quia iam electus manebat in celis, ad hoc duriter patiebatur in terris: nam alius brachium radicitus amputavit, alius tibias desecavit, alius etiam ceruicem ferire non destitit. Interea stabat martyr intrepidus, ex quo guttatim sanguis distillabat pro sudore profluus, nullum utique preter Dominum Iesum Christum inuocans, pro quo pati non recusabat, dicens: “Domine, eripe me de manu inimicorum meorum”. / Quem sane diuina potestas non deseruit, faciens illum in penis confessorem as sub gladii mucrone

37. Celso RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *La pasión de San Pelayo...*, p. 70-71, líneas 100-101. Cabe admitir matizadamente entonces la propuesta de Celso Rodríguez, según la cual “el ser cristiano se tenía por un crimen de lesa divinidad. Mas esto no era todo; resultaba, asimismo, un crimen de lesa majestad, por contravenir con la fe y la práctica cristianas la voluntad de la autoridad máxima: del entonces Abdal-Rhaman III, en el caso de Pelayo”, Celso RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, “Tipología estructural...”, p. 735.

38. “Si la duración de la hora *septima* hasta la *decima* —según se dirá más adelante— refleja la distribución temporal diurna romana, como es de suponer, el martirio de Pelayo comenzó entre las 12 y la 1,15 del día y terminó entre las 3,45 y las 5,02 de la tarde”, Celso RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *La pasión de San Pelayo...*, p. 79, nota 77.

gloriosum in celis martirem. Porro manus quas ille ad Deum leuauit illi sceleratissimi gladio amputabant; inter que autem beatissimus Pelagius fessus anelabat.³⁹

El recuento de las partes del cuerpo martirizado (brazo, piernas, cuello, manos) y de la sangre derramada, trasunto del cuerpo y de la sangre de Cristo, plagado de referencias bíblicas, corre paralelo al enaltecimiento de su conducta imperturbable (“intrepidus”) y a su ascensión celestial. Su cuerpo será rescatado del fondo de las aguas del Guadalquivir y enterrado solemnemente: las diferencias que presenta este martirio con el recreado en el poema de Rosvita vuelven a ser notables, tanto en la caracterización del mártir como en el desarrollo de la escena. De acuerdo con el resumen de John V. Tolan:

Entonces, el rey advierte a Pelayo que está blasfemando contra “nuestros Ídolos” y que la pena por semejante blasfemia es la decapitación. Presionando al joven para que se muestre respetuoso y coopere, se inclina otra vez para besar su cuello. Pelayo le da una bofetada en la cara; la sangre mancha la barba del rey. Enfurecido, el rey ordena a sus hombres que arrojen al joven a la ribera del río desde la muralla de la ciudad; milagrosamente, el joven cae con suavidad sin sufrir ningún daño. Los hombres del rey se dan cuenta inmediatamente de que no pueden herir con sus armas el cuerpo del joven. Finalmente, Jesucristo permite que sea decapitado, de manera que los ángeles pudieron llevar al nuevo mártir al cielo. Estos milagros forman parte del repertorio clásico de las *pasiones*, lo mismo que el milagro decisivo que se produjo inmediatamente después de que muriera el joven: el rey ordenó quemar su cuerpo, pero la cabeza seccionada proclama que Dios no consentiría que las llamas le causaran daño.⁴⁰

Raguel, a continuación, en cambio, introduce una exhortación tópica en honor del mártir —de quien vuelve a destacar que prefirió la santidad a los placeres terrenales, las amenazas y la muerte “promissionibus noluit

39. Celso RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *La pasión de San Pelayo...*, p. 74-79, líneas 109-118. Versión en castellano: “Y en efecto, porque ya estaba elegido en el cielo, por esto sufría en la tierra: pues uno le amputó de cuajo un brazo, otro le segó las piernas, otro incluso no dejó de herir su cuello. Entre tanto permanecía sin espantarse el mártir, del que gota a gota manaba abundante sangre en vez de sudor, seguramente sin invocar a nadie más que a nuestro Señor Jesucristo, por quien no rehusaba padecer, diciendo: «Señor, líbrame de la mano de mis enemigos». Pero no le faltó la fuerza que procede de Dios, haciéndolo durante los tormentos confesor, y, por el filo de la espada, en el cielo, glorioso mártir. Las manos que él en el pasado alzó a Dios, los muy perversos, a espada, se las amputaban; y en medio de estos tormentos, el santísimo Pelayo agotado jadeaba”.

40. John TOLAN, *Sarracenos...*, p. 141.

cedere perditorum”—⁴¹ e incorpora una oración final a modo de epílogo para que vele y favorezca a todos sus fieles.

Tanto Raguel como Rosvita de Gandersheim afrontan el tipo de deseo de Abderramán III hacia Pelagio de manera clara. Aunque más elusiva en el caso del primero, en ambas piezas se constata su naturaleza sexual y su inspiración diabólica, dos aspectos inextricablemente unidos en la Europa del siglo x con los que se conjuga un tercer factor: la fe pagana (y el inmenso poder) del emir. Estos tres ingredientes se orientan hacia una dirección obvia, de carácter político-religioso, relacionada con la defensa de la cristiandad durante una época en la que su fortaleza y extensión habían sido debilitadas precisamente por la familia reinante en la Córdoba musulmana a la que pertenece el depravado emir *coprotagonista*. Pero el carácter *nefando* del deseo opera como un factor adicional decisivo para que el relato del martirio adquiriera un tinte mucho más *peligroso*, así como para forjar su estatuto fundacional.⁴²

Las narraciones del martirio de Pelagio construyeron un ataque frontal a la presencia musulmana en la península ibérica (y, por extensión, en Europa) a través de una representación profundamente negativa, también por hipersexualizada, de su máximo representante; un “otro”, religioso y político, que resulta menos original por su asociación explícita a la lujuria que por la materialización de un deseo, *nefando* por definición, que se vincula a su expresión más quintaesencialmente pecaminosa, la sodomía. Esta sería, a mi juicio, la gran originalidad de los textos de Raguel y de Rosvita de Gandersheim: la expresión de la *indecibilidad* como mecanismo de enaltecimiento de un ideal espiritual, pero también material, de sexualidad opuesta (la virginidad y la castidad) que, al tiempo, debe ser comprendida como metáfora política y religiosa (la muerte antes que la penetración física, corporal por territorial, consumada a través de la negación de la fe).

41. Celso RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *La pasión de San Pelayo...*, p. 80-81, líneas 135-136. Versión en castellano: “a las promesas de unos hombres perdidos”. Como anota Celso Rodríguez Fernández, “Adviértase la antítesis: Pelayo «elegido», predestinado por Jesucristo *ante?* o *post?* *praeuisa merita* —en cualquier caso, no sin su libre cooperación: *noluit cedere*—; sus perseguidores, «hombres perdidos» —*perditorum*—, según parece, en el sentido dilógico de «depravados» y de «orientados irremisiblemente a la condenación por sí mismos», *culpa sua*; y por lo que respecta a la primera acepción, de «depravados», también con el doble contenido semántico de «corrompidos» —*perditi*— y de «seductores» —*perditores*”, p. 81, nota 79.

42. Véase Mark JORDAN, “The Passions of St. Pelagius”, *The Invention of Sodomy...*, p. 10-28. Valórense, además, los comentarios sobre las obras de Raguel y Rosvita en los contextos (europeo e hispánico) más amplios que ofrecen John BOSWELL, *Cristianismo, tolerancia social...*, p. 194-200, y Daniel EISENBERG, “Juan Ruiz’s Heterosexual *Good Love...*”, p. 250-274.

A propósito de la noción de “sodomía”, conviene tener presente, además de sus valores en el contexto religioso cristiano de la Edad Media, sus significaciones en el universo musulmán medieval, ya que tanto en uno como en otro no existía el concepto de “homosexualidad”, como debiera saberse.⁴³ La diferencia entre cristianos y musulmanes estribaría por consiguiente, no en la valoración religiosa negativa de la “sodomía”, bastante convergente en un ámbito y en otro, sino en la diferente aceptación moral y social del homoerotismo y de las prácticas sexuales homoeróticas.⁴⁴ Tengamos presente que Raguel se comporta de forma muy parecida a la de algunos religiosos musulmanes de su tiempo y de su tierra, como podemos deducir del siguiente análisis de Rachel Arié a propósito de la moralidad pública andalusí: “Los censores más puritanos, frecuentes entre los *fuqaha* de las ciudades andaluzas, estigmatizaron en todas las épocas la inmoralidad de muchos de sus compatriotas. Ya en el siglo IX, la sociedad andaluza podía rivalizar con la bagdadí de su tiempo por lo disoluto de sus costumbres”.⁴⁵

La diferencia simbólica entre la *passio* de Raguel y el poema de Rosvita podría explicarse si valoramos la proximidad geográfica del enemigo y sus destinatarios naturales: Rosvita puede (re)crear el martirio de Pelagio como *vita*, “leyenda poética”, más extensa, novelesca, con milagros, en beneficio propio y de su privilegiada comunidad benedictina en el imperio germánico, tan alejado de un al-Ándalus que brilla por su lujo exótico, mientras que Raguel estaría (re)formulando una *passio*, “crónica en prosa”, más breve, historicista, sin milagros, en beneficio ajeno, asociada a las pretensiones de la diócesis de Tuy y del reino de Galicia, tierra casi de frontera en donde siguen produciéndose frecuentes incursiones o batallas victoriosas de los musulmanes (como la de Valdejuntas, que supuso el inicio del fin de Pelagio).⁴⁶

43. Resulta especialmente oportuna ahora, por tanto, la siguiente reflexión: “we can state categorically that there were no homosexuals in premodern Arabic civilization and that as a consequence there were no heterosexuals or bisexuals in it either, simply because the concepts did not exist. [...] There does exist, however, a Classical Arabic term equivalent to the word *sodomy*, namely *liwat*”, James MONROE, “The Striptease...”, p. 116.

44. “Moreover, since homoerotic attraction was viewed as perfectly natural by medieval Islamic society (as adulterous attraction is viewed as natural by ours), the forms of repression, internalized guilt, and bids for freedom that characterize homosexuality in modern European and American societies could not and did not develop”, *ibid.*, p. 118; compárese este análisis con los juicios de Antonio ARJONA CASTRO, *La sexualidad en la España musulmana*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1990, p. 31-45.

45. Rachel ARIÉ, *España musulmana...*, p. 326.

46. No he podido consultar los dos textos de transmisión oral que según Celso RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ (en *La pasión de San Pelayo...*, p. 19) han difundido la historia de Pelagio: el drama *El cautivo de Valdejunquera*, manuscrito en el archivo de las benedictinas de Oviedo, y el romance popular

Pero la inefabilidad de la *Passio sancti Pelagii* de Raguel me interesa ahora porque considero que se trata de la más antigua transformación de una de las identidades más singulares (la combinación de sexualidad homoerótica y espiritualidad cristiana) del que, sin duda, puede valorarse como el gran mito fundacional de la Edad Media hispánica: la invasión musulmana en el año 711, comparable, según Deyermond, a las leyendas griegas en torno a Troya o a las crónicas que apuntalaron la materia artúrica.⁴⁷ No puedo detenerme en las múltiples discusiones en torno a dicho acontecimiento, desde la Edad Media hasta nuestros días, pues, como resulta bien sabido, constituye uno de los debates más encarnizados —justamente por fundacional— de la historiografía hispánica. Solo quisiera apuntar ahora que, al igual que sucede en otros contextos culturales e históricos, se trata de un mito en donde la transgresión sexual aflora en sus núcleos más difundidos: esto es válido para el relato inaugural protagonizado por Rodrigo, Florinda “La Cava” y el conde don Julián, que culmina en la batalla de Guadalete (711), sobre el que, por lo demás, se han propuesto filiaciones *eróticas* germánicas y orientales.⁴⁸ José María Merino ha efectuado la siguiente recreación de este episodio legendario:

Los narradores se contradicen al relatar los resultados de aquel encuentro. Hay quien asegura que el rey Rodrigo no pudo aplacar sus deseos y que en la primera entrevista violó a la hermosa doncella. Otros dicen que desde el primer momento surgió entre ambos una fortísima atracción amorosa y que Florencia se entregó con gusto a don Rodrigo. Fuese como fuese el inicio de sus relaciones, lo cierto es que don Rodrigo y Florinda tuvieron amores apasionados. Estos amores no se mantuvieron lo suficientemente secretos y al fin su noticia llegó al conde don Julián, que juzgó a su hija deshonrada por el rey y consideró a éste un infame seductor. El furor del conde don Julián no se aplacó a su regreso a Ceuta, sino que la distancia de la corte le hizo ver aún más afrentosa su situación. Aquel furor fue el motivo de que el conde entrase en las intrigas políticas de ciertos descon-

compuesto por el jesuita Argimiro Hidalgo Juárez, aunque presumo que no son relevantes para los objetivos del presente trabajo.

47. Alan DEYERMOND, “The Death and Rebirth of Visigothic Spain in the *Estoria de España*”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 9 (Edmonton, 1985), p. 345-367 (esp. p. 355).

48. Resume parte de la discusión Israel BURSHATIN, “Narratives of Reconquest: Rodrigo, Pelayo, and the Saints”, *Saints and their Authors...*, p. 13-26, donde explica cómo Alexander Krappe, en su monografía *The Legend of Roderick, Last of the Visigoth Kings* (1923), interpreta la narración del abuso sexual de la hija del Conde don Julián y de la venganza de este “across a wide cultural spectrum, including Byzantine chroniclers, the biblical story of Tamar and Amnon, Isidore of Seville, Fredegarius, and, especially, the Gothic Ermanarich cycle” (p. 14). A propósito de la leyenda de Rodrigo y la cueva de Hércules toledana, asociada también a este mito fundacional, véase François DELPECH, “Talismanes en Toledo: la leyenda mágica de la «pérdida de España»”, *La corónica*, 36, 1 (Minneapolis, 2007), p. 97-128.

tentos, entre ellos el obispo don Oppas, y acabase facilitando la invasión de la península por los ejércitos árabes bajo las órdenes del general Tariq ben Ziyad y de su señor, Muza ben Nusayr.⁴⁹

Igualmente, podría recordarse que la explicación más antigua de los orígenes de la “Reconquista”, narrada a finales del siglo IX en la denominada *Crónica de Alfonso III* (que caló en la *Historia rebus Hispaniae*, de Rodrigo Jiménez de Rada y, a través de esta, en la *Primera Crónica General de España*, de Alfonso X) y protagonizada por el futuro rey Pelayo, ofrece una justificación de origen sexual (su hermana habría mantenido una relación con el musulmán Muniza, a la sazón gobernador de Asturias) para la sublevación que propiciará la victoria de Pelayo en la mítica batalla de Covadonga. El estudio de las diversas ramas cronísticas, permite a Manuel González Jiménez sintetizar el relato historiográfico de la manera siguiente: “tras la ocupación de Gijón por los musulimes, su gobernador envió a Pelayo a Córdoba y, aprovechando su ausencia, *sororem Pelagii copulavit*. A su regreso, Pelayo, que no consintió en esta unión, recuperó a su hermana e inició una sublevación. Huyó más allá del río Piloña, siendo elegido príncipe por cuantos estaban descontentos con la dominación árabe y comenzó a atacar a los invasores”.⁵⁰

Es decir que tanto la invasión musulmana del 711 como la revuelta cristiana del 717 tendrían sus antecedentes en sendos episodios eróticos con una estructura triangular (en los que la parte agraviada es siempre el hombre cristiano: don Julián por su hija, Pelayo por su hermana —que en cierto modo nos evoca el triángulo formado por Abderramán, Pelagio y Ermogio, causante del encarcelamiento de su sobrino—). Esta omnipresencia de la sexualidad tampoco debe sorprendernos si pensamos, por ejemplo, que uno de los rasgos distintivos de las tradiciones épicas castellanas, sobre todo las relacionadas con el ciclo épico de los condes de Castilla, tan vinculado a la historiografía hispánica, en latín y en lengua vulgar, sería precisamente uno de los factores que más las distinguen de

49. Los relatos sexuales protagonizados por Rodrigo y por Pelayo han sido recogidos en una antología por José María MERINO, *Leyendas españolas de todos los tiempos. Una memoria soñada*, Temas de Hoy, Madrid, 2002, p. 36-42 (“Don Rodrigo y la pérdida de España”, el fragmento citado en p. 39) y 42-44 (“Mocedades de Don Pelayo”).

50. Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, “Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos”, *Memoria, mito y realidad en la historia medieval. XIII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 2002)*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2003, p. 151-170 (esp. p. 157).

los cantares de gesta franceses: el notable puesto ocupado por las mujeres y por su sexualidad en el desarrollo de las tramas.⁵¹

En definitiva, la *Vita vel passio sancti Pelagii* de Raguel debiera ser reevaluada y emplazada como pieza clave en este espacio histórico, literario y conceptual, que surge en la encrucijada de pasiones religiosas, políticas y sexuales. Se trataría, por consiguiente, de una pieza fundacional e identitaria cuyo eco y análisis comparativos nos ayudarán a comprender las bases del primer imaginario cristiano sobre las que se sustenta la progresiva virilización de la “Reconquista” —y la de sus héroes protagonistas—, frente a la feminización y la *sodomización* literaria, metafórica y simbólica de los musulmanes (y de no pocos cristianos sospechosos para el discurso oficial) que plasmarán tantas otras obras hispánicas medievales, como ilustran los más diversos géneros literarios e historiográficos, en latín y en las lenguas iberorrománicas, desde el siglo XI hasta fines del siglo XV.⁵²

El culto al joven mártir se extendió sobre todo a lo largo del siglo XI, según confirma la gran cantidad de parroquias gallegas que le fueron —y que le siguen siendo, todavía hoy— dedicadas (al menos cuarenta, repartidas por las diócesis de Santiago, Lugo, Orense, Mondoñedo-Ferrol y Tuy-Vigo), aunque se nombren de forma aparentemente diversa: San Pelagio, San Paio, San Pelayo... Sin embargo, cabe apuntar que, quizá como consecuencia de que sus restos no fueran depositados en la catedral tudense, nuestro mártir fue patrón de Tuy solo hasta el siglo XIII, cuando el misionero dominico Pedro González Telmo, más conocido como San Telmo, fuera allí enterrado en 1251.⁵³ O quizás no, y algo jugara en su

51. “El primer poema épico español cuya existencia es demostrable, *Los siete infantes de Lara*, tiene como fulcro de la acción una escena de amor sexual entre Gonzalo Gúztioz y la mora; las afrentas de la primera parte tienen acusados matices, subrayados por el simbolismo; y una mujer idea y domina la acción de cada parte. Una mujer desempeña un papel decisivo, o hasta llegar a dominar la acción, en todos los otros poemas del ciclo de los condes [...]. Lo más importante de lo expuesto es que el papel de las mujeres y de la sexualidad, lejos de ser síntoma de decadencia en la épica tardía de España, es más acusado en el primer ciclo épico, el de los condes de Castilla”, Alan DEYERMOND, *El “Cantar de Mio Cid” y la épica...*, p. 96-97.

52. Varios trabajos recogidos en *Queer Iberia...*, abordan las interrelaciones que apunto: además de los de Mark D. Jordan y Daniel Eisenberg ya citados, pueden consultarse los artículos de Benjamin LIU (“‘Affined to love the Moor’: Sexual Misalliance and Cultural Mixing in the *Cantigas d’escarinho e de mal dizer*”, p. 48-72), Sara LIPTON (“*Tanquam effeminatum*”: Pedro II of Aragon and the Gendering of Heresy in the Albigensian Crusade”, p. 107-129), Josiah BLACKMORE (“The Poets of Sodom”, p. 195-221), Gregory HUTCHESON (“Desperately Seeking Sodom: Queerness in the Chronicles of Alvaro de Luna”, p. 222-249). Merecen complementarse con Gregory HUTCHESON, “The Sodomitic Moor: Queerness in the Narrative of *Reconquista*”, *Queering the Middle Ages*, Glenn BURGER y Steven F. KRUGER, University of Minnesota, Minneapolis, 2001, p. 99-122; Barbara WEISSBERGER, *Isabel Rules...*, y Josiah BLACKMORE, “Imagining the Moor in Medieval Portugal”, *Diacritics*, 36, 3-4 (Maryland, 2006), p. 27-43.

53. *La pasión de S. Pelayo...*, p. 16-17, nota 13.

contra la vinculación de las reliquias del mártir con un pasado mozárabe y leonés, legado poco defendido por la orden de Cluny desde fines del siglo XI, en beneficio de Castilla y de una nueva casta de santos.⁵⁴

Por último, tal vez fuera precisamente el carácter inefable del acoso sexual que sufrió y que favoreció su martirio el que propiciara paradójicamente su eclipse y transformación, según ha sugerido Mark Jordan, quien ha analizado el cambio sufrido por la imagen iconográfica y el culto al santo durante los siglos posteriores:

Pelagius has been transformed from a naked ephebe into a triumphant military saint. The transformation might be read as an accident of Iberian politics. Or it might seem to enact a dialectic by which the cause of a military struggle becomes its patron. Pelagius's execution is a cause for which to fight; Pelagius is soon depicted as a leader in the fight, as a warrior himself. But the transformation from ephebe to glorious captain is also a curious sublimation of homoerotic desire. It would be too obvious for celibate men to revere Pelagius as a naked 'athlete' or spouse of Christ. It is much easier for them to revere Pelagius as a recognizable adult hero, a comrade in arms, a soldier. No hint of effeminacy remains —nor of the attraction of youthful bodies. Pelagius is still to be desired, but now as a model of military power. His body has been changed from that of a defenseless boy to that of an armored man. Pelagius is no longer at risk of being raped.⁵⁵

Y es que la lectura de su *pasión* resultaría especialmente indecible durante la liturgia —por nefanda la pasión que Abderramán III sentía hacia él—, teniendo en cuenta que la tradición litúrgica imponía que

54. De notable importancia literaria, por lo demás, como ha subrayado Carlos ALVAR a propósito de la conservación de la épica leonesa, "Geografía e historia literaria", *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (León, 2005)*, Universidad de León, León, 2007, vol. I, p. 23.

55. Mark JORDAN, "Saint Pelagius...", p. 35-41 (esp. p. 40). Versión en castellano: "Pelagio se ha transformado de efebo desnudo en santo militar triunfante. La transformación podría leerse como un accidente de la política ibérica. O podría parecer que promulga una dialéctica mediante la cual la causa de una lucha militar se convierte en su patrón. La ejecución de Pelagio es una causa por la que luchar; Pelagio pronto se representa como un líder en la lucha, como un guerrero él mismo. Pero la transformación de efebo a glorioso capitán es también una curiosa sublimación del deseo homoerótico. Sería demasiado obvio para los hombres célibes reverenciar a Pelagio como un "atleta" desnudo o como un esposo de Cristo. Es mucho más fácil para ellos venerar a Pelagio como un héroe adulto reconocible, un compañero de armas, un soldado. No queda rastro de afeminamiento, ni de la atracción de cuerpos juveniles. Pelagio es todavía deseable, pero ahora como modelo de poder militar. Su cuerpo ha pasado del de un niño indefenso al de un hombre con armadura. Pelagio ya no corre el riesgo de ser violado".

se incorporaran las voces de la víctima y del verdugo (y la entidad de su deseo)...⁵⁶

Lo cierto es que, si hoy consultamos un diccionario iconográfico del cristianismo, constataremos cómo apenas quedan trazas de la verdadera pasión de nuestro mártir: “Viste túnica corta propia de su edad y tiene como atributo las *tenazas* con que lo despedazaron, además de la *palma*, y en ocasiones, la *azucena* de la castidad. También se lo representa en la escena de su martirio: atado a una cruz en *aspa*, mientras los verdugos le arrancan trozos de carne con las tenazas”.⁵⁷ ¿Qué tenazas y qué cruz en aspa?, podemos preguntarnos. La respuesta parece, a la luz de nuestro recorrido, aparentemente sencilla: la que las ortodoxias religiosa e historiográfica, revestidas de tradición acaban imponiendo, más o menos interesadamente, que evita interrogantes nefandos y brinda respuestas inmaculadas.

O simplemente, y una vez más, sexuales por castas, como el texto de la placa fijada en la parroquia de San Juan de Alveos en 1925, durante las conmemoraciones del milenario de su muerte:

Al Glorioso
San Pelayo
Hijo de esta Parroquia
de Alveos
Mártir de Jesucristo por la Fe y la Castidad
en Córdoba
el XXXVI de Junio del Año
CM-XXV.
S.M. el Rey D. Alfonso XII y el Pueblo que le Vio
Nacer
Consagra este Monumento en el Año Milenario
de su Tránsito al Cielo.
M-CM-XXV⁵⁸

56. Tengamos presente que “el dramatismo de la *Passio* alcanzaba cimas muy elevadas. Ello unido al gran número de parlamentos de un prolongado y vivaz diálogo y destinado todo a la recitación, *inflexis vocibus*, y al canto, en la Misa y en la Liturgia de las Horas, dentro de los templos, daría probablemente una sensación e impresión similar a la de la tragedia leída en las *declamaciones* y *recitaciones*”, Celso RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, “Tipología estructural...”, p. 735.

57. Luis MONREAL TEJADA, *Iconografía del Cristianismo*, Acanalado, Barcelona, 2000, p. 381.

58. Celso RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *La pasión de San Pelayo...*, p. 14, nota 4.

VOCES FEMENINAS EN LA LÍRICA POPULAR¹

A lo largo de la segunda mitad del siglo xx, las investigaciones dedicadas a la cultura literaria en la Europa medieval han ido recuperando y vindicando el legado de nuestras antepasadas, escasamente valorado hasta entonces. En especial desde las disciplinas historiográficas y filológicas, el estudio sobre las mujeres de aquellas centurias ha ido ampliando nuestro conocimiento y ha favorecido el desarrollo de nuevas aproximaciones que han enriquecido los modelos interpretativos para una mejor comprensión de la multiplicidad de papeles que interpretaban. En la actualidad, podemos afirmar que sabemos mucho más de ellas que hace relativamente poco tiempo, sobre sus actividades y representaciones, sobre los espacios sociales y políticos que ocupaban o sobre su creatividad, según demuestra implícitamente, por ejemplo, un repertorio bibliográfico en torno al espacio ibérico medieval.² A nadie debe sorprender que haya sido desde perspectivas directa o indirectamente inspiradas por el feminismo que más se haya trabajado para explorar este territorio menospreciado por cierta crítica. El prestigioso hispano-medievalista británico Alan Deyermond casi iniciaba su ponencia para el congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval celebrado en Granada (1993) afirmando:

Hace poco más de veinte años pareció excéntrico, hasta perverso, el dedicar un espacio mínimo a las autoras medievales castellanas:

1. Mi primera aproximación a este tema fue una comunicación para el “XXI Medieval Iberian Research Seminar”, Queen Mary, University of London (Reino Unido), en junio de 2010. Otra sección formó parte de una comunicación en el “8th International Medieval Meeting”, Universitat de Lleida, en junio de 2018.

2. Rafael MÉRIDA JIMÉNEZ, *Mujer y cultura literaria en las letras ibéricas medievales y del Renacimiento temprano*, Reichenberger, Kassel, 2011.

Antonio Antelo, reseñando la edición inglesa de mi historia de la literatura medieval, se quejó del espacio concedido a dichas autoras, cuando se podría dedicar a un estudio más amplio de autores realmente importantes (todos masculinos, desde luego).³

Como no podía ser de otra manera, en el caso de la tradición literaria, las investigaciones han sido múltiples: en primer lugar, se han editado o reeditado numerosos textos, en verso y en prosa, escritos por mujeres con el triple objetivo de recuperar sus creaciones, de averiguar sus significaciones y de reformular su puesto en la sociedad para valorar mejor cada literatura y sus interrelaciones. De esta manera, han podido proponerse nuevas genealogías, así como revisarse las fuentes comunes y las corrientes que inspiraron o configuraron la escritura femenina durante un período de tiempo tan dilatado en una Europa multilingüe. En segundo lugar, las investigaciones han ido interesándose por los diversos contextos que generaron la cultura letrada en la cual participaron las mujeres: desde el aprendizaje de la lectura o de la escritura hasta su formación intelectual, pasando por los espacios que mejor la favorecieron, la transmisión de sus saberes (espirituales, técnicos, científicos...) o las dimensiones de su mecenazgo en las cortes y en las ciudades. La labor no ha sido minúscula, sobre todo si tenemos en cuenta, además, la diversidad de los posibles acechos y la interdisciplinariedad que puede llegar a exigir este tipo de investigación.

La lírica femenina europea en lengua vulgar ha sido un territorio revisado con frecuencia por este motivo, destacando las aportaciones en torno a las *trobairitz* en lengua occitana, las *chansons de femme* francesas o los *frauenlied* germánicos, entre otros.⁴ En el ámbito de los estudios literarios hispánicos, no cabe duda de que las aportaciones de Deyermond deben considerarse de enorme trascendencia, empezando por su cuidadosa

3. Alan DEYERMOND, "Las autoras medievales castellanas a la luz de las últimas investigaciones", *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Juan Salvador PAREDES NÚÑEZ (ed.), Universidad de Granada, Granada, 1995, vol. 1, p. 31-32.

4. Véanse, a modo de ejemplo, Angelica RIEGER (ed.), *Trobairitz: Der Beitrag der Frau in der altokzitanischen höfischen Lyrik*, Niemeyer, Tübingen, 1991; Pierre BEC (ed.), *Chants d'amour des femmes-troubadours. Trobairitz et "chansons de femme"*, Stock, Paris, 1995; Anne KLINCK; Ann Marie RASMUSSEN (eds.), *Medieval Woman's Song. Cross-Cultural Approaches*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 2002, y María Paz MUÑOZ; Juan Carlos BÚA (eds.), *Lírica medieval alemana con voz femenina (siglos XII-XIII)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2007. Por supuesto, no deben olvidarse estudios como los de Peter DRONKE, *Las escritoras de la Edad Media...*, y Vicenç BELTRAN, *La poesía tradicional medieval y renacentista. Poética antropológica de la lírica oral*, Reichenberger, Kassel, 2009.

y dilatada reevaluación de los testimonios conservados;⁵ en lo que atañe a la lírica “popular” castellana, las ediciones y los análisis de Margit Frenk constituyeron un hito de indudable importancia por su envergadura,⁶ junto a las investigaciones de Pilar Lorenzo Gradín.⁷ Sin embargo, debe afirmarse que la poesía femenina —o con dicha voz lírica— en lengua catalana apenas ha merecido atención crítica, como sugiere el hecho de que la mayoría de las antologías de fuentes primarias o las misceláneas de estudios de ámbito europeo, e incluso estrictamente ibérico, apenas la editen o citen,⁸ a diferencia de la presencia más habitual de testimonios castellanos y gallego-portugueses: una de las escasas excepciones sería el florilegio de Aguadé i Benet.⁹

Los testimonios conservados de la producción poética femenina en lengua catalana durante el otoño medieval son escasos.¹⁰ De autoría reconocida serían “Ez yeu am tal que’s bo e belh” (de la primera mitad del siglo XIV), atribuido a “La Reina de Mallorques”, cuya identidad aún se discute —¿Constança d’Aragó o Violant de Vilaragut?—, y los versos de Tecla Borja (1435-1459) que han sobrevivido en un poema dialogado de Ausiàs March: “Entre’ls ulls y les orelles”. El resto de piezas que la crítica ha valorado hasta la fecha son anónimas: serían los casos de “Lassa, mays m’agra valgut” (quizá de la primera mitad del siglo XIV), “Axí cant és en muntanya deserta” (de finales del XIV), y “Ab lo cor trist envirollat

5. Solo citaré dos de los trabajos de Alan DEYERMOND que constituyen piezas indispensables: “Sexual Initiation in the Woman’s-Voice Court Lyric”, *Courtly Literature. Culture and Context*, Keith BUSBY; Erik KOOPER (eds.), John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia, 1990, p. 125-158, y “Lust in Babel: Bilingual Man-Woman Dialogues in the Medieval Lyric”, “*Nunca fue pena mayor*”. *Estudios de literatura española en homenaje a Brian Dutton*, Ana MENÉNDEZ COLLERA; Victoriano RONCERO MAYOR (eds.), Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1996, p. 199-221.

6. Además de la edición del *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, recordemos su *Poesía popular hispánica: 44 estudios*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

7. Así el pionero: Pilar LORENZO GRADÍN, *La canción de mujer en la lírica medieval*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1990.

8. Serían los casos de Doris EARNSHAW, *The Female Voice in Medieval Romance Lyric*, Peter Lang, New York, 1988; Anne KLINCK (ed.), *An Anthology of Ancient and Medieval Woman’s Song*, Palgrave Macmillan, New York, 2004, o Danielle RÉGNIER-BOHLER (ed.), *Voix de femmes au Moyen Âge*, Robert Laffont, Paris, 2006.

9. Rosamaria AGUADÉ I BENET (ed.), *La veu de la dona a l’Edat Mitjana*, Ajuntament de Castelló d’Empúries, Castelló d’Empúries, 1994, p. 101-114.

10. Véanse las siguientes entradas de Lola BADIA: “Anonymous Catalan Medieval Poet I”, “Anonymous Catalan Medieval Poet II”, “Borja, Tecla”, “Mallorca, Reina de”, “Suaris, Isabel”, *Double Minorities of Spain*, Kathleen MCNERNEY; Cristina ENRÍQUEZ DE SALAMANCA (eds.), Modern Language Association, New York, 1994, p. 46-47, 79, 211-212 y 364. Un panorama complementario es trazado por Montserrat CABRÉ, “Medieval Women’s Writing in Catalan: Textual Inscriptions of Feminine Authority”, *La corónica*, 32, 1 (Minneapolis, 2003), p. 23-41.

d'esmai" (de finales del xiv). En lo que atañe a la tradición popular los textos apenas superan la veintena. Si quisiéramos comparar este legado con el de otras áreas poéticas íbero-románicas, constataríamos que la lírica femenina castellana cuenta con un volumen superior de versos y de autoras —Mayor Arias, María Sarmiento, Catalina Manrique, Marina Manuel o, la más importante de todas ellas: Florencia Pinar—¹¹ y que, en el área gallego-portuguesa, el subgénero conocido como *cantiga d'amigo* ofrece un indispensable corpus de versos con voz femenina, aunque adjudicados a poetas varones en los manuscritos que los conservan;¹² además, conviene recuperar muchos versos de damas recopilados por Garcia de Resende en su *Cancioneiro*, donde conviven piezas de fines del siglo xv y principios del xvi.¹³

Resulta interesante observar que los estudiosos de las literaturas castellana y gallego-portuguesa medievales han dedicado esfuerzos más notables a la edición y al análisis de estas obras. Las motivaciones que pueden explicar esta constatación serían múltiples: entre ellas no convendría olvidar la importancia de ciertas corrientes de estudio de la literatura popular o la relevancia de las piezas de *amigo* dentro de la retórica y del imaginario amoroso de los *trobeiros*. Tampoco convendría olvidar que el descubrimiento de las jarchas de la serie romance en 1948, muchas de ellas con voz femenina,¹⁴ y la discusión sobre la fecha de nacimiento de la literatura castellana, tras los hallazgos posteriores, estimularon por vía complementaria el análisis de una genealogía medieval que, por otra parte, conoció una notable difusión impresa en español durante el siglo xvi, si bien hasta fechas mucho más recientes apenas se prestó atención a la poesía escrita por poetas arábigo-andaluzas.¹⁵ En definitiva, tanto el corpus de lírica catalana compuesto por mujeres como el conjunto de poemas tradicionales con voz femenina en dicha lengua

11. Según confirmaba la antología de Miguel Ángel PÉREZ PRIEGO (ed.), *Poesía femenina en los cancioneros*, Castalia, Madrid, 1989, y Jane WHETNALL, "Isabel González of the *Cancioneiro de Baena* and Other Lost Voices", *La corónica*, 21, 1 (Minneapolis, 1992), p. 59-82.

12. Remito ahora solo a Mercedes BREA; Pilar LORENZO GRADÍN, *A cantiga de amigo*, Xerais, Vigo, 1998.

13. Tal y como destacara Ana GÓMEZ-BRAVO, "A *huma senhora que lle disse*: Sobre la práctica social de la autoría y la noción de texto en el *Cancioneiro Geral* de Resende y la lírica cancioneril ibérica", *La corónica*, 32, 1 (Minneapolis, 2003), p. 43-64.

14. Véase: Alan DEYERMOND, "The Romance kharjas in Hebrew Script: Woman's Song or Man's Text?", *Circa 1492. Proceedings of the Jerusalem Colloquium. Litterae Judaeorum in Terra Hispanica (1984)*, Isaac BENABU (ed.), Hebrew University, Jerusalem, 1993, p. 58-78.

15. Teresa GARULO, "Las poetisas de al-Andalus y el canon de la poesía árabe", *La corónica*, 32, 1 (Minneapolis, 2003), p. 65-78.

resultan modestos y, probablemente, al no haber favorecido el desarrollo de análisis literarios de mayor calado —caso de las *cantigas d'amigo*— o de debates filológicos e ideológicos de cierta envergadura —caso de las *jarchas*—, han sido poco reevaluados.

“El estudio de la poesía popular catalana ha sido bastante discreto y nació de la mano de tres de los intelectuales más representativos de la *Renaixença* catalana del siglo XIX: Pau Piferrer, Manuel Milà i Fontanals y Marià Aguiló i Fuster, que hacia el 1835 comenzaron a recopilar cantos populares”.¹⁶ Este interés prosiguió desde principios del siglo XX de la mano de folcloristas, historiadores y filólogos o de empresas de largo aliento como la *Obra del Cançoner Popular Català*, creada en 1922 y cuyas primeras recopilaciones vieron la luz a partir de 1926. En la actualidad, el punto de partida para el estudio de la lírica tradicional catalana debe ser el *Corpus d'antiga poesia popular* de Josep Romeu i Figueras, obra fundamental que en el año 2000 fue revisada y ampliada para la colección “Els nostres clàssics” y que alberga un total de 437 piezas de muy dispar extensión, compuestas entre los siglos XII al XVI.

No resulta ocioso destacar que el título de esta edición pretendía incidir directamente en la discusión entre hispanistas, romanistas y germanistas sobre el carácter “tradicional” o “popular” de esta poesía. Recordemos ahora que mientras que en el área castellana muchos estudiosos han preferido aplicar el concepto “tradicional”, siguiendo las propuestas de Menéndez Pidal, en el ámbito catalán se optó por “popular” desde una época muy temprana.¹⁷ La justificación sobre esta cuestión fue resumida por el propio Romeu en la introducción al volumen de referencia:

L'escola castellana que s'ocupa de la poesia popular ha preferit des de fa molts anys designar aquesta poesia amb la qualificació de tradicional en lloc de popular, al·legant la multiplicitat d'accepcions que té el vocable popular —corrent, conegut, de moda, acceptat pel vulgus, etc.— i sacrificant-ne el sentit primigeni, que no es pot menystenir en favor d'altres accepcions més circumstancials i faltades de contingut específic i propi. La raó del canvi d'apel·latiu respon, segons aquesta escola, al caràcter d'obra transmesa i modificada per successives recreacions que té la poesia popular. Però el

16. Josep Lluís MARTOS, “El género popular de los *goigs* y Joan Roís de Corella: *La vida de la Sacratíssima Verge Maria* y la *Oració*”, *Lyra Mínima Oral. Los géneros breves de la literatura tradicional*, Carlos ALVAR (coord.), Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2001, p. 86.

17. Véanse las propuestas de Vicenç BELTRAN, “Poesía tradicional / poesía popular”, *De la cançión de amor medieval a las soleares. Profesor Manuel Alvar in memoriam*, Pedro Manuel PIÑERO (ed.), Universidad de Sevilla, Sevilla, 2004, p. 65-74.

mateix podríem dir de la poesia escrita i literària no popular. A més tradicional és un neologisme o un hispanisme usat ja per Milà i Fontanals, al costat del predominant i genuí 'popular'. Tradicionalitat, en aquesta accepció, no inclou plenament el sentit de transmissió oral. A més, no tots els productes populars s'han tradicionalitzat, han sofert l'efecte de la transmissió, perquè no la conegueren o no ens consta: des d'aquest angle, crec que hem de prescindir definitivament de semblant terme.¹⁸

Se trata de una opción que, en cualquier caso, apenas enturbiaría un ejercicio comparativo, si atendemos los tres planos que propone Romeu para definirla —en relación a la temática, al estilo y a las estructuras formales— y a su funcionalidad predominantemente colectiva. Por extensión, resulta elocuente que Margit Frenk emplease la misma opción que Romeu en su *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)*, y en las ediciones previas, de manera que determinada discusión sobre la nomenclatura se antoja a estas alturas poco productiva, pues en ocasiones más parece apego a una convención o simplemente propicia un ejercicio de historiografía literaria comparada. En todo caso, el concepto “poesía popular” en la escuela catalana se vincula a la creación, mientras que Menéndez Pidal lo aplicaba en términos de su difusión.¹⁹

A mi juicio, ambos términos se prestan a ciertas confusiones, ya que la crítica de Romeu, sin ir más lejos, admitiría ciertos reparos que afectan directamente el tema del presente capítulo. Si aceptamos la dificultad que él mismo constataba de hallar una poesía popular medieval en estado puro, mucho más difícil sería admitir la inclusión de un poema como “Gelosesca”, del trovador catalán Cerverí de Girona, no tanto porque esté compuesto en lengua occitana —esa sería otra discusión, sobre la que volveré más adelante—, sino porque, siguiendo su nomenclatura, sería un

18. Josep ROMEU FIGUERAS (ED.), *Corpus d'antiga poesia popular*, Barcino, Barcelona, 2000, p. 8-9 [la escuela castellana que se ocupa de la poesía popular ha preferido desde hace muchos años designar esta poesía con la calificación de tradicional en lugar de popular, alegando la multiplicidad de acepciones que tiene el vocablo popular —corriente, conocido, de moda, aceptado por el vulgo, etc.— y sacrificando el sentido primigenio, que no puede menospreciarse a favor de otras acepciones más circunstanciales y desprovistas de contenido específico y propio. La razón del cambio de apelativo responde, según esta escuela, al carácter de obra transmitida y modificada por sucesivas recreaciones que tiene la poesía popular. Pero lo mismo podríamos decir de la poesía escrita y literaria no popular. Además, tradicional es un neologismo o un hispanismo usado ya por Milà i Fontanals, junto al predominante y genuino 'popular'. Tradicionalidad, en esta acepción, no incluye plenamente el sentido de transmisión oral. Además, no todos los productos populares se han tradicionalizado, han sufrido el efecto de la transmisión, porque no la conocieron o no nos consta: desde este ángulo, creo que debemos prescindir definitivamente de semejante término].

19. Josep Maria PUJOL, “Josep Romeu i Figueras, folklorista”, *Materials i estudis de folklore*, Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), Alta Fulla, Barcelona, 1993. p. 18-22.

caso evidente de poema “tradicional” (pues imitaría la lírica cantada por el pueblo) y no “popular”. Dicho con otras palabras, si aceptáramos la tipología de Romeu —y, con él, de buena parte de los estudiosos de la lírica popular en lengua catalana—, quizá fuera más acertado hablar de “líricas popular y tradicional” y no separarlas en compartimentos estancos, poco fructíferos al menos para la época medieval.²⁰ Hoy por hoy, no obstante, dada la extensión del uso del adjetivo “popular” en los estudios sobre esta poesía, tanto para el ámbito hispánico como para el catalán,²¹ me parece la opción menos equívoca y más acertada.

Las piezas medievales con voz femenina en lengua catalana que ofrece este *Corpus d'antiga poesia popular* serían las veinticuatro siguientes:

Ara pren marit, que eu ho vul bé;²² Lassa, mays m'agra valgut;²³ *Més val soleta* estar;²⁴ Mala fuy tan fresqueta;²⁵ Déus, trop se triga qui m'aurà;²⁶ Vejats, son jo assats [...]?²⁷ Perdut, perdut l'è;²⁸ Déus, yo esper d'ell;²⁹ Las, per què nasquí yo anch de mare [...]?³⁰ Yo he trobat qui m'ama;³¹ Ab goyg et alegria;³²

20. El propio Josep ROMEU FIGUERAS reunió algunas de sus investigaciones en un volumen titulado *Estudis de lírica popular i lírica tradicional antigues*, Abadia de Montserrat, Barcelona, 1993.

21. Además de los trabajos de Margit FRENK ya citados, véase Mariana MASERA, “*Que non dormiré sola, non*”. *La voz femenina en la antigua lírica popular hispánica*, Azul, Barcelona, 2001.

22. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 9. Autoría: Anónima (s. XIII). Estructura: Dístico con rima.

23. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 35. Autoría: Anónima (c. 1340). Estructura: Virelai de pie binario. Para facilitar la lectura, siempre que sea posible se incluirá en nota al pie el enlace de RIALC (*Repertorio informatizzato dell'antica letteratura catalana*) en donde aparece editada la composición. En el caso de esta pieza, se correspondería con RIALC 0.70: <<http://www.rialc.unina.it/0.70.htm>>.

24. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 49. Autoría: Anónima (c. 1350). Estructura: Dístico sin rima.

25. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 53. Autoría: Anónima (c. 1388). Estructura: Dístico con rima.

26. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 59. Autoría: Anónima (ms. finales s. XIV; *Libre d'amorettes*, primer tercio s. XIV). Estructura: Dístico con rima.

27. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 60. Autoría: Anónima (ms. finales s. XIV; *Libre d'amorettes*, primer tercio s. XIV). Estructura: Dístico con rima.

28. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 63. Autoría: Anónima (ms. finales s. XIV; *Libre d'amorettes*, primer tercio s. XIV). Estructura: Dístico con rima.

29. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 64. Autoría: Anónima (ms. finales s. XIV; *Libre d'amorettes*, primer tercio s. XIV). Estructura: Dístico sin rima.

30. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 66. Autoría: Anónima (ms. finales s. XIV; *Libre d'amorettes*, primer tercio s. XIV). Estructura: Dístico sin rima.

31. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 67. Autoría: Anónima (ms. finales s. XIV; *Libre d'amorettes*, primer tercio s. XIV). Estructura: No presenta un sistema previsible ni en el metro ni en las rimas.

32. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 74. Autoría: Anónima (finales s. XIV). Estructura: Virelai de pie binario. La cuarta estrofa es la única que recoge la voz de la Virgen en su diálogo con el arcángel Gabriel (vv. 29-36). Puede también consultarse en RIALC 0bis: <http://www.rialc.unina.it/0bis.ab_goig.htm>.

Qui leyalment serveix amors;³³ Déus! Car fom tan erguyloses;³⁴ Pus flach sou que nulha stopa;³⁵ Anau-vos-en, la mia amor;³⁶ Si'm trobau al bosch soleta;³⁷ Vitum vitayna;³⁸ En Burell m'à vist lo cony;³⁹ Ay, marit! Com no m'ho feu;⁴⁰ No puch dormir soleta, no;⁴¹ Pus que vuyt jorns stich, senyora;⁴² Dindirindín rindín rindayna;⁴³ La ball, ball, balletes;⁴⁴ Ou, ou, ou.⁴⁵

Los resultados de un análisis del conjunto de este *Corpus* arrojarían los siguientes datos: en primer lugar, la presencia de una voz claramente femenina rondaría el 12% del total de piezas —apenas una cincuentena— de todo el conjunto, abarcando también, por consiguiente, los manuscritos e impresos del siglo XVI. He tenido en cuenta todos los marcadores genéricos, directos e indirectos, que propician esta atribución —desde los propiamente gramaticales a los contextuales—. En segundo lugar, si ciñéramos nuestro análisis a piezas que podemos fechar antes de finales del siglo XV, el corpus quedaría reducido a veinticuatro piezas (veinticinco si añadiésemos “Gelosesca”, el monólogo de una malmaridada en lengua occitana compuesto por Cerverí de Girona). La segunda mitad de poemas, por consiguiente, aparecería recogida en cancioneros renacentistas —y nada

33. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 79. Autoría: Anónima (principios s. XV, en *Salut d'amor*). Estructura: Rondel.

34. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 80. Autoría: Anónima (principios s. XV, en *Salut d'amor*). Estructura: Rondel.

35. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 84. Autoría: Gabriel Ferrús (...1410-1437...). Estructura: Virelai de pie binario. Corresponde a RIALC 64.2. Texto completo disponible en: <<http://www.rialc.unina.it/64.2.htm>>.

36. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 85. Autoría: Anónima (c. 1428). Estructura: Virelai de pie binario.

37. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 86. Autoría: Anónima (c. 1429, en la traducción del *Decamerone*). Estructura: Dístico sin rima.

38. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 89. Autoría: Anónima (c. 1429, en la traducción del *Decamerone*). Estructura: Dístico sin rima.

39. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 90. Autoría: Anónima (c. 1429, en la traducción del *Decamerone*). Estructura: Dístico sin rima.

40. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 92. Autoría: Anónima (c. 1429, en la traducción del *Decamerone*). Estructura: Forma arcaica: reiteración de una única rima.

41. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 93. Autoría: Anónima (c. 1429, en la traducción del *Decamerone*). Estructura: Viadera. En RIALC 0.89. Texto completo disponible en: <<http://www.rialc.unina.it/0.89.htm>>.

42. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 94. Autoría: Anónima (c. 1429, en la traducción del *Decamerone*). Estructura: Viadera. Véase RIALC 0.117. Texto completo disponible en: <<http://www.rialc.unina.it/0.117.htm>>.

43. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 101. Autoría: Anónima (s. XV). Estructura: Tirada lírico-narrativa.

44. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 152. Autoría: Anónima (*Cançoneret Rovirola*, 1507-1508). Estructura: Tirada lírico-narrativa.

45. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 168. Autoría: Anónima (*Cançoneret Rovirola*, 1507-1508). Estructura: Trístico con coda. Diálogo entre San José y la Virgen María.

menos que doce de los cuales en *Flor d'enamorats / Flor de enamorados* de Joan Timoneda (c. 1556)—. Las fechas de fijación escrita de estos veinticuatro poemas populares, en tercer lugar, sería: (a) siglo XIII: un poema; (b) siglo XIV: diez poemas; (c) siglo XV: once poemas; (d) primera década del siglo XVI: dos poemas. En cuarto lugar, la inmensa mayoría son versos anónimos: todos menos uno, el virelai de Gabriel Ferrús compuesto durante el primer tercio del siglo XV.

Por lo que se refiere a su estructura externa, en quinto lugar, merece la pena destacar que, a pesar de la variedad que puede apreciarse en el corpus, las veinticuatro piezas con voz femenina quedan limitadas a las siguientes modalidades: catorce con formas variables (once dísticos con o sin rima; dos tiradas lírico-narrativas; una sucesión monorríma) y diez piezas con estructuras fijas (cuatro virelais; dos rondeles; dos viaderas; un trístico con coda; uno sin estructura clara). La voz femenina no aparece, por consiguiente, en las “noves rimades”, los trísticos variables, las coplas de cuatro o de cinco a diez versos, las coplas “laiades” ni en las baladas líricas.

Cabe advertir, en sexto lugar, que, de estos veinticuatro poemas medievales, la mitad exacta han sobrevivido gracias a dos obras de muy diversa factura que adquieren especial relevancia: seis en el *Libre d'amorettes*, del primer tercio del siglo XIV, y seis en la traducción catalana del *Decamerone* (c. 1429) de Giovanni Boccaccio. En este sentido, debe recordarse que los seis dísticos del *Libre d'amorettes* son otros tantos refranes adaptados de la lengua francesa, de manera que habría que valorar estos versos con especial precaución, pues a pesar de su carácter popular y profano, muy probablemente deban considerarse simples versiones del anónimo traductor sin trascendencia popular real, como el propio Romeu señaló.⁴⁶ Por tanto, de eliminar estos seis dísticos, nos quedarían un total de dieciocho piezas. La operación del traductor del *Decamerone* fue opuesta, ya que sustituyó los poemas italianos que aparecen cantados al final de diversas jornadas por versos originales en lengua catalana, probablemente conocidos por sus lectores al tratarse de piezas que remiten a canciones de danza.⁴⁷

Por último, en lo que atañe al plano del contenido, puede confirmarse que la temática amorosa es la predominante, aunque con matices diversos. Así, están presentes las malcasadas (n.º 9 y 94) y las malmonjadas (n.º 35 y 53), la autoalabanza (n.º 60), la felicidad (n.º 67, 79 y 101) y el erotismo más o menos velado (n.º 86, 89, 90 y 92), aunque pre-

46. Josep ROMEU I FIGUERAS, *Estudis...*, p. 132.

47. Josep ROMEU I FIGUERAS, *Estudis...*, p. 160-161.

dominen las piezas sobre la separación o la ausencia del amado (n.º 59, 63, 64, 66, 85 y 93). La sexualidad, en definitiva, de manera explícita o implícita, está muy presente.

A estas veinticuatro piezas quizá debieran añadirse otras cuatro, tres de las cuales nos llegan por vías complementarias, aunque su entidad sea diversa. La primera sería la pastorela “Ay, espigua novela”, editada en 2001 por Gemma Avenoza, en cuyos versos 21–28 participa una joven requerida de amores.⁴⁸ Se trata de una pieza descubierta con posterioridad a la publicación del *Corpus* y que podría valorarse dentro de este proyecto, pues Romeu incluyó diversas composiciones tardías vinculadas a este subgénero lírico-narrativo, que sobre todo alcanzó difusión en círculos cortesanos.⁴⁹ Serían ocho versos hexasílabos con una estructura de *dansa*.⁵⁰

La segunda pieza a la que me refiero nos llega a través de un canal completamente diverso y su entidad misma resulta bien diferente: se trata de la propuesta de Rafael Beltrán de reconstrucción de un fragmento narrativo del *Tirant lo Blanch* en clave de poema popular con voz femenina.⁵¹ Este sería el caso de los versos disfrazados —al ser transformados en prosa por Joanot Martorell— que pronuncia la doncella Eliseu durante el episodio en el que se narran los amores entre la emperatriz de Constantinopla y el joven Hipòlit (capítulos 248–264).⁵² Se trata de una oración, pero, de nuevo, no convendría descartarla, teniendo en cuenta que

48. Gemma AVENOZA, “*Ai espiga novela!* Estudi i edició d’una pastorela catalana del s. xiv”, *Studia in honorem Germán Orduna*, Leonardo FUNES; José Luis MOURE (eds.), Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2001, p. 53-71.

49. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, p. 11.

50. Gemma AVENOZA, “*Ai espiga novela!*...en RIALC, “Poesie anonime aggiunte”, <http://www.rialc.unina.it/0bis.ay_espigua.htm>.

51. Rafael BELTRÁN, “Huellas de las oraciones de *Los tres reyes de Oriente* y *Las cuatro esquinas* en *Tirant lo Blanc*”, *Lyra Mínima Oral...*, p. 415-424.

52. La “versificación” de Beltrán ofrecería el siguiente resultado: “És rei no conegut? / Prec al sobirà Déu que / corona de foc al cap / li veja jo posar. / Si és duc, / en carçre perpètua / lo veja jo finar. / Si és marquès, / de ràbia les mans e los peus / li veja jo menjar. / Si és comte, / de males armes / dega morir. / Si es vescomte, / ab espasa de turc / lo cap fins el melic / lo veja jo en un colp partir. / E si és cavaller, / en fortuna vàlida, en la mar, / tota pietat a part posada, / en lo més fondo fine sos dies. / E si en mi habitàs / tanta virtut com possehía la reyna Pantasilea / [...] / jo no el fera penedir”. La versión en castellano de Joan Francesc VIDAL JOVÉ de este fragmento del capítulo 262 de la novela es la siguiente: “¿Es un rey desconocido? Ruego a Dios soberano, que yo le vea poner corona de fuego en la cabeza. Si es duque, que le vea acabar sus días en cárcel perpetua. Si es marqués, de rabia las manos y los pies le vea yo comer. Si es conde, de malas armas deba morir. Si es vizconde, con espada de turco la cabeza hasta el ombligo le vea partir. Y si en mí hubiese tanta virtud como poseyera la reina Pantasilea, de su atrevimiento yo le haría arrepentir” (Joanot MARTORELL - Martí Joan de GALBA, *Tirant lo Blanc*, Alianza, Madrid, 1984, p. 736). Albert Hauf edita el texto original en parte como una oración: Joanot MARTORELL, *Tirant lo Blanch*, Albert Hauf (ed.), Tirant editorial, València, 2005, p. 980-981.

Romeu introdujo en su *Corpus* un buen número de oraciones, conjuros y ensalmos, con frecuencia vinculados al espacio doméstico femenino.⁵³

Ya he señalado que Josep Romeu i Figueras incluyó en su *Corpus d'antiga poesia popular* la *Gelosesca*, del trovador Cerverí de Girona (...1259-1285...), canción de malcasada contra el marido celoso. Se trata de la composición “tradicional” más temprana con voz femenina de todo el volumen: *Al fals gelós don Déu mala ventura* es un virelai en lengua occitana de pie binario, formado por tres estrofas *unissonans* y una vuelta, que, dada la relevancia de su autor ha conocido numerosas ediciones.⁵⁴ Esta incorporación, tan indiscutible desde múltiples perspectivas, empujando por el conocido factor de que la lengua poética más extendida y cultivada en las cortes de la Corona de Aragón durante los siglos XII al XIV fue la occitana —hecho que favorece que las composiciones iniciales del *Corpus* sean versos de Guillem de Berguedà y Cerverí de Girona—,⁵⁵ me permite abrir un paréntesis para reflexionar en torno a una cuestión que no debiera desdeñarse: el plurilingüismo en las tierras catalanas medievales.

Y es que, a mi juicio, si aceptáramos la inclusión de esta canción en lengua occitana del trovador catalán, de manera que, en cierta medida, rompiésemos el criterio estrictamente lingüístico de las veintiséis piezas anteriores, tal vez conviniese incorporar al proyecto de estudio de la lírica popular con voz femenina catalana, o tal vez mejor *en tierras catalanas*, al menos un poema más, a la zaga de la propuesta de Martí de Riquer, quien lo incorporaba en su *Antologia de poetes catalans*.⁵⁶ Se trata de una poesía festiva de tono y temática claramente popular en forma

53. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, p. 10.

54. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 7. Una traducción sencilla de esta pieza sería: “(1-3.) Al falso celoso, dé Dios mala ventura, ya que me quita todo el solaz de mi amigo, y me enferma desde que lo tuve, pues tanto me dura. (4-10.) Pero estoy muy segura de que no vivirá cuatro días el falso celoso malvado, esto os digo, ya que le pondré sobre el pulso tal untura que le matará. Me ha hecho un buen talismán mi dulce amigo, que bajo el cuello le ligo, y mi madre siempre lo conjura. (11-17.) ¿Sabéis qué me hace el celoso de fea figura cuando se va a la cama? Sólo decirlo siento asco: me gira la espalda, que tiene negra y dura, y más áspera que hoja de roble; después ronca y silba sin medida. Espero vestirme de luto pronto, pues nunca había visto criatura más desagradable. (18-24.) Lejos está del gozo, cerca está de la tristeza y del disgusto quien tiene marido pesado, falso y malvado: bien lo sé, para desventura mía, que me dieron los míos como amigo un viejo arrugado, quien con su sudor daña y me ablanda. Quien le vea, si quiere ahorrarse un mal pesar, que le diga que Dios le dé buena pastura. (25-27.) La señora de los Cardos y la de Sobreprecio tienen valor y el Infante tiene poder de sobras para mantener mérito, paz y justicia”.

55. Josep ROMEU FIGUERAS (ed.), *Corpus...*, n.º 1-3 y 4-7, respectivamente.

56. Martí de RIQUER (ed.), *Antologia de poetes catalans. Un mil·lenni de literatura, I. Època medieval*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1997, n.º 54, p. 182-183.

de diálogo entre una joven y su viejo esposo durante la noche de bodas, compuesta entre 1340 y 1420, editada y traducida por Jaume Riera i Sans en *Cants de noces dels jueus catalans*, donde recopila las cinco únicas composiciones conservadas en grafía hebrea pero con vocablos catalanes; es decir, con una transmisión aljamiada.⁵⁷ Las estrofas segunda y cuarta, con voz femenina, remiten a la perfección a la tradición de la malcasada románica que expresaba sus cuitas en la *Gelosca* de Cerverí de Girona y en tantas otras piezas de la lírica popular catalana e hispánica.⁵⁸

“No puch dormir soleta, no” es la viadera que cierra la sexta jornada de la traducción catalana del *Decamerone* y que sustituye la *ballata* del original. Es anónima y está compuesta por un estribillo o “refrany” de cuatro versos, acompañado de cuatro dísticos:

*No puch dormir soleta, no.
Què·m faré, lassa,
si no mi spassa?
Tant mi turmenta l'amor!*

- | | | |
|-----|--|----|
| I | Ay, amich, mon dolç amich!
Somiat vos he esta nit.
<i>Què·m faré, lassa?</i> | 5 |
| II | Somiat vos he esta nit
que us tenia en mon lit.
<i>Què·m faré, lassa?</i> | 10 |
| III | Ay, amat, mon dolç amat!
Anit vos he somiat.
<i>Què·m faré, lassa?</i> | |

57. JAUME RIERA SANS (ed.), *Cants de noces dels jueus catalans*, Llibres del Mall, Barcelona, 1974, p. 9 y 16-21.

58. “La *ne'arà* li·n diu: ‘Perdut n’haveu el *moah!* / No n’haveu virtut ne punt de *koah!* / Tot lo vostre feït és un bel *ruah!* / Mas io prec en Déu que en breu ne sia *almanà*’. [...] / La *ne'arà* li·n diu: ‘Feu-me aquel *ma'as'e!* / Par que n’hajau (dolor) al *gid ha-nasé*. / Més per Déu i la Lei de Moisès us ben juro / que si vós no me'l feu io esquinçaré la *ketuhà*’”. Una modesta traducción de estas estrofas sería: “La chica le dice: “¡Habéis perdido el juicio! ¡No tenéis virtud ni nada de fuerza! ¡Todo vuestro hacer es un bello pedo! Pero rezo a Dios para que pronto sea viuda”. [...] La chica le dice: “¡Hacedme aquel acto! Parece que tengáis dolor en el tendón. Mas os juro por Dios y por la Ley de Moisés que si vos no me lo hacéis, romperé los papeles””.

- iv Anit vos he somiat
 que us tenia en mon braç. 15
*Què·m faré, lassa?*⁵⁹

Según expuso Josep Romeu i Figueras en el comentario a su edición, la viadera, como género formal, fue introducida por el trovador Cerverí de Girona en el nordeste peninsular, muy probablemente hacia 1269. Se trata de una canción paralelística, seguramente de origen gallego-portugués, compuesta por un estribillo y diversas estrofas en dísticos ordenados, cada una de las cuales repite parcialmente el estribillo inicial a manera de cierre. Es una estructura compleja de danza que admite el desarrollo de muy diversos temas; en este caso narra el venerable tópico del insomnio de la enamorada que añora al amigo ausente, soñado con tristeza y soledad.

Tras más de quinientos años, este poema fue musicado por Guillermina Motta e incluido en su LP titulado *Visca l'amor!*, grabado en 1968. Motta no era una desconocida por entonces, pues ya a la altura de 1964 formaba parte de los Setze Jutges y estaba integrada plenamente en el movimiento de la *nova cançó*.⁶⁰ *Visca l'amor!* fue su tercer disco de 33 rpm. Con carátula diseñada por Enric Sió y con textos interiores del Dr. Joaquim Molas, catedrático de Filología Catalana de la Universitat Autònoma de Barcelona desde 1969, esta recopilación albergaba adaptaciones de poemas amorosos de diversas épocas. La cara A del LP la integraban versiones de ocho piezas anteriores al siglo xx —entre otras la nuestra; la mayoría medievales—, mientras que la cara B la formaban otros tantos poemas de autores del siglo xx: de Joan Maragall a Gabriel Ferrater, pasando por Josep Maria de Sagarra y Joan Salvat-Papasseit.

No cabe duda de que la interrelación de las piezas anónimas de origen medieval seleccionadas poseía un claro objetivo: el primero, obviamente, de recuperación y divulgación del patrimonio literario, común a tantos otros cantautores en lengua catalana y castellana de las décadas de los sesenta y setenta. Pero, en segundo lugar, quisiera destacar que

59. Mi versión al castellano sería: "No puedo dormir solita, no. ¿Qué haré de mí, infeliz, si no se me pasa? ¿tanto me atormenta el amor! ¡Ay, amigo, mi dulce amigo! Os he soñado esta noche. ¿Qué haré de mí, infeliz? Os he soñado esta noche, que os tenía en mi cama. ¿Qué haré de mí, infeliz? ¡Ay, amado, mi dulce amado! Anoche os he soñado. ¿Qué haré de mí, infeliz? Anoche os he soñado que os tenía entre mis brazos. ¿Qué haré de mí, infeliz?."

60. Els Setze Jutges estuvo formado por Miquel Porter i Moix, Remei Margarit, Josep Maria Espinàs, Delfí Abella, Francesc Pi de la Serra, Enric Barbat, Xavier Elies, Guillermina Motta, Maria del Carme Girau, Martí Llauradó, Maria Amèlia Pedrerol, Joan Ramon Bonet, Joan Manel Serrat, Maria del Mar Bonet, Lluís Llach y Rafael Subirachs.

Guillermina Motta eligió algunos poemas en los que la voz poética era femenina, como la canción de la malmoujada que abrió el disco, con el propósito de visibilizar una tradición doblemente marginada. Esta opción favorecía de paso, en tercer lugar, la identificación con la voz de la intérprete.

Si valoramos la adaptación del texto medieval, constataremos la fidelidad al original: Motta no actualiza apenas el léxico, ni suprime versos. La pieza, de poco menos de dos minutos (1:50), se presenta casi intacta en el contenido. ¿Por qué, entonces, una pieza del siglo xv causó tan enorme revuelo en el recital de la cantautora en el Palau de la Música barcelonés en 1969? ¿Por qué fue considerada una canción inmoral por algunos espectadores, según recogió la prensa?⁶¹ La respuesta, aunque obvia, refleja a la perfección la mentalidad del público más conservador de las postrimerías del franquismo: que una joven añorase a su amado, que soñase con él —y con él en su lecho y en sus brazos— era considerado una provocación y un pecado en una España en donde las mujeres estaban desprovistas de numerosos derechos y en la que la naturalización de la subordinación femenina era la norma jurídica y religiosa.

Pero aún hay más: la *performance* de la adaptación de esta pieza medieval revestía un impulso feminista nítido, muy poco del agrado de la sociedad bien pensante, que podía interpretarse como un “escándalo público” penado. La interpretación de Guillermina Motta potenciaba su vinculación con las formas de la música popular del primer tercio del siglo xx, en especial del cuplé, tal como la cantante practicaría en discos posteriores —pienso en *Remena, nena* (1970) y *Tango* (1972)—. En estas canciones populares del siglo xx, trasunto de las que incluyó el anónimo traductor del *Decamerone* catalán hacia 1429, unas letras aparentemente anodinas por venerables —y literalmente poco censurables— podían transformarse sobre el escenario en coplas *picantes*, con un enorme potencial erótico: ¿qué hará la voz femenina, transmutada en Motta, si no podía dormir “solita” sin su amado y la atormentaban sueños eróticos? ¿Buscarse un sustituto? ¿Masturbarse?

Frente a otras áreas de conocimiento ministeriales, tal vez hayan sido las consagradas a las literaturas catalana, gallega y castellana las que han mostrado menor entusiasmo por la introducción de las tendencias interpretativas auspiciadas por los estudios de género y *queer* y unas de

61. ENDERROCK, “Per molts anys, Guillermina!”, *Enderrock. La música de la teva generació*, 26 febrero 2017, <<http://www.enderrock.cat/noticia/12585/molts/anys/guillermina>>. Consultado: 1 marzo 2021.

las que, de forma más o menos latente, han vindicado la pureza de sus materias primas, las inmaculadas tradiciones exegéticas con que se han dotado y el nulo valor de esas corrientes foráneas. Me refiero, evidentemente, a un elevadísimo porcentaje del profesorado de las universidades españolas, más impermeable todavía cuanto más nos alejamos de las letras contemporáneas. De nada vale, para colmo de los colmos, que los textos impuros existan, ni que parezcan exigir pocas cábalas teóricas, ni que estén magníficamente editados por estudiosos de prestigio: un tradicionalismo inveterado parece impedir no ya la relectura arriesgada —que exige un cierto esfuerzo intelectual y, si se me apura, en ocasiones, una cierta valentía personal— sino la simple lectura.

Para determinados viajes, las alforjas pueden ser livianas. Como para recitar los siguientes versos, incluidos en el imprescindible *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)* de Margit Frenk:

Veinte y dos años tengo,
madre, casarme,
que me duelen los dedos
de tanto urgarme.⁶²

—Madre, la mi madre,
que me come el quiquiriquí.
—Ráscatele, hija, y calla,
que también me come a mí.⁶³

—Marikita, ¡cómo te tokas!
—A la fe, madre, komo las otras.⁶⁴

Cuando te tocares, niña,
mira, mira, i ten acuerdo
que te toques de medio a medio.⁶⁵

Se trata de versos, además, en algún caso, ya recogidos por Gonzalo Correas en su *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627), por el benemérito Julio Cejador y Frauca en *La verdadera poesía castellana. Floresta*

62. Margit FRENK, *Nuevo corpus...*, n.º 1652 bis, p. 1176

63. Margit FRENK, *Nuevo corpus...*, n.º 1653, p. 1176.

64. Margit FRENK, *Nuevo corpus...*, n.º 1653 bis, p. 1177.

65. Margit FRENK, *Nuevo corpus...*, n.º 1654 bis, p. 1177.

de la antigua lírica popular (1921-1930) o en el *Cancionero tradicional* de José María Alín (1991), según anotaba Frenk.⁶⁶

Puede consultarse, a continuación, aceptando la sugerencia de este *Nuevo corpus*, la generosa antología titulada *Poesía erótica del Siglo de Oro*, editada por los reconocidos hispanistas Pierre Alzieu, Robert Jammes e Yvan Lissorgues, de la que solo copiaré una pieza vinculada a otra ya citada:

—Madre, la mi madre,
que me come el quiquiriquí.
—Rascátele, hija, y calla,
que también me come a mí.
—Madre, no sé qué me ha dado
que no lo puedo sufrir:
deste mal he de morir
si no es presto remediado.
Nunca por nadie ha pasado
tanto mal como por mí.
—Ráscatele, hija, y calla,
que también me come a mí.
—¿Qué me aprovecha el rascar,
que más lo hago encender?
Otra cosa es menester
para haberle de curar;
y no se ha de dilatar
porque estoy fuera de mí.
—Ráscatele, hija, y calla,
que también me come a mí.
—Dadme otro medio mejor,
dejémonos de esas cosas,
las uñas son enconosas
y acrecientan el dolor.
Dadme otro rascador
cual convenga para mí.
—Ráscatele, hija, y calla,
que también me come a mí.⁶⁷

66. *Cancionero tradicional*, José María ALÍN (ed.), Castalia, Madrid, 1991; *La verdadera poesía castellana. Floresta de la antigua lírica popular*, Julio CEJADOR FRAUCA (ed.), Arco/Libros, Madrid, 1987; *Vocabulario de refranes y frases proverbiales de Gonzalo Correas*, Louis COMBET (ed.), Institut d'Études Ibériques et Ibéro-américaines de l'Université, Bourdeaux, 1967.

67. *Poesía erótica del Siglo de Oro*, Pierre ALZIEU, Robert JAMMES; Yvan LISSORGUES (ed.), Crítica, Barcelona, 1984, n.º 60, p. 94-95.

A continuación, se nos aclara: “Picante letrilla publicada por Cejador (VII, p. 114), que añade en nota: «Sería de necios hacer melindres de estos cantares jocosos, tan pintorescos y expresivos, llenos de realidad, la cual nunca rehúye el pueblo». Y más adelante se nos recuerda, a propósito del divertido quiquiriquí: “Además de la impresión de despertar alegre que sugiere el canto del gallo, es de advertir que, para designar el sexo, masculino o femenino, se solían emplear, entre otros eufemismos, voces fónicamente expresivas y de significado inicial muy impreciso, tales como dinganduj o dinguilindón”.

Uno puede dudar y plantearse cuestiones relativas al conflicto entre oralidad y escritura en las tradiciones folclóricas hispánicas, a la función popularizante de determinados textos poéticos redactados por autores cultos, a las significaciones ideológicas del exhibicionismo erótico femenino o a los factores que propician el diálogo intergeneracional en estos textos literarios, a su retórica subyacente, a la presencia y a la ausencia de una mirada masculina desde la que se irradia un sinfín de discursos de género, a la escasa o abundante producción de esta temática conservada, a la mejor opción filológica para analizar estas piezas transcritas (y muchas otras de idéntica temática) del patrimonio literario hispánico, etc., etc., etc.

El estudio de la poesía popular medieval con voz femenina puede abrirnos muchas puertas para reflexionar sobre el universo literario en el conjunto de los reinos ibéricos medievales. De entrada, ofrece la oportunidad de valorar la cultura de las mujeres medievales en estrecha relación con el análisis de las diferencias de los registros entre poesía culta y poesía popular. En segundo lugar, nos permite evaluar aspectos que muestran las dinámicas entre *gender* y *genre*, sobre la mujer como autora y como objeto de debate literario, sobre sus representaciones y sobre su realidad histórica. A continuación, nos obliga a repensar los modelos de difusión cultural a lo largo de aquellos siglos. En cuarto lugar, y no sería ni el último ni el menos importante, este estudio nos aportaría herramientas para comprender muchas dinámicas lingüísticas.

Evidentemente, este estudio también puede propiciar reflexiones ajenas a los siglos medievales, relacionadas con sus *polémicas* recreaciones e interpretaciones de casi anteayer mismo... Pero que nadie ignore la *evidencia*: nuestras chicas —en algún caso, por prescripción materna— se están masturbando. Y esta acción se encuentra muy cercana a la concepción, no solo tomista, del pecado contra natura por excelencia.

LA SODOMÍA Y EL CUERPO ENFERMO DE LAS MUJERES¹

Espill (1460) —también titulado *Libre de consells* o *Libre de les dones* por sus editores antiguos—² me parece una de las obras más singulares de las letras hispánicas del siglo xv como consecuencia de la *summa* de una serie de elementos que su autor, Jaume Roig (c. 1400-1478), mezcló con una pericia insólita: así, su formato (poema narrativo que consta de más de siete mil versos tetrasílabos), su temática (una sátira misógina de contenido didáctico y moralizante), su estructura externa (un prefacio y cuatro libros divididos en cuatro secciones) e interna (mediante el recurso a la autobiografía ficticia en tres de los cuatro libros), las tradiciones medievales que canalizan el discurso (*artes praedicandi*, *exempla*, *facècies*...), los registros lingüísticos y retóricos empleados (que combinan coloquialismos y vulgarismos con términos doctos)... La singularidad de Roig, sin embargo, hay que entenderla igualmente en el contexto literario de la Valencia cuatrocentista, puesto que se pueden establecer interesantes interrelaciones entre su creación y algunas de las obras y autores más indispensables de entonces: de Joanot Martorell a Joan Roís de Corella, pasando por Isabel de Villena. Por otro lado, también vale la pena destacar el contexto más amplio en el cual se inserta, por ejemplo, en relación a su diálogo con las tradiciones clásicas y bíblicas o con los debates europeos —e ibéricos— pro y antifeministas desde el siglo XIII, según ha analizado Cantavella,³ dentro de los cuales se

1. La primera versión, sensiblemente más breve, de este capítulo se presentó en la International Conference Narratives of Illness in Catalan Culture, organizada en el Centre for Catalan Studies de la University of London (Reino Unido), en junio de 2010.

2. Rosanna CANTAVELLA, *Els cards...*, p. 157-162.

3. Rosanna CANTAVELLA, *Els cards...*, p. 157-162.

consolidan unos referentes científicos y religiosos que son los que más me interesarán en este capítulo.⁴

La bibliografía sobre Jaume Roig ha crecido considerablemente a lo largo de los últimos años, según confirma el repertorio comentado de Carré,⁵ o la consulta del boletín anual de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval: en la actualidad disfrutamos de un buen puñado de estudios que ofrecen excelentes aproximaciones críticas. Nuestro poema narrativo cuenta igualmente con dos ediciones recientes de Carré: una, electrónica, del manuscrito único con notas textuales,⁶ y la otra, impresa, con versión en prosa moderna cotejada con el original, acompañada de extensos comentarios y glosario, a la que debemos sumar la preparada por Anna Isabel Peirats.⁷ Todas mejoran nuestro conocimiento de la obra, puesto que las ediciones anteriores,⁸ a pesar de ser indispensables, no nos facilitaban textos tan esmerados y unas herramientas interpretativas tan ricas para valorar la que sería, en palabras de Martí de Riquer, “una de las obras más alucinantes de la literatura catalana, que produce en el lector moderno una fuerte impresión y consigue elevar a categoría artística el asco y la miseria humana”.⁹ Una miseria espiritual, en primera instancia, pero también física, por severamente medicalizada.

El objetivo de estas páginas es valorar algunas de las dimensiones culturales de uno de los pasajes en mi opinión menos explorados del *Espill*, a propósito de la naturaleza femenina en el Libro tercero, el más extenso de los cuatro (vv. 6369–15295). Como sabemos, el viejo protagonista se duerme después de haber decidido volver a casarse, a pesar de las tres experiencias matrimoniales más que negativas que nos ha narrado a lo largo de los dos libros anteriores; entonces se inicia la “lección de

4. Dichos referentes han sido valorados por Antònia CARRÉ, “La medicina com a rerefons cultural a l’*Espill* de Jaume Roig”, *Jaume Roig i Cristòfor Despuig. Dos assaigs sobre cultura i literatura dels segles xv i xvi*, Universitat-Eumo, Barcelona-Vic, 1996, p. 9-71; Michael SOLOMON, *The Literature of Misogyny in Medieval Spain. The “Arcipreste de Talavera” and the “Spill”*, Cambridge University Press, New York, 1997, y Anna Isabel PEIRATS, *Una aproximació a l’“Espill” de Jaume Roig*, Bromera, Alzira, 2004.

5. Antònia CARRÉ, “L’*Espill* de Jaume Roig: bibliografía comentada”, *Boletín Bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, 15 (Santiago de Compostela, 2001), p. 383-414.

6. Antònia CARRÉ, “Edició de l’*Espill* de Jaume Roig”, *Repertorio informatizzato dell’antica letteratura catalana*, 2000. <<http://www.riale.unina.it/152.1.htm>>. Consultado: 1 de febrero de 2021.

7. Jaume ROIG, *Espill*, A. CARRÉ (ed. y trad.), Quaderns Crema, Barcelona, 2006. La tesis doctoral de Anna Isabel PEIRATS es una edición y estudio de esta obra: Jaume ROIG, *Spill*, Acadèmia Valenciana de la Llengua, València, 2010.

8. Por ejemplo, Jaume ROIG, *Spill o Libre de les dones per Mestre Jacme Roig, poema satíric del segle xv*, Roque CHABÁS (ed.), L’Avenç, Barcelona, 1905, y Jaume ROIG, *Spill o Llibre de consells de Jaume Roig, poema satíric del segle xv*, Ramon MIQUEL PLANAS (ed.), Biblioteca Catalana, Barcelona, 1929-1950.

9. Martí de RIQUER, *Literatura catalana medieval*, Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 1972, p. 119.

Salomón”, que, con una comicidad exacerbada y devota, funciona a la manera de una visión en sueños en la que el sabio desarrolla un contundente discurso sobre las maldades femeninas. El cambio de narrador en el poema sirve para dotar de autoridad el contenido misógino y adoctrinar al protagonista —y, de paso, a los lectores— para que opte por una vida casta, alejándose de las mujeres, y elija un modelo cristiano contemplativo y caritativo donde la Virgen María ocupe el espacio más venerable y donde el desprecio se cambie en devoción por la madre de Jesucristo. En definitiva, aunque parezca paradójico desde nuestro punto de vista, Salomó —quien se autopresenta como un caballero, “rei / d’antiga llei, / gran sabidor, / rei e señor / molt ric, potent” (vv. 7035-7039), pero, sobre todo, como un hombre que tuvo setecientas esposas y trescientas amantes (vv. 7040-7046)—, estaría predicando un sermón —que el fiel narrador acatará de pe a pa cuando despierte, como demuestra el Libro cuarto— con un contenido claramente médico, para combatir la *aegritudo amoris* o “enfermedad de amor” que se describe: “el metge protagonista de l’*Espill* és, en bona part, el savi Salomó, qui des de l’experiència viscuda es converteix en una mena de *metge scient*, capaç de conscienciar l’aprenent —i, paradoxalment, vell!—, protagonista de l’estat patològic a què l’ha emmenat *l’amor hereos*”.¹⁰

Es en este contexto didáctico que el inmortal rey judío, siguiendo un proceso de intensificación ideológica y verbal que potencia el virulento mensaje oracular, puede llegar a afirmar en los versos 9583-9593, sin más contemplaciones:

Perquè pensaren
e començaren
la indicible,
pudent, horrible,
fort llebrosia
—la sodomia—,
pecat no poc,
digne de foc,
del mundanal

10. Anna Isabel PEIRATS, *Una aproximació...*, p. 84. Versión en castellano: “el médico protagonista del *Espill* es, en buena medida, el sabio Salomón, quien desde la experiencia vivida se convierte en una especie de médico *scientia*, capaz de concienciar al aprendiz —y, paradójicamente, ¡viejo!—, protagonista del estado patológico al que le ha conducido el *amor hereos*”.

e infernal
a l'arma i cos.¹¹

Esta asociación múltiple resulta de enorme interés, a mi juicio, puesto que en estos versos el sabio Salomó relaciona, de entrada, conceptos médicos (“llebrosia”) y religiosos (“pecat”) para condenar al conjunto de las mujeres. Una enfermedad que es física (“cos”) y espiritual (“arma”), así como “mundanal” e “infernal”, que merece, por lo tanto, no solo la reprobación sino una explícita actuación legal (“digne de foc”) y que se califica con cuatro adjetivos que enumeran un juicio moral y material (“indicible, / pudent, horrible, / fort”), el primero de los cuales remite de manera poco equívoca al latín “nefandum”, de clara resonancia bíblica. Evidentemente, la asociación tiene una raíz sexual, de la cual no podemos sorprendernos si tenemos en cuenta, como destaca Carré,¹² que la lepra era considerada una enfermedad de transmisión venérea por los tratados médicos de aquellos siglos; además, si el imaginario popular vinculaba la lepra con un inextinguible ardor sexual, no resulta inverosímil que la brutal misoginia de Salomó/Roig acabe adjudicándose a las mujeres para así transformar a todos los hombres en inocentes víctimas de la voracidad femenina. Hay que destacar, por lo tanto, que la “ginofobia” de Roig procede de obras de carácter moral y religioso, pero también de obras médicas: en *Espill* el médico Jaume Roig se expresa, en cuestiones de amor, de sexualidad y de mujeres, como la mayoría de médicos de toda la Edad Media.¹³

El episodio del Antiguo Testamento sobre la destrucción de las ciudades de Sodoma y Gomorra (*Génesis*, 18-19) está presente, de manera explícita e implícita, en varios momentos a lo largo de nuestro poema: en el Libro tercero (versos 7118-7138), Salomó explica que Sodoma, al igual que otras grandes ciudades de la Antigüedad —como por ejemplo Babilonia, Troya y Cartago—, fue derruida por culpa de la vanidad de sus mujeres, citando un catálogo geográfico de larga tradición misógina que no inventa Roig.¹⁴ Dentro de este mismo Libro tercero, Salomó

11. Jaume ROIG, *Espill...*, p. 383-385. Versión en castellano: “Porque es evidente que las mujeres imaginaron y comenzaron la indecible, la maloliente, la horrible, la lepra fuerte de la sodomía, un pecado no poco digno del fuego infernal y mundanal, tanto para el alma como para el cuerpo”. Debe consultarse Rosanna CANTAVELLA, *Els cards...*, p. 177-179, para valorar el sentido de estos versos como una parte del repertorio de motivos misóginos que desarrolla Roig a lo largo de su obra.

12. Jaume ROIG, *Espill...*, p. 709.

13. Antònia CARRÉ, “La medicina com a rerefons...”, p. 31.

14. “Quantes ciutats / són derruïdes / e subvertides / per ses ufanes, / pomposes, vanes! / Tèrç d’Isaïes / llegint, veuries / Déu què promet, / on se permet / elles collegen / e senyoregen; /

relata dos episodios que remiten a situaciones narradas en los pasajes inmediatamente posteriores a la destrucción: la primera mención (vv. 8628-8633) recuerda cómo las dos hijas de Lot emborracharon a su padre y concibieron hijos de él,¹⁵ de forma que el ataque contra el incesto, que será contundente en los versos 11106-11115,¹⁶ sirve para recordar a aquellas jóvenes que engañan a su propio padre; el segundo episodio (vv. 12337-12343) vuelve a cargar contra las despiadadas hijas y, además, contra la mujer de Lot, quien, por su curiosidad (malsana por femenina, está claro), y en contra del consejo divino, miró atrás en el momento de la fuga de Sodoma y se convirtió en una columna de sal —o de mármol, si hiciéramos caso de la cómica hipérbole de Roig.¹⁷ No es preciso subrayar que la figura de Lot se asocia a la de la víctima masculina de las perversidades femeninas y el modelo a seguir, por su hospitalidad y fidelidad a la palabra de Jehová... En el Libro cuarto (vv. 15720-15727), el narrador protagonista volverá a cargar contra las mujeres, a quienes les desea las muertes más siniestras, entre ellas convertirse en sal, como la esposa de Lot.¹⁸ De manera clara, podríamos aplicar aquí la propuesta de lectura planteada por Michael Solomon:

ses xaperies, / quinquilliries, / qui les consent, / sa part ne sent. / Gran Ninivé / per ço caigué; / Colac, Sidònia, / Tir, Babilònia, / Troia, Sodoma, / Cartaina, Roma”, Jaume ROIG, *Espill...*, p. 304-305. Versión en castellano: “¡Cuántas ciudades no son destruidas y derribadas por culpa de sus mujeres lozanas, pomposas y vanas! Leyendo el capítulo tercero de Isaías verías qué promete Dios donde se permite que ellas se reúnan y sean señoras, ya que quien consiente que se pongan chapas y baratijas debe sentir su parte de dolor. Por eso cayeron la gran Nínive, Colac, Sidón, Tiro, Babilonia, Troya, Sodoma, Cartago y Roma”. De acuerdo con Antònia CARRÉ, “Aportacions a la lectura literal de l’*Espill* de Jaume Roig”, *Llengua & Literatura*, 18 (Barcelona, 2007), p. 376-377, remite a Francesc Eiximenis y su *Llibre de les dones* como fuente de estos versos.

15. “Per fills haver / tot frau farien, / enganarien / lo pare llur. / Ab vi fort pur / donat ab art, / Lot ja vellart / lo deceberen, / d’ell conceberen / ses filles drudes”. Versión en castellano: “Para tener hijos cometerían cualquier fraude, engañarían a su propio padre. Con un vino muy puro, dado con arte, a Lot ya anciano le engañaron y de él concibieron sus hijas amantes” (Jaume ROIG, *Espill...*, p. 352-353).

16. “Josep, content, / mai enganat / en lo cuinat / fon, com Isac; / mai embriac / fon, com Noé, / ni cometé, / de vi torbat / e crapulat, / com Lot incest”. Versión en castellano: “José, contento, nunca fue engañado en lo cocinado como Isaac, nunca fue borracho como Noé, ni cometió incesto como Lot, turbado y crapulós de vino” (Jaume ROIG, *Espill...*, p. 432-433).

17. Jaume ROIG, *Espill...*, p. 472-473: “Per dret llaurar / e fer guaret / e bon esplet, / ta ànima i cos / juny-los abdós / jus jou sencer, / tots d’un voler / e d’un consell / fent bon parell. / Pren per pilot / aquell prom Lot, / hoste tan bo: / ses filles no, / ni sa muller / —mirà darrer / e tornà’s marbre”. Versión en castellano: “Para arar recto y obtener un buen barbecho y una buen cosecha, une a ambos, tu alma y tu cuerpo, con un solo yugo para que ambos sean de una voluntad y de un consejo, haciendo un buen par. Toma por guía a aquel prohombre de Lot, el huésped tan bueno, pero a sus hijas no, ni a su mujer, que miró atrás y se convirtió en mármol”.

18. “De fred o glaç, / de set o fam / —tant les desam!— / si es vol morissen, / llamps les ferissen / e les cremassen, / sal se tornassen / com la de Lot!”. Versión en castellano: “¡Tanto desamor les tengo que desearía que se murieran de hielo o de frío, de hambre o de sed, que las hirieran y quemaran los rayos y que se volvieran de sal como la mujer de Lot!” (Jaume ROIG, *Espill...*, p. 582-583).

Arnau de Vilanova explained that heroic love is called *dominalis* because it tends to master the soul and make the lover treat his beloved as his master. The intention behind Roig's spectacles of torture and excruciating pain was to reverse this pathological inversion, empowering the male patient through his witnessing of acts that neutralized the agent of his diseases.¹⁹

En estas cinco menciones al episodio del Génesis no encontramos ninguna alusión a las prácticas sexuales sodomíticas, puesto que el relato de Salomó (y, con él, el del narrador, más adelante) se muestra más interesado en reforzar el discurso de los vicios femeninos a partir de la narración de los hechos posteriores a la fuga de Sodoma que en las causas que la propician. Las únicas excepciones serían los versos citados que centran nuestro interés y una curiosa invención verbal: Roig pone en boca de Salomó un hápax —que, como tantos otros, produciría unos notables efectos cómicos entre sus lectores,²⁰ creando de ese modo el verbo “sodomitar”, que vendría a significar “cometer acciones sodomíticas”.²¹

Resulta oportuno constatar que la aparición de este verbo, en la tercera parte del Libro tercero, tiene como objetivo criticar las viejas leyes judías y enaltecer la figura de Jesús y, por extensión, el cristianismo. En la narración del viaje de Jesús por Jerusalén, que inicia el advenimiento del reino de Dios,²² Salomó explica que Jesús acabaría entrando en la ciudad en un pollino y no en la burra que también le habían llevado sus discípulos: esta burra sería una alegoría de la religión judía, que será reemplazada por la nueva ley que encarna el pollino. Aquello más brutal —y divertido en su tiempo, tan incorrectamente político— es que Roig aprovecha esta alegoría para dibujar una escena de bestialismo o de zoofilia alegórica en los versos 13021-13045.²³

19. Michael SOLOMON, *The Literature of Misogyny...*, p. 130. Versión en castellano: “Arnau de Vilanova explicó que el amor heroico se llama *dominalis* porque tiende a dominar el alma y hacer que el amante trate a su amada como a su amo. La intención detrás de los espectáculos de tortura y dolor insoportable de Roig era revertir esta inversión patológica, empoderando al paciente masculino a través del testimonio de actos que neutralizaran al agente de sus enfermedades”.

20. Jaume ROIG, *Espill...*, p. 761.

21. Antònia CARRÉ, “Aportacions a la lectura...”, p. 399.

22. Jaume ROIG, *Espill...*, p. 759-761.

23. Tal como ilustra Carré, esta interpretación alegórica de la burra también se constata en un texto tan poco misógino, aunque profundamente cristiano, como es la *Vita Christi* de sor Isabel de Villena, en concreto en el capítulo 134 (Jaume ROIG, *Espill*, p. 761). Sobre las relaciones entre el antifeminismo medieval y los ataques contra los judíos, véanse Harriet GOLDBERG, “Two Parallel Medieval Commonplaces: Antifeminism and Antisemitism in the Hispanic Literary Tradition”, *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages*, Paul SZARMACH (ed.), State University of New York, Albany, 1979, p. 85-119, y Michel SOLOMON, *The Literature of Misogyny...*, p. 93.

A la vista de esta creatividad verbal y de las dimensiones del vituperio sin contemplaciones contra todas las mujeres, convendría reflexionar sobre una cuestión poco explorada: más allá de su contenido misógino e hiperbólico, ¿en qué piensa exactamente Salomó/Roig cuando afirma que las mujeres inventaron la “sodomía”? Una posible respuesta sería entender que Roig estaría sugiriendo que las mujeres inventaron todas las maldades y, por extensión, todas las modalidades posibles de sodomía, puesto que, al fin y al cabo, todas serían condenables y potenciarían el vituperio omnipresente que vertebra su obra. Si quisiéramos hilar más fino, sin embargo, creo que —de acuerdo con el pensamiento teológico, científico y legislativo de la baja Edad Media y con la brutalidad descriptiva del *Espill*— las posibilidades podrían reducirse a tres: la zoofilia o bestialismo, la penetración anal hombre-mujer y la sexualidad entre mujeres.

Estas tres actividades sexuales fueron contempladas por muchos códigos legales civiles y canónicos medievales, según se analiza en otro capítulo, y a menudo fueron englobadas dentro de una misma categoría (precisamente, la “sodomía”) vinculada a los crímenes sexuales y a los pecados de lujuria. De acuerdo con un gran experto de las leyes europeas sobre la sexualidad,

The most serious sexual crime, however, according to most authorities, was sodomy, by which they meant both sexual relations between persons of the same gender and also any type of sexual relations between a man and a woman other than vaginal intercourse. Thus heterosexual fellatio, cunnilingus, or anal intercourse, for example, might be classed as sodomy and, if complained about, could subject participants to severe penalties. Many authorities were inclined to class sexual contacts between humans and other animals as another type of sodomy, although some writers distinguished between these offenses and treated bestiality as a separate class of sex crime, only marginally less serious than homosexual sodomy.²⁴

24. James BRUNDAGE, “Sex and Canon Law”, *Handbook of Medieval Sexuality...*, p. 43. Versión en castellano: “Sin embargo, el delito sexual más grave, según la mayoría de las autoridades, era la sodomía, concepto con el que se referían tanto a las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo como a cualquier tipo de relación sexual entre un hombre y una mujer que no fuera el coito vaginal. Así, la felación heterosexual, el cunnilingus o el coito anal, por ejemplo, podrían clasificarse como sodomía y, si había quejas, podrían someter a los participantes a sanciones severas. Muchas autoridades se inclinaron a clasificar los contactos sexuales entre humanos y otros animales como otro tipo de sodomía, aunque algunos escritores distinguieron entre estos delitos y trataron la bestialidad como una clase separada de delito sexual, solo marginalmente menos grave que la sodomía homosexual”. Véase también, del mismo autor, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, University of Chicago Press, Chicago, 1987, p.398-401, donde se analizan las relaciones entre bestialismo y sodomía en el pensamiento teológico de principios del siglo XIII.

En mi opinión, en una arquitectura tan demoleadora como la que desarrolla el *Espill*, la opción de “sodomía” menos adjudicable al mensaje ideológico del autor sería la que se produciría entre hombre y mujer, puesto que es la más susceptible de las tres de invalidar el papel de víctima permanente que Jaume Roig otorga a todos los varones, por activa y por pasiva. Y esto, hasta el extremo de considerar que los hombres afeminados son aquellos sobre los que las mujeres han ejercido una mayor influencia, por supuesto negativa,²⁵ como la narrada en la primera parte del Libro primero: resulta muy interesante constatar en los versos 1007-1017, por ejemplo, que el proceso de feminización de un niño se explica y justifica no a partir de hechos fisiológicos, sino como consecuencia de la acción de la madre.²⁶ Si descartáramos, pues, esta modalidad —o al menos si la dejamos emplazada en un lugar de menor nivel, puesto que el ataque debería de ser excluyente y en contra de las mujeres por definición—, nos quedarían como vías de exploración el bestialismo y las prácticas sexuales entre mujeres.

Conectado con el último pasaje mencionado, no obstante, querría destacar que el bestialismo alegórico descrito no contempla la participación femenina explícita, a no ser que se valore como tal el paralelismo entre la burra en cuanto hembra y la prostituta del verso 13045. No dudo de que una imaginación misógina como la de Jaume Roig pudiera contemplarla, como tampoco que a lo largo de su dilatada experiencia médica tuviera ocasión de constatar sus efectos físicos. La única pieza literaria que conozco de esta época donde la alusión al bestialismo femenino esté presente en un contexto similar sería el primer “auto” de Celestina, donde Sempronio recuerda a Calisto algunas de las mujeres que, en tiempos antiguos, practicaron el bestialismo. No puede sorprendernos, puesto que, al fin y al cabo, el criado incita a su señor a leer a los historiadores, a estudiar los filósofos y a mirar los poetas, hasta llegar —igual que el narrador de Roig— a escuchar al mismo rey judío por vituperar a las mujeres:

25. Michael SOLOMON, *The Literature of Misogyny...*, p. 86-87.

26. Jaume ROIG, *Espill...*, p. 104-107. “Ella tenia / un sols fill car: / de cavalcar / e homenia / gens no tenia. / Tant lo guardava / i l'apartava / de tot perill, / que féu son fill / hom femení, / fet d'alfaní / e d'orelletes, / sucre, casquetes, / e viciat, / tot mal criat, / fet a son lloure”. Versión en castellano: “Ella solo tenía un hijo querido, que no era nada entendido ni en cabalgar ni en asuntos viriles. Y es que ella lo protegía tanto y lo apartaba siempre de todo peligro que lo convirtió en un hombre afeminado, hecho de alfeñique y de orejetas, de azúcar, de casquetas y mimado, totalmente malcriado, hecho a su manera”.

Sempronio.— Dixe que tú, que tienes más coraçón que Nembrot ni Alexandre, desesperas de alcançar una muger, muchas de las quales, en grandes estados constituidas, se sometieron a los pechos y resollos de viles azemileros, y otras a brutos animales. ¿No has leýdo de Pasife con el toro, de Minerva con el can?

Calisto.— No lo creo; hablillas son.

Sempronio.— Lo de tu abuela con el ximio, ¿fablilla fue? Testigo es el cuchillo de tu abuelo.

Calisto.— ¡Maldito sea este necio, y qué porradas dize!

Sempronio.— ¿Escozióte? Lee los ystoriales, estudia los libros de sus viles y malos exemplos y de las caýdas que levaron los que en algo como tú las reputaron. Oye a Salomón, do dize que las mugeres y el vino hazen a los hombres renegar...²⁷

El primer “auto” de Celestina parece, con estructura dialógica y menos deudora de los sermones, una breve “lección de Salomó” en la Castilla de finales del siglo xv.²⁸ Tanto Sempronio como Salomó han detectado, a la manera de un médico experimentado y observador, la enfermedad de amor que sufren el joven Calisto y el viejo protagonista del *Espill*, de forma que, con excelente conocimiento de causa, ambos recetan idéntico remedio a los pacientes de esta “bestial fúria / de gran luxúria”,²⁹ que pasa por la *deformación* del objeto estimado. Resulta, por otro lado, impagable, que unas pocas líneas antes Sempronio haya hecho mención de nuestro concepto (“que no pensava que havía peor invención de pecado que en Sodoma”)³⁰ y que provoque la risa en su joven señor...

Tampoco hay que espantarse demasiado con esta hipótesis de lectura, puesto que el bestialismo sexual no dejaría de ser la otra cara de la moneda, y otra modalidad de sátira, del proceso de animalización de las mujeres que Jaime Roig desarrolla en los versos 9594-9619, a continuación de la atribución de la invención de la “sodomía”:

27. Fernando de ROJAS, *Comedia o Tragicomedia de Calisto y Melibea*, Peter RUSSELL (ed.), Castalia, Madrid, 1991, p. 223-225.

28. Alberto BLECUA, “Minerva con el can o los falsos problemas filológicos”, *Revista de Literatura Medieval*, 14.1 (Alcalá, 2002), p. 37-46, valora las dificultades de interpretación del primer parlamento y recoge la abundante discusión filológica. En cualquier caso, como apuntaba Russell (en Fernando de ROJAS, *Comedia o Tragicomedia...*, p. 224), esta “alusión de Sempronio, aun interpretada como chiste, continúa siendo un insulto insoportable dirigido por un criado a viva voz contra el linaje de Calisto. Seguramente el autor, al atribuir a Calisto tan lánguida reacción ante las palabras tan ofensivas de un criado insolente, quería mostrar cuán enajenado de la realidad estaba el mancebo a causa de su loca pasión”.

29. Jaime ROIG, *Espill...*, p. 460, v. 11993-11994.

30. Fernando de ROJAS, *Comedia o Tragicomedia...*, p. 222.

Dins lo llur clos
 no ben tancat,
 per tal pecat [la sodomia],
 o com Déu vol,
 formar-se sol
 del que és possible
 lo menys noïble,
 millor vivent
 ocultament,
 obrant natura
 de podridura,
 d'humors corruptes:
 sovint —no hi dubtes—
 sargantanetes,
 serps, granotetes,
 rates penades,
 feres alades
 e baboïnes,
 per draps, cortines
 volen e van;
 crancs, polps s'hi fan
 dits companyons,
 semblants ronyons,
 moles diformes
 de lleges formes
 e monstruoses.³¹

Esta descripción de la fisiología femenina ha sido asociada con los discursos médicos y religiosos medievales sobre la menstruación, como han analizado Carré y Peirats, que puede remitir a motivos folclóricos.³² Sin embargo, no podemos evitar pensar que el hecho de que esta extensa enumeración zoológica, que culmina en los monstruos, acompaña

31. Jaume ROIG, *Espill...*, p. 384-385. Versión en castellano: "Debido a tal pecado, o porque Dios lo quiere, en su interior, que no está lo suficientemente bien cerrado, se acostumbra a formar de lo que es posible lo que es menos nocivo, lo que vive mejor ocultamente, porque la naturaleza hace que se pudran y corrompan los humores: no lo dudes, dentro del cuerpo a menudo se les hacen lagartijas, serpientes, ranitas, murciélagos, monas y fieras aladas que van y vuelan por las ropas y las cortinas; se les hacen cangrejos, pulpos llamados compañeros, que son similares a los riñones, y piedras deformes, monstruosas y de feas formas".

32. Antònia CARRÉ, "La medicina...", p. 44-58; Anna Isabel PEIRATS, *Una aproximació...*, p. 65-67 y 104-109. Tengamos bien presente que, en el Libro tercero, la menstruación sería origen de diversas enfermedades (motivo A1337.0.4 en Stith Thompson), según esta investigadora (*Una aproximació...*, p. 66).

la definición y va detrás del concepto de “sodomía”, no aporte implícitamente una referencia irónica a las prácticas sexuales que Sempronio, con toda la misoginia de finales del siglo xv, menciona a Calisto —a pesar de recordar que en un pasaje anterior Salomó había atribuido a la carencia de semilla femenina el nacimiento de “hijos sin brazos”, “hermafroditas” o niños “parecidos a animales”—.³³ Al fin y al cabo, Salomó “presenta toda una doctrina de desmitificación de las mujeres, al estilo de los manuales de medicina medievales; si la causa de la búsqueda de la mujer es la contemplación de la belleza externa y la posterior idealización mental, habrá que ver la mujer de pies y barro”.³⁴ Tengamos muy presente finalmente que, de acuerdo con Jacquart y Thomasset, “el horror que suscita la bestialidad, pecado contra la naturaleza, se impone a la voluntad de advertir y de curar” en los tratados médicos cristianos de la Edad Media.³⁵

Para Cantavella, la acusación según la cual las mujeres serían las inventoras de la sodomía resultaría “extraña al debate” misógino medieval, puesto que “la Iglesia solía considerar la sodomía como una práctica de homosexualidad masculina, y por tanto estaba lejos de atribuirla a las mujeres en particular”.³⁶ Me interesa especialmente el primer juicio, tanto por el hecho de que incide plenamente en mis reflexiones como porque Cantavella conoce muy bien las tradiciones misóginas europeas y su constatación confirmaría la originalidad del vituperio. En cuanto a la segunda valoración, hay que tener presente que, si bien es cierto que buena parte de los teólogos, canonistas y predicadores medievales acostumbra a relacionar la sodomía con las prácticas homoeróticas masculinas, no resulta menos cierto que este concepto puede ser bastante amplio, según confirmaba Brundage. Constatamos, de acuerdo con Carré, que en la sección del *Llibre de les dones* que trata de los tipos de lujuria —fornicación, adulterio, incesto, sacrilegio, sodomía y molície—, Eiximenis explica que la sodomía se puede dar entre dos hombres, entre dos mujeres o entre un hombre y una mujer

33. Jaume ROIG, *Espill...*, p. 360-361, v. 8873-8888. “Per falliment / de llur sement / tan indigest, / i xen de sest: / fan-ne sens braç, / u gran cabàs, / d’ells cap dins pits, / hermofrodits, / altres sens ses, / altres sens res, / sens peus e mans, / e dos germans / abdós pegats, / d’ells encegats, / nats sords e muts, / d’ells paren bruts”. Versión en castellano: “Por carencia de su semen, que es tan indigesto, pierden la cordura: hacen hijos sin brazos, otro con la cabeza grande, algunos de ellos con la cabeza pegada al pecho, otros hermafroditas, otros sin ano, otros sin nada, otros sin pies ni manos, dos hermanos pegados uno al otro, otros nacidos ciegos, sordos y mudos, otros parecidos a los animales”.

34. Anna Isabel PEIRATS, *Una aproximació...*, p. 20.

35. Danielle JACQUART; Claude THOMASSET, *Sexualidad y saber medico...*, p. 170.

36. Rosanna CANTAVELLA, *Els cards...*, p. 112.

que yacen desordenadamente, fuera de los usos de la naturaleza.³⁷ Se trata de un pasaje ya comentado en el capítulo segundo de esta monografía.³⁸

La argumentación de Salomó resulta, bien condensada, muy próxima a la formulada por Eiximenis (y por Tomás de Aquino antes), como si constituyera una fuente muy próxima a Roig: de la corrupción de la naturaleza a la condena al fuego, pasando por la consideración de que se trata de un pecado “tan feo que no se debe de pronunciar”. Metafóricamente hablando, podría defenderse que resulta bastante lógico, puesto que entre las referencias al Antiguo Testamento que encontramos en el *Llibre de les dones* —alrededor de unas 265, de acuerdo con los cálculos de Curt Wittlin—,³⁹ el gerundense citó a David y Salomó en docenas de ocasiones, incluso atribuyendo al segundo algunas ideas procedentes del Eclesiastés y del Eclesiástico. Más allá de esta coincidencia, en cualquier caso, podemos admitir que Roig no inventó la asociación de la mujer con muchas prácticas “sodomíticas” en el contexto de la Corona de Aragón.

Las relaciones eróticas entre mujeres en la época medieval forman parte de un ámbito de estudio que hasta hace relativamente poco había permanecido inexplorado. Según ya he tenido ocasión de exponer, las razones que explican este hecho se vinculan tanto con el pequeño volumen de textos conservados que iluminen el deseo femenino como con factores ideológicos —frecuentemente de estricta moral—. De hecho, las investigaciones más serias sobre el homoerotismo masculino han sido desarrolladas a lo largo de las cuatro últimas décadas, sobre todo a partir del éxito de la monografía indispensable de John Boswell,⁴⁰ que, a pesar de haber generado todo tipo de críticas, devino una pieza central para el nacimiento de los *gay and lesbian studies* consagrados a la Edad Media y donde se constataba implícitamente la carencia de material de archivo disponible. Por este motivo, algunas investigadoras han orientado sus investigaciones hacia las posibilidades de adaptación de conceptos como el “lesbian continuum” de Adrienne Rich, tal como plantean Matter y Rivera Garretas,⁴¹ otros han empezado a aplicar las teorías *queer* a piezas escritas por hombres y mujeres a lo largo de aquellos siglos, como por

37. Jaume ROIG, *Espill...*, p. 716-717.

38. Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, Frank NACCARATO (ed.), Universitat de Barcelona-Curial, Barcelona, 1981, p. 339.

39. Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones...*, p. xxxii.

40. John BOSWELL, *Cristianismo, tolerancia...*

41. Ann MATTER, “My Sister, My Spouse...”, y “Discourses of Desire...”; María-Milagros RIVERA GARRETAS, “La política sexual”, p. 180-196.

ejemplo Dinshaw y Freccero,⁴² o, más frecuentemente, han explorado vías poco abordadas de la mano de la historiografía feminista más renovadora.⁴³ Es justo decir, en todo caso, que todavía no ha sido publicada una monografía sobre el homoerotismo femenino medieval comparable a la de Boswell o complementaria a la de Brooten sobre los debates del primer cristianismo alrededor de la sexualidad menos ortodoxa de las mujeres en los contextos griego y romano clásicos.⁴⁴

Más allá de la discusión sobre la entidad de las relaciones homoeróticas, masculinas y femeninas, a lo largo de la Antigüedad o de las épocas alto y bajo medievales, y, evidentemente, sobre las *identidades* individuales y colectivas que se habrían podido generar entonces, que tanta polvareda han levantado, en especial dentro del ámbito académico de los Estados Unidos, según analiza atentamente Kuefler,⁴⁵ empezando por los trabajos de Halperin,⁴⁶ que corrigen o delimitan las propuestas de Michel Foucault y John Boswell, para reorientar el marco de los estudios sobre las sexualidades premodernas, aquello que me parece ahora más oportuno sería constatar, en primer lugar, cómo la hipérbole literaria del vituperio permite a Jaume Roig otorgar una dimensión menos *esencialista* que *pre-construccionista* a la sodomía, cuatro siglos antes de la clasificación médica decimonónica propugnada por Foucault en el primer volumen de la *Histoire de la sexualité* (1976). En mi opinión, si sustituimos el sintagma “homosexual del siglo XIX” de su influyente definición, ya citada en el primer capítulo, y la reemplazamos por “mujer vituperada por Roig”, no nos encontraríamos tan alejados de la percepción del sabio Salomó —o del médico valenciano—.

En segundo lugar, y de manera mucho más relevante, me interesa recuperar la insólita asociación medicalizada entre mujer y sodomía dentro del contexto misógino en la Europa de los siglos XII al XV, ya apuntada, con el objetivo de valorar, desde otra perspectiva, la originalidad del *Espill*. Y me gustaría hacerlo refiriéndome a otra obra narrativa en verso y de contenido parcialmente misógino, aunque compuesta en lengua francesa: *Le Livre des manières* de Étienne de Fougères.

42. Carolyn DINSHAW, *Getting Medieval...*, y Carla FRECCERO, *Queer / Early / Modern*, Duke University Press, Durham, 2006.

43. Eukene LACARRA, “Homoerotismo femenino...”.

44. Bernadette J. BROOTEN, *Love Between Women...*

45. Mathew KUEFLER (ed.), *The Boswell Thesis...*

46. David M. HALPERIN, *How to Do the History...*

Obispo de Rennes y vinculado a Enrique II Plantagenet, Étienne de Fougères murió exactamente trescientos años antes que Jaume Roig, en 1178. Autor de poesía profana perdida y de piezas hagiográficas en latín, es conocido sobre todo como el creador de este poema —la primera obra francesa sobre los “états du monde”—, escrito en cuartetas octosilábicas monorrimas al final de su vida, probablemente entre 1174 y 1178. De acuerdo con los datos que ofrece su editor, R. Anthony Lodge, las abundantes informaciones de que disponemos sobre su biografía nos confirmarían una notable reputación literaria en su época, paralela a la relevancia de sus cargos eclesiásticos y políticos. El suyo es un texto doctrinal que nació en un contexto muy próximo a una de las cortes más celebradas del siglo XII, hasta el extremo de poder afirmar que su ideología feudal mostraría un conocimiento profundo de las realidades prácticas de la política y un fiel reflejo del clima intelectual y social de los círculos dominantes en que se movía.⁴⁷

Le Livre des manières describe la función de los “seis estados del mundo” a lo largo de seis secciones agrupadas en dos partes simétricas: la primera (vv. 1-672), consagrada a los reyes (estrofas 1-47), el clero (48-134) y los caballeros (135-168); la segunda (vv. 677-1344), dedicada a los campesinos (170-200), a los burgueses (201-243) y a las mujeres (244-281). El hecho de que la última sección de la última parte, alrededor de los estados subalternos, sea la que más nos interese, resulta tan lógico como su contenido bimembre: las estrofas 244-281 serán las que describan a las mujeres “malas”, mientras que las virtuosas aparecerán dibujadas a continuación, exaltando a la madre de Dios (282-313). Un mínimo resumen del contenido de aquellas estrofas, que ocupan los versos 973-1124, sería el siguiente:

L'auteur s'adresse surtout aux aristocrates dont le penchant pour l'amour adultère comporte des conséquences néfastes pour la société entière et pour leurs maris en particulier. Pour mieux parvenir à leurs fins illicites, elles se couvrent de fards et s'occupent de sorcellerie. Elles détruisent le fruit de leurs unions illégitimes par l'avortement. Si, malgré tous leurs efforts elles se trouvent privées de leurs amants, elles s'avalissent avec leurs serviteurs, se rendant ainsi responsables de la dégénération de la noblesse actuelle. Certaines vont même jusqu'à commettre des actes contre nature.⁴⁸

47. Étienne de FOUGÈRES, *Le Livre des Manières*, Anthony LODGE (ed.), Librairie Droz, Genève, 1979, p. 22.

48. Étienne de FOUGÈRES, *Le Livre...*, p. 26-27. Versión en castellano: “El autor se dirige principalmente a los aristócratas cuya inclinación por el amor adúltero tiene consecuencias nefastas para

Quiero avanzar que no pretendo sugerir que este poema sea una fuente del episodio del *Espill* que estoy comentando, puesto que ningún dato nos permite plantear esta dependencia. Parece que la circulación de *Le Livre des manières* fue bastante modesta, como indirectamente constata su conservación en un único manuscrito misceláneo dentro del espacio monacal francés; tampoco juega a favor de esta conexión la distancia temporal que separa ambos poemas ni sus respectivos marcos de autoría y de recepción. También es evidente que el objetivo que plantea Roig mediante el vituperio contra todas las mujeres parece alejado de la enumeración explícita de los “seis estados”, mayoritariamente masculinos, de Fougères, quien acabará su poema con la representación de la Muerte y del Juicio Final, en el cual estarán presentes todos los hombres y todas las mujeres —aunque el ideal de vida casta sea compartido—. Resulta relevante que los destinatarios naturales de Étienne de Fougères sean los miembros de la nobleza francesa y que sea con un objetivo moral que afile unos versos de ataque contundente contra una muy concreta *fin’amors* cortesana, bien conocida gracias a las canciones de los trovadores en lengua de oc y los primeros *romans* en lengua de oïl, que conocerían las perfumadas damas vituperadas.⁴⁹ Igualmente parece una obviedad remarcar que estas estrofas acogen la tradición misógina en lengua latina y que anticipan parte del debate sobre las maldades de las mujeres en francés en el siglo XIII. La técnica homilética y los tópicos empleados (adulterio, brujería, aborto...) se difundirán por toda Europa hasta llegar a la Valencia de Jaume Roig.

Fougères, sin embargo, también plantea la asociación bien poco difundida, en primera instancia por nefanda, entre las mujeres y la sodomía. Por este motivo, en mi opinión, sería de mucho mayor interés reflexionar sobre las razones que propician esta aparición del crimen y pecado contra natura. Antes de continuar resulta necesario leer siete estrofas (275–281), correspondientes a los versos 1097–1124:

toda la sociedad y para sus maridos en particular. Para lograr mejor sus fines ilícitos, se cubren con maquillaje y se dedican a la brujería. Destruyen los frutos de sus uniones ilegítimas mediante el aborto. Si, a pesar de sus mejores esfuerzos, se ven privadas de sus amantes, se degradan con sus sirvientes, haciéndose responsables de la degeneración de la nobleza actual. Algunas incluso llegan a cometer actos contra natura”.

49. Jean Guy GOUTTEBROZE, “Parfum de femme et misogynie dans le *Livre des manières* d’Étienne de Fougères”, *Les soins de beauté. Actes du IIIe Colloque International*, Université de Nice, Nice, 1987, p. 311–317.

De bel pechié n'est pas merveille,
des que Nature le conseille,
mes qui de lei pechié s'esveille
encontre Nature teseille.

Celui deit l'en a chiens hüer,
pieres et bastons estruër;
torchons li devreit [l'en] rüer
et con autres gueignons tüer.

Ces dames ont trové I jeu:
o dos trutennes funt un eu,
sarqueu hurtent contre sarqueu,
sanz focil escoent lor feu.

Ne joent pas a piquenpance,
a pleins escuz joignent sanz lance.
N'ont soign de langue en lor balance,
ne en lor mole point de mance.

Hors d'aigue peschent au torbout
et n'i quierent point de ribot.
N'ont sain de pilete en lor pot
në en lor branle de pivot.

Dus et dus jostent lor tripout
et se meinent plus que le trot;
a l'escremie del jambot
s'entrepaiant vilment l'escot.

Il ne sunt pas totes d'un molle:
l'un[e] s'esteit et l'autre crosle.
l'un[e] fet coc et l'autre polle
et chascune meine son rossle.⁵⁰

50. Étienne de FOUGÈRES, *Le Livre...*, p. 97-98. No conozco ninguna traducción al español de este poema, como tampoco ninguna versión completa en francés moderno. Por este motivo, copio la traducción inglesa de Robert CLARK: "There's nothing surprising about the "beautiful sin" / when nature prompts it, / but whosoever is awakened by the "vile sin" / is striving against nature. // Him (*sic*) must one pursue with dogs, / throw(ing) stones and sticks; / one should give him blows / and kill him like any cut. // These ladies have made up a game: / With two *trutennes* they nake an *eu*, / they bang coffin against coffin, / without a poker to stir up their fire. // They don't play at jousting / but join shield to shield without a lance. / They don't need a pointer in their scales, / nor a handle in their mold. // Out of water they fish for turbot / and they have no need for a rod. / They don't

El humor y la grosería están casi completamente ausentes en *Le Livre des manières* —todo lo contrario de lo que ocurre en el *Espill*—: esta es una de aquellas raras excepciones que confirman la seriedad y la ortodoxia de la obra y que resultan tan sorprendentes que ciertos eruditos, como Langlois, llegaron a sospechar si no constituirían interpolaciones posteriores, ajenas al espíritu original.⁵¹ Lo cierto es que Fougères se permite una curiosa escena sexual que parece recordar más a los *fabliaux* que a las vidas de santas coetáneas y que, igual que Roig —haciendo uso de un hápax como “trutennes” (v. 1106) o de palabras dialectales—,⁵² reviste de comicidad las prácticas sodomíticas femeninas, aquí tan inesperadas como vistosas, e infinitamente más explícitas que en el poema valenciano.

Parece bastante claro que la utilización de un léxico muy concreto, por ejemplo, alrededor del juego de lanzas o de los peces, potencia un campo semántico sexual que sería plenamente inteligible a su tiempo. Y tan comprensible para los miembros de la corte laica de los Plantagenet como para los clérigos que en sus penitenciales podían leer las penas que tenían que administrar por este pecado entre las mujeres de sus parroquias y de sus conventos.⁵³ Así, podríamos reflexionar si Fougères, hombre de corte y a la vez hombre de iglesia, no estaría pensando en situaciones, circunstancias y documentos nacidos en las cortes y los conventos franceses y germánicos de aquel siglo, como los estudiados por Ruiz-Doménec y Holsinger,⁵⁴ o de la centuria posterior, como los comentados por Wiethaus.⁵⁵

A través de esta insólita coincidencia entre ambos poemas —los únicos, recordemos, que presentan de manera tan extraordinaria las relaciones “sodomíticas” femeninas en toda la Europa medieval—, podríamos plantearnos si Jaume Roig que, como médico, conoció bastante bien las entretelas de la corte real valenciana, al menos entre 1446 y 1469, y más de un convento

bother with a pestle in their mortar / nor a fulcrum for their see-saw. // The do their jousting act in couples / and go at it at full tilt; / at the game of thigh-fencing / they lewdly share their expenses. // They're not all from the same mold: / one lies still and the other makes busy, / one plays the cock and the other the hen / and each one plays her role". Esta versión fue publicada, como "Appendix I", en el artículo de Jacqueline MURRAY, "Twice Marginal...", p. 210.

51. Étienne de FOUGÈRES, *Le Livre...*, p. 34.

52. Étienne de FOUGÈRES, *Le Livre...*, p. 54 y 131-132.

53. Monica GREEN, "Female Sexuality...", p. 155-158.

54. José Enrique RUIZ-DOMÉNEC, *Mujeres ante la identidad...*; Bruce HOLSINGER, "The Flesh of the Voice..."

55. Ulrike WIETHAUS, "Female Homoerotic Discourse and Religion in Medieval Germanic Culture", *Gender and Difference in the Middle Ages*, Sharon FARMER, Carol Braun PASTERNAK (eds.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 2003, p. 288-321.

femenino, como aquel de la Trinidad del que fue abadesa Sor Isabel de Villena, del cual fue benefactor,⁵⁶ no tendría en mente alguna sospecha o alguna certeza sobre la sexualidad femenina más heterodoxa, aunque sea como la que, por aquellos años, Joanot Martorell situaba en la corte de Constantinopla de la mano de las damas de la princesa Carmesina.⁵⁷

Posiblemente este ejercicio de imaginación sea del todo innecesario, y el norte hacia el cual debiéramos dirigirnos sea otro, que puede importar mucho ahora. Las investigaciones más recientes sobre *Le Livre des manières* de Étienne de Fougères han destacado cómo la perspectiva del autor, inevitablemente masculina, y el lenguaje empleado, impreciso por metafórico, dejan abierta la posibilidad de que la sexualidad entre mujeres pudiera ser tan condenable para unos como satisfactoria para otras,⁵⁸ hecho no poco sospechoso a finales del siglo XII. O tal vez no, si pensamos en las especificidades del espacio cultural donde vive el obispo de Rennes.

Etienne de Fougères's dedication of his *Livre des manières* to the countess of Hereford (vv. 1205-24) is further evidence that his work is connected to the matter of Araby. The Cathedral of Hereford is indeed recognized to have been a major center for the translation and transmission of Arabic scientific (and literary) learning in the twelfth century. [...] Etienne was therefore living in a milieu that had repeated contact with Arabic scientific, cultural, and literary traditions either through scholars and translators, or at least merchants and returning crusaders. The association he establishes with the cathedral of Hereford is an indication that he was familiar with Arabic scientific and literary writings, including undoubtedly their important homoerotic elements.⁵⁹

La propuesta de contextualización y de interpretación de Sahar Amer de *Le Livre des manières* resulta muy atractiva para nuestros objetivos, puesto

56. Jaume ROIG, *Espill...*, p. 27-28. Según Antònia Carré, el segundo hijo de Roig, Jaume Honorat, llegaría a ser vicario general de Valencia; sus dos hijas pequeñas, monjas: una de ellas, Violant, profesó como clarisa en el convento del que fue abadesa sor Isabel de Villena ("La medicina com a rerefons...", p. 14).

57. Joanot MARTORELL, *Tirant lo Blanch...*, p. 903-909 y 1047-1051.

58. Jacqueline MURRAY, "Twice Marginal...", p. 204-205.

59. Sahar AMER, *Crossing borders...*, p. 30-31. La versión en castellano: "La dedicatoria de Etienne de Fougères de su *Livre des manières* a la condesa de Hereford (vv. 1205-24) es una prueba más de que su obra está relacionada con el tema de Arabia. La Catedral de Hereford está, de hecho, reconocida como un importante centro para la traducción y transmisión del aprendizaje científico (y literario) árabe en el siglo XII. [...] Por lo tanto, Etienne vivía en un ambiente que había mantenido un contacto reiterado con las tradiciones científicas, culturales y literarias árabes, ya fuese a través de eruditos y traductores, o, como mínimo, de comerciantes y cruzados que regresaban. La asociación que establece con la catedral de Hereford es una indicación de que estaba familiarizado con los escritos científicos y literarios árabes, incluyendo, sin duda, sus importantes elementos homoeróticos".

que abre las puertas de un conocimiento cultural que incluso resultaría más próximo a Jaume Roig que a Étienne de Fougères.⁶⁰ En efecto, por razones geográficas y humanas, en un reino multicultural y plurirreligioso como era la Valencia del siglo xv, donde vivían musulmanes, judíos y cristianos, las tradiciones a las que alude Amer debían de estar muy vivas. Y si estas no fueran ya bastante importantes, solo habría que reiterar que por su formación universitaria y por su estatuto profesional, el autor del *Espill* tenía que conocer muy bien todo un bagaje científico y literario en el cual las relaciones eróticas entre mujeres (y entre hombres) no eran prácticas desconocidas. Si leemos el testamento e inventario de los bienes de Jaume Roig,⁶¹ constataremos que su biblioteca personal reflejaría su amplia cultura médica: poseía libros de Galeno, de Hipócrates, de autores de Salerno y de profesores de la Universidad de Montpellier y once obras de origen árabe.⁶²

El problema radica en que, como consecuencia de la naturaleza misma de la catalogación de la biblioteca de Roig, no conocemos ni podemos sospechar el contenido exacto de todos los manuscritos que había ido recogiendo a lo largo de su vida, a pesar de los esfuerzos de los investigadores. Por otro lado, resulta evidente que Roig habría leído o consultado muchos más tratados médicos y enciclopedias científicas que los que tenía en su casa. Tratados médicos cuya autoría podía ser falsamente atribuida a Galeno, como un *Secretos de las mujeres* donde se ofrecen recetas para combatir el deseo *lésbico*.⁶³ Tratados y médicos como los que consulta al-Tifasi (1184-1253) para redactar su *Nuzhat al-albab fi ma la yuyad fi kitab* (traducido al castellano como *Esparcimiento de corazones por donde libros nos dan razones*), uno de cuyos capítulos se consagra al *sihaq*:

En los libros antiguos he leído que el lesbianismo se origina durante la época de la lactancia, si la madre consume grandes cantidades de apio, oruga y trébol, ya que las materias nocivas que contienen estas plantas se concentran en los labios de la vagina de la lactante y dan lugar a un picor constante en el interior de la vulva, algo similar al *bagá* o picor que desazona el ano masculino. [...] Toda tendencia sáfica derivada de un

60. Sahar AMER, *Crossing borders...*, p. 29-49.

61. Antònia CARRÉ, "La biblioteca del metge Jaume Roig", *Anuari de Filologia*, 16.C (Barcelona, 1993), p. 23-36; Jaime CHINER GIMENO, "Del testamento e inventario de bienes de Jaume Roig al autor del manuscrito del *Spill*. Documentos y nuevas hipótesis", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 44 (Barcelona, 1995), p. 173-230.

62. Antònia CARRÉ, "La biblioteca...", p. 19.

63. Martin LEVEY; Souryal SAFWAT, "Galen's on the Secrets...", p. 219.

hábito adquirido puede desaparecer con el transcurso del tiempo, pero no así la ingénita, difícil de sanar e incluso tratar médicamente.⁶⁴

Si dentro de un tratado erotológico como este, tan próximo a la cultura andalusí y con clara voluntad medicalizada, se puede caer en la trampa de afirmar que uno de los rasgos que mejor definen a las mujeres que prefieren las relaciones sexuales con otras mujeres que con hombres sería “el abuso de perfumes y afeites así como la extrema pulcritud en el vestir y la procura de los mejores tejidos, instrumentos y viandas que los lugares y los tiempos depararles puedan”,⁶⁵ ¿no podríamos afirmar que el abismo misógino que separa esta obra —y tantas otras de origen musulmán— y el *Espill* sería mínimo?

Quizás valdría la pena, entonces, valorar hasta qué punto la originalidad de Jaume Roig dentro del contexto europeo, cuando hace que la mujer ostente el inapelable mérito de ser la creadora de la sodomía, no sería ya el fruto exclusivo de la sátira más hiperbólica del valenciano o una perfecta metáfora de la confluencia de identidades religiosas y homotextuales, sino, además, una apropiación cristiana, siempre en clave ginofóbica, de cierta literatura científica musulmana que nuestro eminente médico tuvo que conocer, por caminos directos o indirectos, y con la que se habría divertido no poco, conociendo su sentido del humor y la significación de la comicidad en su época.⁶⁶

64. AL-TIFASI, *Esparcimiento de corazones...*, p. 210.

65. AL-TIFASI, *Esparcimiento de corazones...*, p. 211.

66. Antonia CARRÉ, “La medicina com a rerefons”..., p. 11.

EL PARAÍSO INVERTIDO: AMOR Y MUERTE EN *TIRANT LO BLANCH*¹

Muy probablemente, Joanot Martorell escribió *Tirant lo Blanch* entre el 2 de enero de 1460 (fecha que figura en la dedicatoria inicial de la obra) y principios del año 1464 (ya que un proceso judicial informa que para entonces había empeñado el manuscrito de su obra, de unas 648 páginas, a Martí Joan de Galba con el objetivo de obtener un préstamo de cien reales). Por consiguiente, Martorell, nacido en 1410 y fallecido hacia el mes de abril de 1465 en tierras valencianas, era un hombre bastante maduro —sobre todo si pensamos en las expectativas del siglo xv— cuando decidió redactar una de las novelas más celebradas y relevantes de toda la historia de las letras en lengua catalana y una de las más deslumbrantes del cuatrocientos europeo.² Una novela, recuérdese, que no vería la luz hasta el 20 de noviembre de 1490, impresa por Nicolau Spindeler en la ciudad de Valencia.³

Gracias a los documentos exhumados en los archivos, sabemos que Joanot Martorell pertenecía a una familia de nobles caballeros asentada en el sur del Reino de Valencia y vinculada al ducado de Gandía, cuyo patri-

1. El presente capítulo fue en su origen una ponencia en el marco del XXII Congreso Internacional del Centro de Estudios Medievales y Renacentistas, de la Universidad de La Laguna, en abril de 2012. Debo agradecer a José Antonio Ramos Arteaga su proverbial generosidad y todas las atenciones recibidas por los colegas canarios.

2. Los datos básicos que manejo de la biografía de Martorell pueden ampliarse en Jesús VILLALMANZO y Jaume CHINER, *La pluma y la espada. Estudio documental sobre Joanot Martorell y su familia (1373-1483)*, Ajuntament de València, València, 1992; Jaume CHINER, *El viure novelesc. Biografia de Joanot Martorell*, Marfil, Alcoi, 1993, y Jesús VILLALMANZO, *Joanot Martorell. Biografía ilustrada y diplomático*, Ajuntament de València, València, 1995.

3. Las dos ediciones del texto más recomendables son la preparada por Martín de RIQUER (Ariel, Barcelona, 1979), acompañada por otros escritos de Martorell, y la de Albert HAUF, ya citada, que ofrece abundantes notas e ilustraciones.

monio había crecido durante el siglo XIV y a inicios del XV gracias sobre todo a diversas empresas militares y administrativas, como la recaudación de impuestos. Sin embargo, cuando Martorell heredó el señorío de la Vall de Xaló, a fines de 1435, la fortuna familiar y su influencia en la corte habían disminuido muy considerablemente, de manera que se vio forzado a intervenir en diversos litigios como consecuencia de antiguas deudas y de disputas territoriales. También se vería obligado a iniciar procesos para salvar el honor de sus dos hermanas solteras.⁴ Uno de ellos fue el que propiciaría su viaje a Londres, a la corte del rey Enrique VI, entre 1438 y 1439, que acabará reflejado en su novela. A lo largo de su existencia, Martorell protagonizó no pocos oscuros enfrentamientos que mezclaban lides caballerescas y combates poco honorables, luchas feroces y merecidos encarcelamientos, más deudas y más pleitos, junto a algunos memorables viajes por los territorios mediterráneos de la Corona de Aragón, como por ejemplo a la corte de Alfonso el Magnánimo en Nápoles o a Sicilia.⁵

La formación intelectual de Martorell no fue universitaria, sino fruto de la educación tradicional de un hijo de la mediana nobleza, a la cual convendría añadir una dilatada experiencia vital y una indudable estima por los ideales caballerescos y sus plasmaciones literarias (crónicas y enciclopedias, antologías de cuentos, narraciones en prosa y en verso...), difundidos entre los aristócratas de aquella época, especialmente en un centro cultural, artístico y económico tan importante como era Valencia, donde vivieron, durante aquellas mismas décadas, creadores de la categoría de Joan Roís de Corella, Sor Isabel de Villena, Jaume Roig o Ausiàs March —quien, por cierto, desposó a una de sus hermanas—. Muchas investigaciones han demostrado la notable colección de textos de origen clásico o coetáneos, laicos y religiosos, que Joanot Martorell aprovechó como fuente de inspiración o que manejó para diseñar la majestuosa arquitectura de palabras, de aventuras y de emociones que es *Tirant lo Blanch*.⁶ Por tan poderosa razón, Martorell debe ser considerado un excelente lector y un atento conocedor de la retórica de su tiempo. Y, evidentemente, un caballero con un “vivir novelesco” que podemos constatar o imaginar entre líneas,

4. Recuérdese la edición de Martín de RIQUER de las “cartas de batalla” de nuestro autor, con prólogo de Mario VARGAS LLOSA (*El combate imaginario*, Sirmio, Barcelona, 1990).

5. Véanse las investigaciones de Martín de RIQUER recogidas en *Aproximació al “Tirant lo Blanch”*, Quaderns Crema, Barcelona, 1990, p. 72-94.

6. Entre las cuales debe destacarse la monografía de Josep PUJOL, *La memòria literària de Joanot Martorell. Models i escriptura en el “Tirant lo Blanch”*, Curial-Abadía de Montserrat, Barcelona, 2002.

cuando leemos su gran obra, puesto que combina tantas realidades, sueños y ficciones como muestra u oculta, aquí y allá, su propia biografía.

Parece que en sus últimos años, aquellos que coinciden con la redacción de *Tirant lo Blanch*, alcanzó una relativa estabilidad gracias a sus servicios como escribano en la corte del príncipe de Viana.⁷ Quizá fuera esta circunstancia un motor secundario de su creación, finalmente dedicada al príncipe Fernando de Portugal; por lo menos favoreció la composición de un texto muy extenso cuya trama inventa un pasado político falso y un futuro heroico que sabemos imposible, ya que Constantinopla, capital del Imperio cristiano de Oriente había caído el 29 de mayo de 1453 en poder de los turcos y, a pesar de las diversas intentonas militares, nunca dejaría de ser musulmana, hasta la actualidad, razón por la que la conocemos con el nombre de Estambul. No se ha encontrado documentación que permita confirmar un viaje de Martorell a Constantinopla (como disponemos para sus estancias en tierras inglesas e italianas) anterior a 1453, aunque, según sugiriera Riquer, podamos admitir que “fue informado minuciosamente sobre la capital griega por alguno de sus muchos coterreños, militares o mercaderes, que residieron en ella”.⁸ Así, cabe señalar que el palacio imperial descrito en *Tirant lo Blanch* no puede ser el que ocupó la corte durante el siglo xv, conocido como Blanquerna, sino otro más antiguo que se encontraba próximo a Santa Sofía, celebrado por sus suntuosos edificios y jardines.⁹

En cualquier caso, lo que parece notorio es que Joanot Martorell reinventó su presente histórico, mientras se imaginaba, azuzado por la tragedia, como un joven de veinte años, al igual que su héroe: valiente, inteligente y enamorado.¹⁰ Se trata de un ideal cuyas raíces literarias se asientan en la poesía de los trovadores en lengua occitana y en las

7. Véase Jaume TORRÓ TORRENT, “Els darrers anys de Joanot Martorell o en defensa del *Tirant*, la novel·la cavalleresca i la cort”, *La novel·la de Joanot Martorell i l'Europa del segle xv*, R. BELVESER (coord.), Institució Alfons el Magnànim, València, 2011, vol. II, p. 573-599. Este investigador afirma que Martorell fabuló a partir de su biografía (p. 590-591).

8. Martín de RIQUER, “*Tirant lo Blanch*”, *novela de historia y de ficción*, Sirmio, Barcelona, 1992, p. 167. Esta hipótesis ha sido desarrollada por Jordi REDONDO, “La tria de Constantinoble al Tirant lo Blanc: ficció literària o manlleu a la realitat?”, *Tirant* (València, 2006), 9. <<https://bit.ly/3pVvYyl>>. Consultado: 6 de febrero de 2021.

9. Martín de RIQUER, “*Tirant lo Blanch*”, *novela de historia...*, p. 158-163.

10. Recuérdesse que, como estudiara Luciana STEGNANO PICCHIO (“Fortuna iberica di un topos letterario: la corte di Constantinopoli dal *Cligès* al *Palmerín de Olívia*”, *Studi sul “Palmerin de Olívia”*, Università di Pisa, Pisa, vol. III, p. 99-136), el topos de una Constantinopla necesitada de ayuda por el asedio infiel a la que socorre un joven caballero del Occidente europeocristiano, puede remontarse hasta el siglo xii y conocerá una renovada difusión en numerosos libros de caballerías españoles a partir de fines del siglo xv.

narraciones francesas que giran en torno a los mitos del rey Arturo, de Lanzarote o de Tristán, entre otros, bien divulgadas en las cortes hispánicas más prósperas desde fines del siglo XII. Un universo literario poblado por bellas damas enamoradas y gentiles caballeros que les sirven hasta el último suspiro, quienes configuraron un universo de relaciones eróticas entre mujeres y hombres de la nobleza ampliado en sucesivas creaciones y refundiciones en las más diversas lenguas europeas. Por este motivo, Tirant contempla pintadas sobre las lujosas paredes del palacio imperial de Constantinopla las historias de amor de “Floris e de Blanchesflors, de Tisbe e de Píramus, de Eneas e de Dido, de Tristany e de Isolda, e de la reyna Ginebra e de Lançalot, e de molts altres”...¹¹ Todas ellas son parejas que Joanot Martorell conocería muy bien, como lector voraz que era y como visitante de algunas de las cortes más cultas de su tiempo. Son, igualmente, las mismas leyendas que recitan las damas en sus aposentos y en sus vergeles, dentro del espacio más íntimo, a la manera de proyecciones de sus corazones apasionados, según demuestra la bella y vieja emperatriz a su enamorado Hipólito, cuando “cantà un romanç ab baixa veu, de Tristany, com se planyia de la lançada del rey March”.¹² *Tirant lo Blanch* puede considerarse, así, una de las últimas creaciones narrativas del otoño medieval que se nutre de un modelo idealizado de amores y de caballerías, una obra que refleja un mundo solo en parte perdido que Martorell revitaliza mediante la ficción.¹³

Hace años edité una antología a la que bauticé con el título *Cuentos de amor de Tirant lo Blanch* de manera ciertamente equívoca,¹⁴ pues *Tirant* es una novela y no una obra cuyos contenidos puedan seleccionarse a la manera de *Las mil y una noches* o del *Decamerone* de Giovanni Boccaccio, por citar dos obras indispensables de la Edad Media en las que reina el género breve y que podían ser viejas conocidas de Joanot Martorell. Pero también es cierto que en *Tirant lo Blanch* integró, con peculiar fortuna, diversos relatos procedentes de obras cultas y folclóricas. No pretendo sugerir que Martorell escribió una novela a partir de la adición de cuentos dispersos, sino, más sencillamente, que su vasta estructura admitió la incorporación de relatos ajenos y la posibilidad de que determinados

11. Joanot MARTORELL, *Tirant lo Blanch*..., cap. 118, p. 473.

12. Joanot MARTORELL, *Tirant lo Blanch*..., cap. 263, p. 991.

13. Como he tenido ocasión de abordar en Rafael MÉRIDA JIMÉNEZ, “De la «matèria de Bretanya» al *Tirant lo Blanch*: lectures tardomedievales de les ficcions cavalleresques”, *La novel·la de Joanot Martorell*..., vol. I, p. 335-384.

14. Joanot MARTORELL, *Contes d'amor de Tirant lo Blanc*, Rafael MÉRIDA JIMÉNEZ (ed.), La Magrana, Barcelona, 2009. En el presente trabajo he traducido y adaptado parte de la introducción a este volumen.

episodios puedan ser disfrutados por sus lectores a la manera de pequeñas piezas narrativas. Uno de ellos, ambientado en los jardines del palacio de la Constantinopla imperial, es el que analizaré en este capítulo.¹⁵

Como resulta bien sabido, la geografía por la que cabalga, pasea y navega el protagonista de nuestra novela resulta tan extensa como verosímil por realista, pues se extiende desde Inglaterra hasta Constantinopla, pasando por Francia, Portugal, Sicilia, Rodas o el amplio norte de África. Sin embargo, la corte imperial bizantina —el núcleo ficcional más celebrado de la obra— será el espacio privilegiado para el desarrollo múltiple del tema amoroso. Sobre esta corte, por ejemplo, ya trató hace más de cuatro siglos un personaje durante el escrutinio de la biblioteca de Alonso Quijano, en el capítulo sexto de la primera parte de *Don Quijote*, cuando rememoraba varias de sus protagonistas:

—¡Válame Dios —dijo el cura, dando una gran voz—, que aquí esté Tirante el Blanco! Dádmelo acá, compadre, que hago cuenta que he hallado en él un tesoro de contento y una mina de pasatiempos. Aquí está don Quirieleisón de Montalbán, valeroso caballero, y su hermano Tomás de Montalbán, y el caballero Fonseca, con la batalla que el valiente de Tirante hizo con el alano, y las agudezas de la doncella Placerdemivida, con los amores y embustes de la viuda Reposada, y la señora Emperatriz, enamorada de Hipólito, su escudero. Dígoos verdad: señor compadre, que por su estilo es este el mejor libro del mundo.¹⁶

Esto es así, por una parte, porque Constantinopla representa la misión más importante del héroe, por serlo de la cristiandad (impedir que caiga en poder de los turcos, algo que la ficción logra a contracorriente de la historia), pero también, por otra parte, porque el lujoso espacio de la corte, material y simbólico a un tiempo, constituye la mejor escenografía para desarrollar la vertiente cortesana que, junto a la caballerisca, define al protagonista: Tirant lo Blanch es el mejor guerrero, el más hábil estrategia militar, pero también el amante más paciente y el servidor más sumiso de la princesa, de manera que puede y debe ganar el cetro del Imperio

15. Josep Romeu Figueras justificó mucho antes el análisis independiente de este mismo episodio por sus contenidos y estilo («Ficció que féu la reprovada Viuda a Tirant». *Comentaris al capítol 283 de Tirant lo Blanc*», *Lectura de textos medievals i renaixentistes*, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana-Abadia de Montserrat, València-Barcelona, 1994, p. 163).

16. Miguel de CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, Francisco RICO (ed. dir.), Crítica-Instituto Cervantes, Barcelona, 1998, p. 83. Sobre la difusión en lengua española de la novela de Martorell, a partir de la impresión de 1511, véase mi monografía titulada *La aventura de "Tirant lo Blanch" y de "Tirante el Blanco" por tierras hispánicas*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 2006.

al final de la obra. Por tan poderosa razón será el palacio imperial de Constantinopla en donde el erotismo desempeñe un puesto de mayor trascendencia narrativa.

Al igual que en el campo de batalla, Tirant debe mostrar sus cualidades en el jardín del amor. Y fuera de él. Precisamente el episodio del que voy a tratar reviste especial atractivo porque Tirant no se ubica en el interior del vergel, sino que sufre las consecuencias de su emplazamiento exterior. Teresa Izquierdo Aranda ha analizado el grado de verosimilitud de la novela mediante un recorrido a través de la información y de los hallazgos arqueológicos conservados del antiguo palacio imperial (arrasado en 1453) que estaría recreando Martorell. Aquello que resulta más evidente sería que *Tirant lo Blanch* ha devenido una rica fuente para reconstruir no tanto la construcción original sino la hipotética restitución que el imaginario europeo había ido configurando.¹⁷ Dicho con otras palabras: Martorell estaría mezclando muy atinadamente fuentes orales o escritas sobre la llorada capital del Imperio con invenciones propias y con recuerdos de su experiencia personal, merced a sus viajes por Europa y al lujo cortesano de su tierra natal, que vivía un periodo de esplendor.¹⁸

La trama ocupa buena parte de los capítulos 282 al 286 de la novela y suele citarse a partir del título del capítulo 283, “Ficció que féu la reprovada Viuda a Tirant”.¹⁹ Su contenido puede resumirse de la manera siguiente: la Viuda Reposada, enamorada enfermizamente de Tirant, pretende que este rechace a su amada Carmesina sembrando la cizaña entre ambos y organizando un plan casi infalible: tras engañar a la princesa de que Tirant finge su amor para convertirse en emperador, intenta convencer a Tirant de que la princesa mantiene relaciones sexuales con su jardinero Lauseta (esclavo, musulmán y negro) y que incluso ha tenido un hijo de él, a quien ha abandonado en las aguas. Como el héroe no da crédito a tales infamias, aunque le causan gran pesar, la Viuda, mediante una treta muy inteligente y compleja, convence a Plaerdemavida para que conduzca a Carmesina al *locus amoenus* y que juegue con ella

17. Teresa IZQUIERDO ARANDA, “La representació del Sagrat Palau de Constantinoble al *Tirant lo Blanc*: noves aportacions per al coneixement d’una arquitectura desapareguda”, *Tirant* (València, 2006), 9. <<https://bit.ly/2Lv2Grk>>. Consultado: 6 febrero 2021.

18. En su análisis de los capítulos de las bodas del rey de Inglaterra que ocupa los capítulos 41-97 de nuestra novela, Vicent Josep Escartí afirma que mostrarían los usos de la nobleza valenciana, y de la Corona de Aragón en general, en materia de celebraciones y festejos (“La representació social del poder i la festa al *Tirant* i a la cort dels Borja”, *La novel·la de Joanot Martorell...*, vol. I, p. 240-241).

19. Martín de RIQUER, “*Tirant lo Blanch*”, *novela de historia...*, p. 802-810; Joanot MARTORELL, *Tirant lo Blanch...*, p. 1045-1056.

disfrazada con una máscara y las ropas de Lauseta, con el objetivo de cuidar de su salud y entretenerla placenteramente. Al tiempo, la Viuda ha preparado una estancia en un edificio colindante al que ha conducido a Tirant, en donde, mediante un ingenioso sistema de espejos, el héroe cree contemplar cómo el “sirviente” seduce a la princesa, cómo “ambos” entran en una cabaña y cómo salen “manchados” tras su encuentro sexual. Una vez presenciado el reflejo de la escena —también observada directamente—, el joven entra en una profunda desesperación, aunque su amor y su tristeza le impidan caer en la red astutamente tramada por la Viuda, de manera que no accede a sus propuestas sexuales. Este episodio se cierra por partida doble: en primera instancia, Tirant matará al jardinero inocente; de forma derivada, será el inicio involuntario de su periplo por el norte de África.²⁰

La crítica ha valorado la originalidad y el atractivo del engaño de la Viuda Reposada desde múltiples perspectivas: en primer lugar, por la variedad de las fuentes que Martorell pudo manejar, desde Ovidio y Terencio o *Las mil y una noches* hasta la *Elegia di madonna Fiammetta* de Boccaccio y *La tragèdia de Caldesa* de Roís de Corella, pasando por narraciones de Masuccio Salerno, un *exemplum* de Ubertino de Casale o la materia tristaniana, entre otras.²¹ En segundo lugar, también ha abordado su proyección ulterior, si recordamos el eco de este episodio en obras de autores tan imprescindibles como Ludovico Ariosto (canto V del *Orlando furioso*) o William Shakespeare (*Much ado about nothing*).²²

La estructura de este episodio ha sido ensalzada por su unidad interna,²³ por su funcionalidad en el conjunto de la novela —al ser con-

20. Mucho más adelante, en el capítulo 416, sabremos que la Viuda Reposada acabará suicidándose, temerosa del castigo que le espera cuando descubre que Tirant regresa a Constantinopla, tras su periplo africano.

21. Rafael BELTRÁN, “*Tirant lo Blanc*”, de Joanot Martorell, Síntesis, Madrid, 2006, p. 106-111, ofrece un análisis del episodio en donde resume gran parte de las fuentes que la investigación ha ido aduciendo y su resonancia ulterior. Josep PUJOL, *La memòria literària...*, p. 156-174, aborda detenidamente la remodelación martorelliana de las obras citadas de Boccaccio y Corella. Véase, por último, la rica anotación de Albert Hauf a lo largo de estos capítulos en su edición ya citada, que me exime de extenderme sobre esta cuestión.

22. Esta influencia no sorprenderá si recordamos la difusión en lengua italiana de *Tirant lo Blanch* a lo largo del siglo XVI. En torno a las interrelaciones entre Martorell y Ariosto en este episodio, véase Rafael BELTRÁN, “«Simiente de cizaña»: sobre la relación entre el episodio de la Viuda Reposada (*Tirant lo Blanch*) y el canto V del *Orlando furioso*”, *Tirant* (València, 2001), 4. <<https://bit.ly/2Lq7Wwe>>. Consultado: 6 febrero 2021.

23. Josep ROMEU FIGUERAS (“Ficció que féu...”, p. 172-174) distingue diez “episodios” en este relato. A su juicio, el tema central sería el comportamiento perverso de una dama (Carmesina) que, aunque ficticiamente, se entregaría a un sirviente; este tema se vería enriquecido por diversos motivos que

siderado una de las acciones de la secuencia amorosa que se despliega de forma paralela a la militar— y por su significación transgresora del compromiso matrimonial secreto de la pareja protagonista.²⁴ A propósito de la unidad, también se ha desarrollado una línea interpretativa en torno a su carácter marcadamente teatral, en la medida en que se nos emplaza a que presenciemos varios montajes simultáneos urdidos por la Viuda Reposada: la actuación de una Plaerdemavida disfrazada de Lauseta, la de Carmesina, que se deja enredar y que participa como actriz, la de la Viuda, que va y viene entre el jardín y la cámara en donde ha conducido a Tirant, quien a su vez, disfrazado para acudir a la cita, es un espectador que la Viuda desea transformar en actor...²⁵ Se trata de un sendero que ha permitido sugerir la existencia de una farsa o mascarada que podría haber figurado en el abundante repertorio cómico valenciano de aquella época y que habría refundido Martorell, pues remite explícitamente en el texto a las fiestas valencianas del Corpus,²⁶ como bien podemos constatar:

—Los metges tenen per bo que devallàseu en l'ort per veure aquella verdor. E farem allí molts jochs perquè us passe la son, car yo tinch unes vestidures de la festa del Corpus Crist, semblant al vostre ortolà, e Plaerdemavida, qui en semblants afers és molt sentida e placent, vestir-les s'à e dirà-us de ses acostumades plasenteries.

La princessa ab la Viuda e ab les dos donzelles davallaren a l'ort. E Tirant stava contínuament mirant en l'espill e véu venir la princessa ab ses donzelles, e fon-se aseguida prop una céquia d'aygua. E la Viuda havia bé provehit en tot lo que mester li feya. E ginyà que'l negre ortolà en aquel cars no fos en l'ort, ans lo féu anar a la ciutat de Pera. E la Viuda ajudà a vestir a Plaerdemavida, ab la cara que li havien feta pròpiament com la

otorgarían riqueza narrativa y verosimilitud al conjunto, como la perversidad de la Viuda, la inexperiencia de la princesa, el pesar de Tirant...

24. Joan PERUJO MELGAR, *La coherència estructural del "Tirant lo Blanch"*, Institut de Cultura Juan Gil-Albert, Alacant, 1995, p. 157-159, subraya que en esta ficción se ofrece un elemento trascendental para el desarrollo de los episodios posteriores de la narración (p. 159). Rafael BELTRÁN señala que este episodio sería la novena de un total de once "acciones" amorosas en donde se apreciaría el equilibrio narrativo entre esta temática y la militar (*Tirant lo Blanc: evolució i revolta en la novel·la de cavalleries*, Institutió Alfons el Magnànim, València, 1983, p. 131-133).

25. Giuseppe GRILLI analiza en "*Tirant lo Blanch e la teatralità*" (*Dal "Tirant" al "Quijote"*, Adriatica, Bari, 1994, p. 87-109) la estructura de este episodio, al que titula *Entremès del Moro Lauseta*, y sugiere que se divide en dos mitades: la primera entre el jardín y la cámara y la segunda en la cámara (p. 104-105).

26. Véase: Francesc MASSIP, "Política, espectáculo cavalleresc i context escènic en *Tirant lo Blanc*", *A cos de rei. Festa cívica i espectacle del poder reial a la Corona d'Aragó*, Cossetània, Valls, 2010, p. 169-172. ROMEU I FIGUERAS señalaba que en este episodio Martorell ofrecía una transposición espacial basada en una realidad local aplicada a un ambiente absolutamente distinto y distante ("Ficció que féu...", p. 170). Véanse igualmente las dimensiones religiosas y didácticas que destaca Rafael BELTRÁN, "Comedy and Performance in *Tirant lo Blanc*", *Tirant lo Blanc. New Approaches*, Arthur TERRY (ed.), Tamesis, London, 1999, p. 15-28.

del negre ortolà. Ab les sues robes que vestia, entrà per la porta de l'ort. Com Tirant lo véu entrar, verdaderament pensà que fos aquell lo moro ortolà, e portava al coll una axada e començà a cavar. A poch instant, ell se acostà envers la princesa e asigué's al seu costat, e pres-li les mans e besà-les-hi. Aprés li posà les mans als pits e tocà-li les mamelles, e feya-li requestes d'amor. E la princesa feya grans rialles, que tota la son li féu passar. Aprés, ell se acostà tant e posà-li les mans dejús les faldes, ab gran alegria que totes staven de les coses plasents que Plaerdemavida deya. La Viuda girava la cara envers Tirant e torcia's les mans, scupia en terra, mostrant tenir gran fàstig e dolor del que la princesa feya. [...]

Tirant, no tenint altre remey, pres lo banch davant lo lit e dreçà'l en alt, e pres una corda que tallà de la cortina e passà-la per la biga e ell pujà alt. E véu com lo negre ortolà se'n portava per la mà a la princesa en una cambra que dins l'ort havia, a hon tenia la sua artelleria per a conrear l'ort e per a son dormir. E Plaerdemavida posà-la dins la dita cambra, cercaren-li una caxa hon tenia la sua roba de vestir e tot quant tenia li regonegueren. Aprés hun poch spay ella ixqué e la Viuda, ab la una donzella, passejava prop de la cambra. Com la veren exir, la Viuda s'acostà a la donzella, donà-li hun drap de cap e dix-li, per fer lo joch que fos complit de rialles:

—Posa-lo-y davall les faldes de la princesa.

La donzella, axí com la Viuda la havia asinestrada, com fon davant sa altesa agenollà's en terra e posà-li lo drap davall les faldes. E la ignorància de la princesa donà loch a la malícia de la Viuda.²⁷

27. Joanot MARTORELL, *Tirant lo Blanch...*, cap. 283, p. 1048. Versión en castellano: "Los médicos creen que sería bueno que bajáseis al jardín para ver aquel verdor. Allí haremos muchos juegos para que os pase el sueño, pues tengo unos vestidos de la fiesta del Corpus Christi, parecidos a los de vuestro jardinero, y Plaerdemavida, que hace estas cosas con gusto y placer, las vestirá y os dirá sus acostumbradas lisonjas.

La princesa con la Viuda y las dos doncellas bajaron al jardín. Tirant estaba mirando continuamente el espejo y vio llegar a la princesa con sus doncellas, que se sentaron cerca de una acequia de agua. La Viuda había previsto bien todo lo que le hacía falta: se las ingenió para que el jardinero negro no estuviese aquel día en el jardín y le hizo ir a la ciudad de Pera. La Viuda ayudó a Plaerdemavida a vestirse, con la careta que le habían hecho tan parecida a la cara del negro. Con las ropas que vestía, entró por la puerta del jardín. Cuando Tirant lo vio entrar, pensó que sin duda era el jardinero moro, quien llevaba al cuello una azada y comenzó a cavar. Al rato, se acercó a la princesa y sentó a su lado: le cogió las manos y se las besó. Después le puso las manos en los pechos y le tocó las tetas, mientras le hacía peticiones de amor. La princesa reía mucho y le pasó todo el sueño. Después, él se acercó mucho y le puso las manos bajo las faldas, que muy alegres estaban todas con las galanterías que Plaerdemavida decía. La Viuda giraba la cara hacia Tirant y se retorció las manos, escupía en la tierra y mostraba sentir mucho asco y dolor de cuanto la princesa hacía. [...] Tirant, pues no tenía alternativa, cogió el banco que estaba frente al lecho y lo puso de pie, cogió una cuerda que cortó de la cortina, la pasó por la viga y subió muy alto. Así vio que el jardinero negro se llevaba a la princesa, cogida de la mano, dentro de un cuarto que había en el jardín, en donde tenía su artillería para cultivar el huerto y para dormir. Plaerdemavida la llevó dentro de este cuarto, buscaron una caja donde tenía sus ropas y le revolviéron

Con razón, esta ingeniosa tramoya ha constituido uno de los epicentros de análisis de la personalidad de la antigua nodriza de Carmesina: su evolución como personaje culmina en este episodio, pues Martorell combina aquí el tópico de la vieja lasciva con el de la enferma de amor, mezclando además la función maternal y médica del personaje con su transformación, sabia y perversa, en antagonista de la princesa.

Si bien todas estas investigaciones resultan enormemente enriquecedoras para nuestra comprensión de la vasta cultura literaria de Martorell y para calibrar su resonancia posterior, para destacar su capacidad de invención y disposición de los diversos elementos que recrea con la finalidad de intensificar uno de los núcleos más dramáticos y, a la vez, más festivos de su novela, no cabe duda de que igualmente resulta interesante profundizar en otras cuestiones menos atendidas por la crítica, de carácter netamente sexual. La primera, claro está, sería la del jardín como espacio de encuentro erótico, en nuestro caso un espacio invertido, tanto por los espejos mediante los cuales Tirant empieza a contemplar la escena (metáfora de la falsedad de la Viuda) como por la inversión de ciertos órdenes sociales: ¿cómo es posible que la heredera del trono del Imperio mantenga relaciones sexuales con un esclavo? ¿Cómo imaginar que en esta relación, además, sea coprotagonista un negro musulmán, siendo ella una cristiana de la más inmaculada estirpe (y extremadamente pudorosa y virginal)? Evidentemente, aquí nos topamos con un ejemplo singular, “pues muestra hasta qué punto en el imaginario occidental de la época los negros y los sarracenos representaban el uso desordenado del sexo”, pero también “asociado a la perversión de la mujer que se libra a una unión contra natura, pues un amante de estas características representa la alteridad más absoluta, religiosa (moro), étnica (negro) y social (esclavo)”.²⁸ También intensifica el contraste la comparación de esta falsa entrega con

todo cuanto tenía. Después de un rato, ella salió mientras la Viuda, con una doncella, paseaba cerca del cuarto; cuando la vieron, la Viuda se acercó a la doncella, le dio un pañuelo de cabeza y le dijo, para que el juego fuese divertido del todo:

—Pónselo debajo de las faldas a la princesa.

La doncella, tal como la Viuda le había enseñado, cuando estuvo delante de su alteza se arrodilló en tierra y le puso el pañuelo bajo las faldas. De manera que la ignorancia de la princesa propició la malicia de la Viuda”.

28. Meritxell SIMÓ, “Sexualidad y contacto entre culturas en la literatura medieval: del motivo de la bella sarracena al erotismo oriental del *Tirant lo Blanch*”, *Escrituras de la sexualidad*, Joana MASÓ (ed.), Icaria, Barcelona, 2008, p. 63-102 (las citas en p. 80 y 81). Esta investigadora ha analizado también la genealogía románica del curioso nombre del sirviente en “La recepció de *Can vei la lauzeta mover* (BDT 70,43) a la narrativa catalana medieval”, *Trobadors a la Península Ibèrica. Homenatge al Dr. Martí de Riquer*, Vicenç BELTRAN; Meritxell SIMÓ; Maria Elena ROIG (eds.), Abadia de Montserrat, Barcelona, 2006, p. 353-370.

la relación de Carmesina y Tirant, pues según apuntara Mario Vargas Llosa, de manera tan hiperbólica como irónica, “la cópula de la bella princesita griega y el bravo (pero tímido) caballero bretón es la más amagada y sobre todo palabreada cópula de que haya memoria en la literatura”.²⁹

Resulta sumamente instructivo constatar que gran parte de la crítica académica haya mostrado un empeño mayor en analizar fuentes y resonancias de este episodio o en emplearlo para ilustrar la estructura climática de la novela y la originalidad del personaje femenino que lo protagoniza que en abordar con mayor atención la esfera del erotismo femenino en *Tirant lo Blanch*.³⁰ Por este motivo, me ha parecido oportuno proyectar otra mirada, por complementaria, sobre el extraño lance acaecido en el jardín imperial de Constantinopla.

El episodio del engaño de la Viuda Reposada parece haber suscitado mayor interés por la ficción que lo estructura que por la escena que muestra. Su treta resulta tan compleja —a la manera planificada de un asedio militar— y fascinante —pues requiere de una elaboración meditada y de unas dotes de oratoria impecables— que se antoja ha ocultado parte de cuanto leemos y de cuanto Martorell sugiere. Por ejemplo, el homoerotismo femenino subyacente. Pocas investigaciones han apuntado o valorado esta cuestión, a mi juicio de indudable atractivo dada la escasez de documentación medieval (sea o no sea literaria) con la que contamos, según he tenido ocasión de exponer en capítulos precedentes. En todo caso, la escasez de referencias no debiera obligarnos a menospreciar las huellas conservadas. Por ejemplo dos ya mencionadas, en obras de sendos autores medievales en lengua catalana de innegable relevancia: el *Terç del crestià*, del franciscano gerundense Francesc Eiximenis, y *Spill*, del médico valenciano Jaume Roig.

Por supuesto, las lecturas más atentas del episodio tirantiano no han negado su entidad: así, Romeu i Figueras apuntaba en su estudio la evidencia del carácter notablemente lésbico y reiteraba que se trataba de una escena de lesbianas, tal vez poco inocente a pesar de la fábula.³¹ Esta falta de inocencia ha sido analizada por Ruiz-Domènec en su monografía sobre los personajes femeninos de la novela, en donde afirma que Plaerdemavida sería lesbiana por despecho de algún hombre cuya identidad ignoramos.³²

29. Mario VARGAS LLOSA, *Carta de batalla por Tirant lo Blanc*, Seix Barral, Barcelona, 1991, p. 96.

30. En mi antología se incluye una amplia selección de la bibliografía secundaria sobre el amor y el erotismo en la novela (*Contes d'amor...*, p. 267-269).

31. Josep ROMEU I FIGUERES, “«Ficcio que féu...»”, p. 171 y 173.

32. José Enrique RUIZ-DOMÈNEC, *Set dones per a Tirant*, Columna, Barcelona, 1991, p. 63-64.

La aproximación de Ruiz-Domènec apostaría por una lectura del personaje en clave de “homosexualidad no aceptada”, de la que se aprovecharía la Viuda Reposada para planificar su magnífico engaño (ya que, a su juicio, las relaciones homosexuales entre mujeres facilitarían la tarea).³³

El carácter erótico de la escena en el jardín imperial debe valorarse, evidentemente, desde dos perspectivas complementarias: la primera está relacionada con la acción narrada en el episodio mismo, de la que ignoramos aquello que Martorell elimina mediante una prudente elipsis (qué pudieron hacer, si acaso, las dos damas en la cabaña del jardín, además de desordenar los trastos del pobre Lauseta); teniendo en cuenta la introducción de una metáfora sexual tan evidente como es “artelleria”,³⁴ convendría preguntarse si el doble juego de Martorell no apuntaría solo a Lauseta sino, además, a Plaerdemavida. Aquello que sí se narra es que la princesa, con un vestido ligero y sin peinar, se deja tocar y besar las manos y los senos no por Lauseta sino por su dama, quien, disfrazada de hombre (la cara mediante una máscara y el cuerpo con ropas), le toquetea por debajo de las faldas a la vista de todas (y de Tirant). No cabe duda de que se trata de un pasatiempo inocente para las jóvenes —aunque sea malvado el objetivo de la Viuda—, como tampoco ofrece duda que se trata de un juego que no es raro para nadie en el grupo, pues Plaerdemavida es persona “molt sentida e plasant”, a quien le gusta decir “ses acostumades plasenteries” y que provoca “grans rialles” i “grans alegries”. No hay objeción posible a quien lea estas líneas de la “ficción” de la Viuda como uno de los muchos juegos a los que tan habituadas estarían las damas de Carmesina.

La segunda perspectiva que podemos manejar para valorar esta escena obliga a emplazarla en el desarrollo de la trama y, por tanto, de los personajes. En el capítulo 233 de la novela, igualmente muy celebrado, Plaerdemavida también protagoniza una curiosa sustitución, pero en sentido diametralmente opuesto:

E [Plaerdemavida] pres la mà de Tirant e posà-la sobre los pits de la princessa, e aquell tocà-li les mamelles, lo ventre e de allí avall. La princessa despertà's e dix:

—Val-me Déu, hi com est fexuga! Mirau si'm pot deixar dormir.

Dix Plaerdemavida, tenint lo cap sobre lo coxí:

33. José Enrique RUIZ-DOMÈNEC, *Set donest...*, p. 65 y 77.

34. Hauf indica (Joanot MARTORELL, *Tirant lo Blanch...*, p. 1050) que el vocabulario manejado no sería, a nivel simbólico, tan inocente como se antoja a primera vista.

—O, com sou donzella de mal comport! Exiu ara del bany e teniu les carns lises e gentils. Prench gran delit en tocar-les.

—Toca hon te vulles —dix la princesa— e no poses la mà tan avall com faç.

—Dormiu e fareu bé. E deixau-me toquar aquest cors que meu és —dix Plaerdemavida—, que yo só ací en loch de Tirant. O, traïdor de Tirant! E hon est tu? Que, si tenies la mà lla hon yo la tinch, e com series content! E Tirant tenia la mà sobre lo ventre de la princessa. E Plaerdemavida tenia la sua mà sobre lo cap de Tirant e, com ella conexia que la princessa se adormia, fluixava la mà e lavors Tirant tocava a son plaer; e com ella despertar-se volia, strenyia lo cap a Tirant hi ell stava segur. En aquest deport stigueren per més spay de una hora, hi ell tostems tocant-la.

Com Plaerdemavida conegué que ella molt bé dormia, afluxà del tot la mà a Tirant hi ell volgué temptar de paciència de voler dar fi a son desig, e la princessa se començà a despertar e, mig adormida, dix:

—Què, mala ventura, fas? No'm pots leixar dormir? Est tornada folla, que vols temptar lo que és contra natura?³⁵

Evidentemente, podemos leer este episodio también como un “juego”, ya que la dama está sustituyendo parcialmente a Tirant, aquí muy presente, y favoreciendo su deseo sexual.³⁶ Tampoco debemos ignorar que Plaerdemavida afirma que el cuerpo de Carmesina es “suyo” y que afirma gozar un gran deleite al tocarle los pechos, de carnes lisas y gentiles. La princesa no se inmuta ante tales palabras ni con sus masajes, pues

35. Joanot MARTORELL, *Tirant lo Blanch...*, p. 904. Versión en castellano: “Y [Plaerdemavida] cogió la mano de Tirant y la puso sobre los pechos de la princesa, y éste le tocó las tetas, el vientre y allí hacia abajo. La princesa se despertó y dijo:

“—¡Válgame Dios, qué pesada eres! A ver si me puedes dejar dormir.

Dijo Plaerdemavida, con la cabeza sobre la almohada:

—¡Oh, qué doncella de mal talante! Salís ahora del baño y tenéis las carnes lisas y gentiles. Gozo mucho en tocarlas.

—Toca donde quieras —dijo la princesa— y no pongas la mano tan abajo como haces.

—Dormid y haréis bien. Y dejadme tocar este cuerpo que mío es —dijo Plaerdemavida—, que estoy aquí en lugar de Tirant. ¡Oh, traidor Tirant! ¿Dónde estás? Si tuviese la mano donde yo la tengo, ¡qué contento estarías!

Y Tirant tenía la mano sobre el vientre de la princesa. Plaerdemavida tenía su mano sobre la cabeza de Tirant y, cuando ella sabía que la princesa se dormía, aflojaba la mano y entonces Tirant tocaba a su gusto; y cuando ella sabía que quería despertarse, apretaba la cabeza a Tirant, y él estaba tranquilo. Con este juego estuvieron durante más de una hora, y él siempre tocándola.

Quando Plaerdemavida supo que ella dormía muy bien, aflojó del todo la mano a Tirant y él quiso impacientemente dar fin a su deseo. La princesa comenzó a despertarse y, medio dormida, dijo:

—¿Qué haces, desventurada? ¿No me puedes dejar dormir? ¿Te has vuelto loca pues quieres intentar lo que es contra natura?”.

36. Rafael BELTRAN (“Las «bodas sordas» en *Tirant lo Blanc* y la *Celestina*”, *Revista de Filología Española*, 70, 1-2, (Madrid, 1990), p. 91-117...”) compara este episodio con una escena del auto VII de *Celestina* protagonizada por la alcahueta y Areusa.

cuanto desea es dormir; parece acostumbrada a dichos “deportes”, que no le molestan, ya que dice a Plaerdemavida que toque donde quiera, mientras no se deje tentar por la sodomía que, como ya sabemos, a partir de la definición de Eiximenis en el capítulo 229 de *Lo libre de les dones* (c. 1398), es el pecado contra natura que pueden cometer, también, dos mujeres, pues se produce “cuando varón comete tal crimen con varón, o hembra con hembra”. La sustitución del amante ya se había producido poco antes (en el capítulo 231), antes del baño, cuando Plaerdemavida, “per fer plaer a Tirant”,³⁷ se deleita besando en su nombre los cabellos, los ojos, la boca, los senos (“cristal·lines mamelles, que tinch cascuna en sa mà: bese·les per tu. Mira com són poquetes, dures, blanques e lises”),³⁸ el vientre, las nalgas y “lo secret”. Carmesina pide a Plaerdemavida que entre en la tina y que se bañe con ella.

Plaerdemavida es un personaje singular en una exótica corte tan explícitamente sexual como la que Martorell pinta en Constantinopla, pues, a diferencia del resto de mujeres protagonistas (la Emperatriz y la Princesa, la Viuda Reposada o Estefanía), no tiene ni muestra deseo de tener un enamorado. Cuando acabe casándose (en el capítulo 381), será por mandato de Tirant, aunque ella preferiría ser su servidora —y, claro, entendamos que de paso de Carmesina—: quizá su funcionalidad sea, según sugiere Carles Miralles, la de encarnar la “tercera” fiel y omnipresente, aunque también represente la que fantasea y afirma que si fuera hombre, querría acabar sus días enredada en el hermoso cuerpo de Carmesina.³⁹ Ruiz-Domènec considera que escenas como las descritas y citadas certificarían la existencia de relaciones homosexuales en los espacios femeninos cortesanos, por ejemplo, en el dormitorio, el baño o el jardín.⁴⁰

A mi juicio, en un afán de claridad histórica y léxica, no debiéramos definir estas escenas como representaciones de “homosexualidad” o de “lesbianismo” con el sentido que hoy le otorgamos, sino de homoeotismo femenino. Así, creo no equivocarme al afirmar que Plaerdemavida encarnaría el más elaborado caso de “deseo homosocial” femenino en las letras hispánicas medievales. La idea de “deseo homosocial” desarrollada por Eve Kosofsky Sedgwick, en sus estudios sobre las representaciones

37. Joanot MARTORELL, *Tirant lo Blanch...*, p. 895-897.

38. Joanot MARTORELL, *Tirant lo Blanch...*, p. 897.

39. Carles MIRALLES, “La dona és el món”, *Actas del Simposio Tirant lo Blanc*, Quaderns Crema, Barcelona, 1993, p. 485-540.

40. José Enrique RUIZ-DOMÈNEC, *Set dones...*, p. 58.

“homosexuales” en las letras inglesas de los siglos XVIII y XIX, puede definirse de la manera siguiente:

“Homosocial” is a word occasionally used in history and the social sciences, where it describes social bonds between persons of the same sex; it is a neologism, obviously formed by analogy with “homosexual,” and just as obviously meant to be distinguished from “homosexual” [...] I have chosen the word “desire” rather than “love” to mark the erotic emphasis because, in literary critical and related discourse, “love” is more easily used to name a particular emotion, and “desire” to name a structure.⁴¹

El deseo de Plaerdemavida estaría camuflado de maneras tan equívocas como inequívocas, aunque podamos admitir, sin contradicción, que la suya sería “la sexualidad floreciente de una muchacha virgen, probablemente como Carmesina, de unos quince años”.⁴² Prefiero analizar este personaje a partir del concepto de “deseo homosocial” que a partir del “continuum lésbico” de Adrienne Rich por una sencilla razón: las propuestas de Sedgwick me parecen mucho más atentas a las especificidades históricas de los textos con los que trabaja, y muestran mayor ductilidad, que la propuesta de Rich, pues amplía su calado a muy diversas relaciones entre mujeres.⁴³

Por otra parte, si aceptamos la propuesta generalizada de la crítica a propósito de la estética realista de Martorell, quien baña con un detallismo y una verosimilitud extraordinarios cuanto describe, debiéramos empezar a valorar sin remilgos una realidad histórica como la aquí abordada, quizá no poco inocente, como sugería Romeu i Figueras, tanto por su entidad moral como precisamente para admitir su existencia en las cortes europeas del siglo XV —no me atrevería a apostar si empezando por la inglesa, la

41. Eve KOSOFSKY SEDGWICK, *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, New York, 1985, p. 1-2. Versión en castellano: «Homosocial» es una palabra que se utiliza ocasionalmente en la historia y las ciencias sociales, para describir los vínculos sociales entre personas del mismo sexo; es un neologismo, obviamente formado por analogía con «homosexual», e igualmente obviamente destinado a ser distinguido de «homosexual» [...] He elegido la palabra «deseo» en lugar de «amor» para marcar el énfasis erótico porque, en los discursos críticos literarios y similares, «amor» se usa más fácilmente para nombrar una emoción concreta, y «deseo» para nombrar una estructura”.

42. Rafael BELTRÁN, “*Tirant lo Blanc*”..., p. 101. A juicio de este investigador, Plaerdemavida sería “el personaje más complejo, enigmático y lleno de sugerentes matices psicológicos de *Tirant*, aunque su diferente edad, gracia, belleza y procedencia social la revistan de muy distinto pelaje del usual en las celestinas literarias” (p. 100).

43. Adrienne RICH, “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”, *Women: Sex and Sexuality*, Catharine STIMPSON; Ethel PERSON (eds.), University of Chicago Press, Chicago, 1980, p. 62-91. Mi análisis no resta un ápice el valor de la propuesta de Rich, pues me parece de extraordinaria relevancia, como tuve ocasión de señalar en mi antología titulada *Manifiestos gays, lesbianos y queer. Testimonios de una lucha (1969-1994)*, Icaria, Barcelona, 2009.

napolitana o la valenciana que conoció nuestro autor—, aunque desplazada hacia los aposentos y los jardines lejanos e imposibles de Constantinopla. Tampoco debiera sorprendernos:

El arte y la literatura del siglo xvi también mencionan, de vez en cuando, la sexualidad lesbiana: se trata generalmente de un placer vano y frívolo, excusable en las chicas jóvenes. Era un medio, por ejemplo, de permanecer castas, como es el caso de las representaciones que vemos en Fontainebleau (en pinturas y grabados) de Diana con sus ninfas en el baño, frotándose unas a otras de manera bastante explícita. Esta sexualidad se consideraba en general como una forma legítima de aprendizaje o de preparación destinada a valorizar el amor con los hombres. Según Brantôme, era una costumbre practicada por muchas damas de la corte.⁴⁴

Amor es guerra en el *Tirant* y puede asociarse a sufrimientos, enfermedades y batallas, pero también amor es paz y puede vincularse a cortesías, gozos y riquezas. Joanot Martorell los aprovechó todos para esbozar —o pintar detalladamente— una gama amplísima de sentimientos a lo largo de su extensa novela, que casi alcanza los quinientos capítulos y que se transforma en repertorio involuntario de las mil y una posibilidades que el deseo mostraba en su época para definirse teóricamente o concretarse en la práctica. Las expresiones del erotismo en *Tirant lo Blanch* unen y combinan dos líneas de acción: una vertical, la que deriva de los paradigmas jerárquicos de subordinación social, y otra línea, horizontal, que representa el vínculo entre iguales. En esta novela contemplamos muchos amores y pocas estimas, metafóricamente hablando, como si la presencia de una palabra en detrimento de la otra estuviese causada más por la voluntad de Martorell de destacar la intensidad y la pluralidad de acepciones de este motor vital (también de los deseos de Plaerdemavida) que por azares de los usos culturales.

Resulta baladí subrayar, a modo de conclusión, que el espacio del episodio tirantiano analizado se emplaza en las antípodas del *hortus conclusus* medieval de estirpe religiosa que, procedente del *Cantar de los cantares*, contribuyó a la entronización de la Virgen María, según muestran tantas pinturas europeas del siglo xv. Más cercano estaría, a mi juicio, del *locus amoenus* inaugurado por el jardín amurallado del *Roman de la Rose*, de

44. Sara MATTHEWS-GRIECO, “Cuerpo y sexualidad en la Europa del Antiguo Régimen”, *Historia del cuerpo, 1: Del Renacimiento al Siglo de las Luces*, Georges VIGARELLO (dir.), Núria PETIT, Mónica RUBIO (trad.), Taurus, Madrid, 2005, p. 222-223. Terry CASTLE ofrece diversos ejemplos de las representaciones del homoerotismo femenino en las literaturas francesa, italiana e inglesa del siglo xvi en *The Literature of Lesbianism. A Historical Anthology from Ariosto to Stonewall*, Columbia University Press, New York, p. 59-98.

Guillaume de Lorris (c. 1230), por supuesto salpicado de la misoginia que introdujo Jean de Meun en su continuación (c. 1275), que tanta repercusión e influencia tuvo en los debates “pro” y “antifeministas” en las cortes europeas del cuatrocientos y, sin duda, en el espacio cultural en lengua catalana de esta centuria.⁴⁵ Recuérdese que el primer personaje alegórico que encuentra el narrador protagonista del *Roman de la Rose* en el vergel del Amor es Ociosa, quien reina allí y quien en algunas miniaturas aparece nada menos que con un espejo en la mano.⁴⁶ El jardín que dispone la Viuda a Tirant es una antítesis del ideal medieval, pues su escenografía acoge una acción invertida, sobre todo si tenemos presente que “el vergel medieval ofrece la imagen de una dicha sin amenaza de ruptura”.⁴⁷

La Viuda Reposada no es Ociosa, por supuesto, pues en nuestra novela no se caracteriza ni por la belleza física ni por la elegancia de sus vestidos, ni por sus goces ni por sus riquezas, a diferencia de cuanto se nos pinta en los versos 495-616 del *Roman de la Rose*. Y no es Ociosa porque su ingeniosa treta es fruto de un trabajoso plan. Tampoco el huerto que aparece en *Tirant lo Blanch* posee la estructura interna del Jardín de Solaz, dueño del vergel del *Roman*; sabemos muy poco de las huertas y de los jardines del Palacio Imperial de Constantinopla, pues apenas aparecen descritos, pero dos elementos fundamentales lo alejan del modelo francés: la pobre cabaña de Lauseta y la vecindad del sospechoso aposento alquilado por la Viuda.⁴⁸ Sin embargo, se me ocurre que la Viuda Reposada sería una originalísima inversión de la gentil Ociosa de Guillaume de Lorris, ya que, de manera artificiosa, abrió a Tirant lo Blanch las puertas de un Jardín del Amor invertido (social, religioso, étnico...). Y que Joanot Martorell —más astutamente si cabe

45. Sobre las características literarias de estos debates, véase la panorámica de Rosanna CANTAVELLA, *Els cards...*, p. 13-41.

46. Guillaume de LORRIS, Jean de MEUN, *El Libro de la Rosa*, C. ALVAR y J. MUELA (trad.), Siruela, Madrid, 1986. En el encarte final de ilustraciones de esta edición, puede contemplarse una miniatura (figura 7, procedente de un manuscrito conservado en la Universidad de Valencia) con esta imagen. El texto que la acompaña, preparado por Alfred Serrano i Donet, ofrece la siguiente lectura iconográfica: “La figura de Ociosa lleva un espejo en la mano; este espejo se puede identificar con la lujuria, ya que es un atributo de Venus, y en este caso Ociosa es su representación”.

47. Danielle RÉGNIER-BOHLER, “Ficciones”, *Historia de la vida privada, 2: De la Europa feudal al Renacimiento*, Philippe ARIÈS; Georges DUBY (dir.), FRANCISCO PÉREZ GUTIÉRREZ (trad.), Taurus, Madrid, 1988, p. 322.

48. Xavier RENEDO ya sugirió que la casa de la vieja alquilada por la Viuda no sería otra cosa que una casa de citas o prostíbulo (“*Turpia feminarum incesa lascivarum* (El joc teatral en el capítol 283 del *Tirant lo Blanc*)”, *Formes teatrals de la tradició medieval. Actes del VII Col·loqui de la Societat Internacional per l'Étude du Théâtre Médiéval*, Institut del Teatre, Barcelona, 1995, p. 212).

que su pérfido personaje—, mediante la misma argucia ficcional, mostró a sus lectores la realidad y la naturalidad de los deseos homosociales y de los juegos homoeróticos de las damas de cualquier corte mediante su disfrazada *heterosexualización*.⁴⁹

49. Y no solo femeninos, pues como anotara, por ejemplo, Albert Hauf a propósito de algunas escenas del inicio del periplo africano de Tirant (Joanot MARTORELL, *Tirant lo Blanch...*, p. 1094-1110), no debiera descartarse que Martorell quisiera también destacar que los musulmanes tenían una especial sensibilidad ante la belleza masculina y una mayor tolerancia ante la práctica de la homosexualidad (p. 1100, nota 23). Sobre este tema trata, en parte, José CARTAGENA-CALDERÓN, “Saint Sebastian and the Cult of the Flesh: The Making of a Queer Saint in Early Modern Spain”, *Queering Iberia. Iberian masculinities at the Margins*, Josep Maria ARMENGOL-CARRERA (ed.), Peter Lang, New York, 2012, p. 7-44. En definitiva, de la misma manera que aceptamos el realismo histórico en tantos episodios de *Tirant lo Blanch*, convendría analizar las dimensiones históricas de la realidad erótica recreada por Martorell en los capítulos que he comentado.

ORGULLOS CONTRA NATURA

El *Floriseo* de Fernando de Bernal fue acabado de imprimir el 10 de mayo de 1516 en el taller valenciano de Diego de Gumiel; es decir, a fines del que podríamos considerar primer periodo de expansión de la literatura caballerescas hispánica, época durante la que se difundieron en molde, con notable éxito, obras medievales, traducciones al catalán y al castellano de textos foráneos o piezas originales editadas en formatos diversos —narraciones extensas en folio y relatos breves en cuarto—.¹ No cabe duda de que esta primera edad de oro quedaría certificada mediante una simple consulta de la nómina de impresiones que empezaron a circular en la geografía ibérica y la relevancia literaria de algunos textos alumbrados entonces, como el *Tirant lo Blanch* de Joanot Martorell (impreso ya en 1490) y el *Amadís de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo (que probablemente viera la luz en la última década del siglo xv, aunque no se conserven ejemplares incunables), al fin y al cabo las dos novelas más indispensables del Medioevo ibérico, con una amplia resonancia en el imaginario cultural renacentista que culmina simbólicamente en 1605, durante el escrutinio libresco de la primera parte del *Quijote*.²

Esta contextualización resulta pertinente por múltiples razones: en primer lugar, porque no puede entenderse la redacción de una ficción caballerescas de las características del *Floriseo* aislada de su espacio literario afín que, en definitiva, opera como su base literaria y estética; en segundo lugar, porque explica su difusión impresa, en un entramado empresarial

1. Véanse las propuestas de Pedro Cátedra en el “Prólogo” de la monografía de Javier GUIJARRO CEBALLOS, *El “Floriseo” de Fernando Bernal*, Editora Regional de Extremadura, Mérida, 1999, p. 11-46.

2. Véase Sylvia ROUBAUD, *Le roman de chevalerie en Espagne, entre Arthur et Don Quichotte*, Champion, Paris, 2000.

muy concreto, que apunta hacia la ciudad de Valencia, vinculada, en tercer lugar, al creciente interés de un público de lectores y compradores —o lo que viene a ser igual, a un aumento de la alfabetización unido a un renovado gusto por la adquisición de bienes culturales entre grupos sociales diversos—. Igualmente, en cuarto lugar, no cabe desdeñar los aspectos vinculados a una ideología aristocratizante y providencialista, bañada cada vez más en la religiosidad cristiana, filtrada en tramas que combinaban el más libre de los entretenimientos con una férrea visión del mundo y una doctrina a ratos tremendamente moralizante. Una religiosidad que incluso sugeriría un nítido trasfondo político, al hacerse eco del mesianismo y del milenarismo inspirados por el rey Fernando, según formuló M.^a Carmen Marín Pina:

Los libros de caballerías publicados y compuestos por estas fechas (1508-1514) surgen al calor del heroísmo de los años más gloriosos y brillantes del reinado de los Reyes Católicos, proyectado ahora en las nuevas campañas africanas o en la conquista americana, empresas a las que se les quiere dar los mismos vuelos. La nueva cruzada cisneriana es la prolongación real de la pregonada por Rodríguez de Montalvo en *Las Sergas*, y cuyo testigo recogerá en 1510 el autor del *Florisando*. [...] Palmerín y Primaleón, legítimos herederos al trono bizantino como Fernando el Católico, alcanzarán su destino con la práctica de la caballería.³

Desde estas perspectivas complementarias, entonces, cabe entender a Francisco Bernal como un escritor atento a las modas y a los gustos de sus coetáneos (y, en primera instancia, de los del noble caballero a quien dedica su obra, el marqués Pedro Fajardo Chacón). Un creador deseoso de emplazarse en la vanguardia de un género literario y editorial que empieza a gozar de considerable aprecio popular —y aún con pocos creadores en activo—, mediante una incursión que pretende combinar los arquetipos heroicos iniciales del ciclo amadisiano (si bien su protagonista se antoja más cercano de la figura de Esplandián, protagonista de las *Sergas*, quinto título de la serie, que de su padre Amadís) con sus encarnaciones más novedosas (al menos del libro sexto del ciclo: el *Florisando* de Rui Páez de Ribera, 1510). Hoy sabemos que Bernal no tuvo el éxito al que legítimamente podía aspirar, pues su novela, a diferencia de algunas otras compuestas durante aquellas décadas, no fue reimpressa, aunque gozase de

3. M.^a Carmen MARÍN PINA, “La ideología del poder y el espíritu de cruzada en la narrativa caballeresca del reinado fernandino”, *Fernando II de Aragón, el Rey Católico*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1996, p. 101 y 104.

la fortuna de ser recreada e imitada, tal como confirman una continuación (el *Reimundo de Grecia*, de 1524) y un romance de Andrés Ortiz.⁴

Las explicaciones que la crítica ha desarrollado para justificar un eco tan relativamente modesto como este han ido centrándose, sobre todo al calor de las aportaciones de Javier Guijarro Ceballos —el mejor estudioso de la obra y a quien debemos su única edición en casi cinco siglos—, en un aspecto estético, vinculado a su “realismo”, de indudable interés para la caracterización de la prosa novelesca renacentista. Como resulta bien sabido, aquellas ficciones que suelen agruparse bajo el concepto “libros de caballerías”, capitaneadas por la mayoría de las extensas narraciones que se integran en los ciclos fundacionales de *Amadís* y de *Palmerín*, han venido definiéndose por una factura idealista en donde primaba aquel afán de aventura que gustaba de los excesos más inverosímiles, hasta cierto punto como consecuencia de la recreación o de la potenciación de algunos recursos técnicos y temáticos heredados de la novela artúrica francesa de los siglos XIII y XIV.⁵ Un buen ejemplo de este gusto se observa en el uso —e incluso abuso— de personajes, acciones o espacios asociados a la esfera de lo mágico, lo maravilloso o lo sobrenatural, según confirma una atenta lectura de *Amadís de Gaula*,⁶ de *Palmerín de Olivia* y de *Primaleón*, atribuidos a Francisco Vázquez e impresos en 1511 y 1512.⁷

Esta línea interpretativa fue inaugurada por Martín de Riquer, quien planteara la, a muchos efectos, tan útil dicotomía entre “novelas caballescadas” y “libros de caballerías”, siendo las primeras aquellas más apegadas a una aparente verosimilitud de los universos narrativos, cuyo modelo más inequívoco sería el *Tirant* de Martorell:

Pero otra gran novela del siglo XV, el *Tirant lo Blanch*, “el mejor libro del mundo”, según Cervantes, carece de elementos maravillosos, tiene un protagonista muy fuerte y muy valiente, aunque siempre dentro de una medida humana, transcurre en tierras conocidas y perfectamente localizables,

4. De consulta obligada es la edición de Javier Guijarro Ceballos del *Floriseo* (Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 2003), por la que citamos. Del mismo investigador, “El *Floriseo* de Fernando Bernal (1516) y su continuación, el *Reimundo de Grecia* (1524)”, *Edad de Oro*, 21 (Madrid, 2002), p. 205-223, y “*Reimundo de Grecia*” (*Salamanca, Alfonso de Porras y Lorenzo Liondelei, 1524*). *Guía de lectura*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 2007. Véase igualmente M.^ª Cruz GARCÍA DE ENTERRÍA, “Libros de caballerías y romancero”, *Journal of Hispanic Philology*, 10 (Tallahassee, 1986), p. 103-115.

5. Véase: Carlos ALVAR, “Raíces medievales de los libros de caballerías”, *Edad de Oro*, 21 (Madrid, 2002), p. 61-84.

6. Rafael MÉRIDA JIMÉNEZ, *Fuera de la orden de natura: magias, milagros y maravillas en el “Amadís de Gaula”*, Reichenberger, Kassel, 2001.

7. Véase: Anna BOGNOLO, *La finzione rinnovata. Meraviglioso, corte e avventura nel romanzo cavalleresco del primo Cinquecento spagnolo*, Edizioni ETS, Pisa, 1997, p. 151-210.

en tiempo próximo y ambiente inmediato y los nombres de muchos de los personajes de la ficción corresponden a nombres de personas reales que vivieron en el siglo xv en Valencia, Inglaterra, Francia, Italia y el Imperio bizantino.⁸

Teniendo en cuenta que, como sabemos, la versión castellana de *Tirant* fue impresa por Diego de Gumiel en 1511 —de manera que podría concebirse un vaso comunicante de primera magnitud entre la estética realista de Martorell y la aparentemente desarrollada por Bernal—, el análisis comparativo resulta muy tentador, si recordamos, además, que tanto *Tirante el Blanco* como *Floriseo* fueron castigados a no ser reimpressos a lo largo y ancho del siglo xvi.⁹

Esta perspectiva también parece adquirir consistencia cuando se advierte que los cuatro títulos caballerescos impresos en Valencia durante el primer cuarto del siglo xvi apuntarían más hacia un “realismo” de estirpe tirantiana que hacia un “idealismo” de corte amadisiano. En efecto, según sugieren, con cautelas diversas, investigaciones tan solventes como las de Cátedra, Guijarro Ceballos, Lucía Megías, Sales Dasí o Marín Pina,¹⁰ tanto en el *Floriseo* de Bernal como en el anónimo *Arderique* (Juan Viñao, 1517), en *Claribalte* de Gonzalo Fernández de Oviedo (Juan Viñao, 1519) y en *Lepolemo* de Alonso de Salazar (Juan Jofre, 1521) el cambio de paradigma resultaría evidente. Guijarro Ceballos incluso apuesta por su emplazamiento en cierta estela realista coetánea, que uniría *Celestina* al *Lazarillo de Tormes*.¹¹ Con tal objetivo, este investigador consagra diversos capítulos de su monografía a valorar modalidades de comportamiento y acciones de *Floriseo*, la presencia de “personajes bajos” a lo largo de

8. Martín de RIQUER, *Caballeros andantes españoles*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967, p. 11.

9. Véase: Rafael MÉRIDA JIMÉNEZ, *La aventura de “Tirant lo Blanch”...*, p. 45-60.

10. Así, Pedro CÁTEDRA en el “Prólogo”, Javier GUIJARRO CEBALLOS, *El “Floriseo”...*, p. 23-24; Javier GUIJARRO CEBALLOS, *El “Floriseo”...*, p. 113-135; José Manuel LUCÍA MEGÍAS, “Libros de caballerías castellanos: textos y contextos”, *Edad de Oro*, 21 (Madrid, 2002), p. 29; Emilio José SALES DASÍ, *Dels llibres de cavalleries a Blasco Ibáñez. La literatura cavalleresca a València*, Institució Alfons el Magnànim, València, 2007, p. 50-57, y M.^a Carmen MARÍN PINA, “Los libros de caballerías castellanos”, *Amadís de Gaula, 1508. Quinientos años de libros de caballerías*, Biblioteca Nacional de España - Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid: 2008, p. 183-186.

11. “Bajo este nuevo enfoque que propongo, cuando se estudie la evolución del realismo en la prosa de ficción del siglo xvi, la novedad que supuso el *Tirant*, debería en mi opinión correr pareja a la de otros libros castellanos del primer cuarto de siglo. También, las causas de su fracaso editorial, que comparte con el grupo genérico que estudio, salvo en el caso especial del *Lepolemo*. La literatura castellana estaba presta a recoger la “herencia realista” de *La Celestina* y desarrollarla, aunque fuera como un tanteo, en el molde de los libros de caballerías —un molde amplio y receptivo—, pero el modelo triunfante, el que más sedujo a los lectores de la época, fue el modelo del libro de caballerías ejemplar, el *Amadís de Gaula*” (Javier GUIJARRO CEBALLOS, *El “Floriseo”...*, p. 131).

su periplo caballeresco, la descripción de armas y combates o los ecos históricos que destacarían esa tendencia ficcional que evitaría la inverosimilitud y potenciaría una atractiva adaptación de cierto molde realista en un género compuesto por obras redactadas en épocas diversas —desde fines del siglo xv hasta principios del xvii— que albergan un corpus de miles de páginas y de aventuras que tradicionalmente ha sido tachado de idealista (y, por ende, poco respetado, que es a la vez eco del escrutinio en la biblioteca del hidalgo manchego y del escaso interés que despertaron entre los historiadores de la literatura española hasta fechas recientes), como consecuencia más de una dejadez crítica que de un análisis exhaustivo de sus variedades estéticas.

A mi juicio, sin embargo, el “factor realista” aclara solo en parte el fracaso editorial de *Floriseo* y convendría cavilar sobre otras explicaciones complementarias, de orden tanto técnico como histórico, discursivo, ideológico y editorial que nos aporten, de paso, nuevas herramientas para comprender el fin de esa primera fase de expansión de las ficciones caballerescas que cronológicamente tan bien encarna la obra de Francisco Bernal. Con tal propósito, en las páginas siguientes voy a analizar dos episodios de esta ficción caballerisca, protagonizados por el héroe que da título a la obra y por sendos antagonistas a los que se enfrenta en dos singulares aventuras que ocupan los capítulos 31 y 40-42 de la trama: Bucarpia y Paramón. Dos antihéroes definidos por sus extranjerías múltiples: geográficas, genéricas, morales, religiosas y, sobre todo, sexuales.

Las apariciones de Bucarpia y de Paramón se producen durante el periplo inicial del héroe, cuando Floriseo, tras perder a sus nobles progenitores —Pirineo y Primacia—, que han sido secuestrados y convertidos en esclavos, y tras ser educado por el ermitaño Graciano, emprende su trayectoria caballerisca, movido por un ideal profundamente religioso que aparece asociado, explícitamente y en primera persona, a un modelo sexual de castidad:

—Padre, mucho holgara que me pudiérades dar la orden de cavallería para que más libremente usara del arte de cavallería. Pero pues en este lugar no ay aparejo de recibirla, en tanto que Dios me guía a parte donde la pueda tomar quiero hazer en vuestras manos omenaje a Nuestro Señor. E ansí lo hago, que de oy más será en tanto que yo biva mi contino oficio procurar con todas mis fuerças el ensalçamiento de su santa fe y el remedio de los cristianos, e la libertad de mis padres e la justicia de toda persona agraviada, siendo para ello requerido o viendo el agravio en mi presencia; e que en tanto que Nuestro Señor no me

diere muger con que la sirva yo, no conosceré otra pecando con ella; e que para cumplir no terné en estima cualquier peligro que pueda venir a mi cuerpo.¹²

La alusión a la religiosidad extrema y a la castidad sexual que se autoimpone Floriseo resulta interesante en la medida en que con esta declaración Bernal estaría definiendo el horizonte de expectativas que va a delimitar (o limitar, según se juzgue) la personalidad de su protagonista y que le emparenta con la misma estirpe de héroes que encarna la caballería cristiana de Esplandián, pero también la más antigua que difunde Galaz (Galaad), caballero virginal presente en la *Demanda del Santo Grial* artúrica y en sus versiones castellana y portuguesa.¹³ Galaz, Esplandián y Floriseo son frutos de un mismo árbol genealógico que, frente a la caballería más netamente terrenal se define por un ideal de cruzada religiosa. Este ideal podría encontrarse también en *Tirant lo Blanch*,¹⁴ aunque con la notable diferencia de que el héroe de Martorell no se impone un voto de privación sometido a la voluntad divina. A lo largo de los capítulos iniciales de *Floriseo*, cuando el protagonista se hará llamar “Caballero del Desierto”, su autor introduce episodios de contenido explícitamente erótico o sexual, al igual que hicieron sus mentores literarios. En este sentido, la falsa acusación de violación de una doncella resulta casi motivo indispensable de confirmación de la fe y de la valentía, como lo es la defensa de la dama raptada y maltratada (p. 45 y 47), imprescindible para cualquier valedor de la orden de caballería y para alguien que, como se advierte en el pasaje citado, vela por “la justicia de toda persona agraviada”.

Tampoco extraña a priori la presencia de una peculiar geografía marginal, regida por Bucarpia, quien domina una Isla de la Fortuna, aparentemente pseudoamazónica, si recordamos que fue en el capítulo CLVII de las *Sergas de Esplandián*, de Garcí Rodríguez de Montalvo, en donde irrumpieron definitivamente en el imaginario caballeresco del Renacimiento español:

12. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 27.

13. A modo de introducción sobre este personaje, consúltese Carlos ALVAR, *El rey Arturo y su mundo*, Alianza, Madrid, 1991, p. 179-181.

14. Según analizaron Judith WHITENACK, “Conversion to Christianity in the Spanish Romance of Chivalry, 1490-1524”, *Journal of Hispanic Philology*, 13.1 (Tallahassee, 1988), p. 13-39, y Emilio José SALES DASÍ, *La aventura caballeresca: epopeya y maravillas*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 2004, p. 33-35.

Sabed que a la diestra mano de las Indias ovo una isla llamada California mucho llegada a la parte del Paraíso terrenal, la cual fue poblada de mugeres negras sin que algùn varón entre ellas oviessi, que casi como las amazonas era su estilo de biviir; esta eran de valientes cuerpos y esforçados y ardientes coraçones, y de grandes fuerças. [...] E algunas vezes que tenían pazes con sus contrarios mezclávanse con toda seguridad unos con otros y avían sus ayuntamientos, de donde se seguía quedar muchas dellas preñadas; y si parían hembra guardávanla, y si varón luego era muerto. La causa dello, según se sabía, era porque en sus pensamientos tenían firme de apocar los varones en tan pequeño número que sin trabajo los pudiesen señorear con todas sus tierras, y guardar aquellos que entendiessen que cumplía para que la generación no pereziesse.¹⁵

Esto sería así si no fuera porque en el *Floriseo* la condición de Bucarpia y sus súbditas se esboza, además de profundamente sexualizada como en las *Sergas*, mediante una inversión más acentuada de los roles de género, aunque nunca a través de la masculinización descrita por Montalvo.

En efecto, nueve capítulos antes del episodio protagonizado por Paramón, el trepidante ritmo de la trama conduce a Floriseo a una Isla, “apartada de todo camino de navegación”,¹⁶ la extranjería de cuyos habitantes resulta menos religiosa que sexual, menos deudora del arquetipo de la *virgo bellatrix* y de la secular tradición amazónica que, a mi juicio, de otros mecanismos éticos y estéticos manejados por Bernal, o incluso del eco de la todopoderosa maga Circe en las letras caballerescas.¹⁷ Las mujeres que pueblan aquella geografía insular no solo serían “las más hermosas del mundo”, sino que dominan a los hombres, que son “los más disformes e covardes”, de manera que “ellas son las que mandan e los varones son mandados d’ellas”.¹⁸ Resulta interesante constatar que el deseo de Floriseo por desembarcar en la Isla de Fortuna no sea por la riqueza material que le describe el maestro de la nave, sino “por qui-

15. Garcí RODRÍGUEZ DE MONTALVO, *Sergas de Esplandián*, Carlos SAINZ DE LA MAZA (ed.), Castalia, Madrid, 2003, p. 727-728. Sobre esta cuestión, véase Emilio José SALES DASÍ, “California, las amazonas y la tradición troyana”, *Revista de Literatura Medieval*, 10 (Alcalá, 1998), p. 147-167.

16. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 56.

17. Estudiados por M.^a Carmen MARÍN PINA (1989), “Aproximación al tema de la *virgo bellatrix* en los libros de caballerías españoles”, *Criticón*, 45 (1989), p. 81-94, y “La maga enamorada: tras las huellas de Circe en la narrativa caballerescas española”, *Les literatures antiques a les literatures medievals*, Luis POMER (ed.), Adolf Hakkert, Amsterdam, 2009, p. 67-94, así como por Ana BENITO, “El viaje literario de las Amazonas: desde las *Estorias* de Alfonso X a las crónicas de América”, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Rafael BELTRÁN (ed.), Universitat de València, València, 2002, p. 239-251.

18. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 56.

tar tan mala costumbre e poner en libertad a los varones”. Es decir, el joven héroe estaría combinando la dimensión caballeresca de su misión y un sentido de la justicia divina tan inevitablemente masculino como inequívocamente misógino.

Las primeras palabras de Bucarpia al héroe se antojan una declaración de principios plenamente sexualizada. Como no podía ser menos, acompañada de “cincuenta mugeres bien adereçadas de ropas de algodón e muchas perlas en la cabeça”,¹⁹ de gran hermosura, la señora explica y justifica ante Floriseo ese mundo al revés de la doctrina cristiana que rige con las siguientes palabras:

—Bien avéis sentido en este poco espacio que aquí avéis estado cómo esta tierra me es sujeta, e avéis visto cómo de hombres no se haze mucho caso. E por ventura, por ser vos varón, os avéis dolido de los varones d’esta tierra. No os maravilléis, que esto es cosa natural d’esta isla. E pluguiera a Dios que así no fuera porque no se pudiera llamar esta tierra contra natura; pero, pues por lo natural no se sigue mengua, ruégoos que por esso no nos tengáis en menos, ni nos aborrezcáis.²⁰

El parlamento de Bucarpia resulta, sin lugar a dudas, tan informado como cortés y perspicaz: no ignora la ley de Dios que mueve a Floriseo, emplea el binomio “natura” / “contra natura” que imagina en su interlocutor y maneja de forma oportuna la retórica con el objetivo de minimizar la “mala costumbre”. Igualmente, abre y cierra su saludo mediante un reto explícito, aunque velado tras amables palabras, pues en tanto que señora de la isla no admite la desconsideración del extranjero.

Pero Floriseo no se siente extranjero sino cristiano y esta identidad, unida a su autopercepción como enviado por la divinidad para restaurar un orden natural inalterable, vinculado ahora a la subordinación de las mujeres a los varones —como en episodios anteriores lo ha sido la conversión de los infieles musulmanes—, filtra su mirada y otorga sentido a su respuesta, en donde se concentra la fe inquebrantable que ya le conocemos y la sospecha del personaje, realista por materialista (“que por ventura no sea esta flaqueza de los hombres causada por algún engaño vuestro”, en cuyo caso, “dinas sois las mugeres d’esta tierra de infamia e pena”).²¹ A Floriseo no le basta la reproducción de la especie con el que sobra, según Bucarpia, para conceder estatuto de normalidad sexual

19. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 57.

20. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 57.

21. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 57.

a su pueblo, ya que su credo construye el orden natural mediante la naturalización de unos roles de género.

Sin embargo, la solución a tan espinosa cuestión no acabará siendo religiosa. Bernal evita incidir mediante un paréntesis en el desarrollo de la trama que justifique la acción de su héroe y prefiere racionalizar el origen de la presencia de seres tan monstruosos en la Isla. Monstruos físicos (los varones) y morales (las mujeres) cuya naturaleza se explica a través de dos vías —médica (para unos) y mágica (para las otras)— que pretende aliviar a los lectores de toda congoja sin apenas dilación:

E aviendo pensado e comunicado con los suyos e con el maestre, que era hombre sabio, halló que la causa de ser los hombres d'esta isla tan viles era su casamiento temprano e la gran hermosura de las mugeres, a quien todos de todo punto se davan, de lo cual nacían flacos. E como de doze años se casassen, hazíanse más flacos en el cuerpo e muy sojuzgados a sus mugeres. Esta era una causa natural. E otra era que ellas eran nigrománticas e hazían la noche de su boda ciertos conjuros sobre sus maridos para que las obedeciessen, e aun dizen que les davan a beber algunas cosas pestíferas que tenían poder en aquel caso.²²

Los varones de la Isla de Fortuna son monstruosos físicamente por las artes de encantamiento de las mujeres, cuyas prácticas públicas y cuyos saberes ocultos merecen la reprobación moral y política más contundente. La solución que acabará encontrando Floriseo para remediar el modelo “contra natura” que impera en esta isla será sexual y militar, pues ordena a su compañero Roberto que despose a Bucarpia: “Esto harás tomando por muger esta señora e sojuzgándola, e mandando que los hombres no se casen hasta xxv. años e que ellos manden en sus casas, a lo cual les animarás”. La edad de matrimonio impuesta no resulta baladí; tampoco el papel de Roberto como adalid de un modelo de masculinidad ciertamente pedagógico. Pero Floriseo, no contento con la ortodoxia sexual, también impone a su compañero una tarea inquisitorial (“E harás quemar toda hechizera y hechizos que hallaras”),²³ que remite tanto a las condenas del Antiguo Testamento (Éxodo, 22.18), como a los autos de fe de la época en que nuestra obra fue redactada.²⁴

22. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 57.

23. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 58.

24. Rafael MÉRIDA JIMÉNEZ, *El gran libro de las brujas*, RBA-Integral, Barcelona, 2004, p. 110-119 y 133-151.

Si bien no dudo de que en este episodio pueda hallarse un eco de la tradición de las Amazonas reinstaurada por Montalvo, me parece más pertinente destacar cómo Francisco Bernal estaría siguiendo la estela de cristianización y racionalización de la maravilla medieval, inaugurada en el libro III del *Amadís de Gaula* y reforzada en las *Sergas de Esplandián*. Esta Isla de Fortuna, que parece emplazada en las antípodas, y no tan cercana en el mapa como la navegación del héroe refleja, a la manera de un rincón paradisíaco en sus riquezas, tiene como objetivo definir la doble cara, masculina y femenina, sexual y diabólica de lo monstruoso que Floriseo debe combatir para alcanzar la cima de la perfección caballeresca. Un camino de perfección en el que casi todo/a extranjero/a que salga al paso será sinónimo de enemigo.

A mi juicio, Bucarpia sería menos deudora de la reina amazona Calafia, que aparece en las *Sergas*, que de la corriente misógina medieval, omnipresente en tantas piezas religiosas y literarias de la Castilla del siglo XV y principios del XVI. Bucarpia es un poquito hechicera, como Celestina, aunque sin la detallada exposición de los saberes que enumera Pármeneo a Calisto, porque el realismo de Rojas (o del “antiguo autor” del auto primero) se acomoda a una estética diversa, como no podía ser menos, y porque sus conocimientos son transformados mediante la misma operación de racionalización que ya apreciamos en Urganda la Desconocida y en Arcaláus el Encantador, los modelos fundacionales de la magia amadisiana según los cuatro libros iniciales. Desde esta perspectiva, además, Bucarpia se vincularía a la revisión dogmática que el propio Rodríguez de Montalvo ya introdujo, por ejemplo, en el capítulo LXXIII (libro III) de *Amadís* a propósito del papel de hombres y mujeres en la sociedad de su tiempo. No es menester esperar las posteriores llegadas de Esplandián o de Florisando, para leer una glosa como la que introduce Montalvo a propósito de un episodio dedicado a los peligros del incesto y, por extensión a las maldades femeninas:

De donde devemos tomar enxemplo que ningún hombre en esta vida tenga tanta confiança de sí mismo que dexé de esquivar y apartar la conversación y contratación, no solamente de las parientas y hermanas, mas de sus propias fijas; porque esta mala pasión venida en el extremo de su natural encendimiento, pocas vezes el juicio, la conciencia, el temor son bastantes de le poner tal freno con que la retraer puedan. Deste pecado tan feo y yerro tan grande se causó luego otro mayor, assí como acaçe aquellos que olvidando la piedad de Dios y siguiendo la voluntad del enemigo malo quieren con un gran mal remediar otro, no conociendo

que la melezina verdadera del pecado es el arrepentimiento verdadero y la penitencia, que le faze ser perdonado de aquel alto Señor que por semejantes yerros se puso después de muchos tormentos en la cruz, donde como hombre verdadero murió y fue como verdadero Dios resuscitado.²⁵

El episodio protagonizado por Bandaguida, asesina de su madre, desposada con su padre y madre de un monstruo como es el temible Endriago, en otro espacio insular, la “Ínsola del Diablo”, que Amadís pisa en su camino hacia Constantinopla, me parece un modelo de aventura que, como el de la Isla de Fortuna, a un tiempo se ofrece como programa de higiene sexual y como modelo de restablecimiento de los roles genéricos al amparo de la ortodoxia religiosa cristiana. La mujer es aquí y allí una figura *otra*, extranjera y enemiga de los varones, fuente de maldades que alteran el orden natural y engendradora de monstruosidades.

Bien encarrilado el restablecimiento del orden genérico sexual en la Isla de Fortuna, y tras recalar en la Isla Primaciana (capítulos 32–38) —un episodio que permitirá a Floriseo descubrir su noble genealogía gracias a una marca de nacimiento—, el joven héroe proseguirá su travesía hasta desembarcar en la Isla del Sol en el capítulo 40. Su ubicación geográfica, relativamente próxima a Armenia (o a una distancia de tierras armenias de ocho días de travesía con el viento en contra), no encaja bien con su condición ecuatorial, si aceptamos que, de acuerdo con la explicación de un sabio compañero de viaje, el cautivo Abenyuçá, “dízese así porque el sol siempre va cuasi por igual grado sobre ella, e dízese que por esto son cerca iguales los días con las noches en ella”.²⁶

Este afán innecesario de precisión geográfica bien puede entenderse como una modalidad expositiva mediante la que Bernal pretende bañar de verosimilitud el relato, al igual que su descripción como “tierra virtuosa e templada” cuya gente “es discreta e bien armada”;²⁷ también como una modalidad de viaje por tierras exóticas, que puede leerse en paralelo a la de los navegantes coetáneos. Pero, además, resulta evidente que la descripción de Abenyuçá cumple el objetivo de destacar la valentía de Floriseo, pues el cautivo expresa reiteradamente su temor hacia los lugareños, de quienes sabremos enseguida que son “algo tostados, pero de

25. Garcí RODRÍGUEZ DE MONTALVO, *Amadís de Gaula*, Juan Manuel CACHO BLECUA (ed.), Cátedra, Madrid, 1987-1988, p. 1131-1132. Sobre este episodio, véase Rafael M. MÉRIDA JIMÉNEZ, *Damas, santas y pecadoras...*, p. 145-148.

26. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 72.

27. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 72.

buena disposición”.²⁸ Estas pocas notas obligan a sospechar en el eco que puedan tener en nuestra obra las campañas castellanas en tierras africanas y americanas. Así, a juicio de Pedro M. Cátedra:

Esta sensibilidad contribuye también a modernizar la función caballeresca, a hacerla real. Y, a este respecto, llama la atención cómo los habitantes de la Ínsula de las Perlas, ayudados y adiestrados por el padre del héroe en sus viajes, pueden ser un trasunto de los buenos salvajes americanos, con un tono de utopía que marcará el resto del libro, con esas islas extraordinarias (Perlas, Amazonas, Sol, Fortuna), que pueden ser interpretadas, por un lado, como un capítulo preliminar del pensamiento utópico de Renacimiento; pero cuyas peculiaridades, por otro, prestan al protagonista argumentos para una organización política que incluye algo tan moderno como la higiene social. La isla de las Amazonas está regida, naturalmente, por mujeres; en revancha, la del Sol tiene al frente un caballero que las odia y que practica e impone la homosexualidad a sus habitantes masculinos.²⁹

No obstante, cabe admitir que en este episodio Bernal parece desaprovechar toda la carga de realismo con la que podría bañar su relato si pensamos en las múltiples facetas —técnicas, temáticas o ideológicas— que otros autores de los siglos xv y xvi desarrollaron para representar la figura de un enemigo religioso, moral, político, racial y sexual en las conquistas africanas y americanas, como han abordado Beatriz Pastor para el ámbito hispanoamericano o Isabel Soler y Josiah Blackmore a propósito de los textos portugueses sobre la conquista de Brasil y África.³⁰

Floriseo encara esta aventura, nuevamente, movido por el deseo de restablecimiento del orden de “Dios e natura”, en contra de la “voluntad del señor d’esta puente” de “que toda muger de diez años arriba que viéredes matéis en toda esta tierra”.³¹ En primera instancia, por tanto, el combate se realizará contra una práctica anticaballeresca que escapa a cualquier lógica. Pero enseguida se nos desvelará que esta “mala costumbre” deriva de un enfrentamiento matrimonial, pues según el cautivo Proteo:

28. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 72.

29. Pedro CÁTEDRA, *El sueño caballeresco. De la caballería de papel al sueño real de Don Quijote*, Abada, Madrid, 2007, p. 37-38.

30. Beatriz PASTOR, *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*, Norte, Hanover, 1988; Isabel SOLER, *El nudo y la esfera. El navegante como artífice del mundo moderno*, Acanalado, Barcelona, 2003, y Josiah BLACKMORE, *Moorings. Portuguese Expansion and the Writing of Africa*, University of Minnesota, Minneapolis, 2009.

31. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 72.

—Cosa, señor, me demandas que te sabré bien dezir como aquél que ha días que la conoce e aborrece. Tu merced sabrá que el señor d'esta puente ha nombre Paramón, y es señor de una villa muy buena a do él está al presente. Este hombre es muy valiente en el cuerpo y bien esforçado, e fue casado con una honrada dueña que llaman Tedolana, la cual era hermosa e muy discreta muger. Y como ésta sintiesse que este hombre pecava contra el uso natural con hombres, aborrecióle en gran manera. E del aborrescimiento incurrió en adúlterar con un su criado, hermano de su marido. [...] E movido Paramón de furioso desseo de vengança, determinó de essecutarla matando a toda muger que fuesse de diez años arriba hasta sesenta años.³²

Esta explicación resulta muy atractiva al interrelacionar dos pecados de carácter sexual: la sodomía y el adulterio. Dos pecados que son delitos y que rápidamente serán jerarquizados (el primero será valorado como mucho más grave que el segundo, en lógica consonancia con el derecho canónico y civil) cuando Floriseo confirme que “está averiguado” el pecado de Paramón, ya que, según Proteo, “tiene para exercitarlo ciertos mancebos” y que, a pesar de que en la Isla del Sol se sabe que Dios “hundió ciertas ciudades por este vicio”, no existe propósito de enmienda, pues “dize que defenderá no ser pecado”.³³

La alusión del anciano Proteo al episodio de Sodoma y Gomorra del libro del Génesis (23,29) y el aborrecimiento que muestra por las prácticas sexuales de su señor salvan por extensión a todos los habitantes de la Isla del Sol, empezando por la esposa y el hermano adúlteros de Paramón. Paramón es un “sodomita”, condición que, unida a su valentía y su poder, refuerza su figura como antagonista, religioso y caballeresco, del héroe. Se inicia entonces la preparación de un calculado combate sobre cuyo resultado no podemos tener duda, si aceptamos la reflexión de Floriseo según la cual “Dios le castigará, como ha hecho a otros tan malos e más poderosos que él es”.³⁴ En este sentido, resulta muy realista que se expliquen estrategias de combate, que se detallen las armas de ataque, que se convenza mediante carta al hermano adúltero de la necesidad de reclutamiento de un ejército para combatir al “traidor abominable de Paramón”;³⁵ pero también puede sugerirse que la anticipación narrativa del final del combate ayuda poco a mantener el clima de intensidad del

32. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 73.

33. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 73 y 74.

34. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 72.

35. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 75.

relato. Floriseo, por supuesto, vencerá a Paramón, aunque el héroe afirme que su derrota le ha llegado “por mano de Dios, a quien tú con abominables vicios y pecados has mucho desservido”.³⁶ Su salvación pasaría por su confesión y su bautismo, pues Floriseo se considera brazo ejecutor de la voluntad divina.

Aquello que resulta más sorprendente —e incluso me atrevería a tildar de una *modernidad* insólita si tenemos en cuenta la gravedad del pecado de Paramón— sería que Bernal, en lugar de negarle la palabra, ofrece a Paramón un extenso turno de réplica, donde explica, además de la circunstancia familiar que justifica que la Isla del Sol no tenga un único gobernante, el orden alterado de sus prácticas sexuales: él se tornó “inhumano”³⁷ como consecuencia del adulterio de su esposa con su hermano, de manera que la orden de matar a todas las mujeres sería el resultado de la “pena” causada por esta infidelidad; la “mala costumbre” nace de su deseo de impedir más adulterios... Si debemos aceptar su testimonio, por consiguiente, las prácticas sodomíticas fueron posteriores al adulterio (es decir, al revés de cuanto explicó Proteo y de cuanto más adelante desvelará su esposa, cuando narre que “yo desamava a Paramón por sus obras, que malas e suzias e sin emienda eran”).³⁸

Se trata de una escena que hubiera podido favorecer un vuelco en la trama y en la acción, pero a Bernal no le interesa un cambio de rumbo, pues, como sucede a lo largo de su obra, todo lo inesperado le incomoda si no le sirve para proseguir la línea recta de pensamiento que guía a su protagonista. Es por ello por lo que pone en boca de Paramón unas palabras tan insólitas en la historia de la literatura española medieval y renacentista como las siguientes:

—[...] Pero yo seguí con mi voluntad, en esto y en usar carnalmente con algunos hombres, lo cual hize movido por el gran aborrecimiento que a causa de la mía tomé a las mugeres.

No dexo de conocer que es uso contra natura éste que uso, pero sigo mi voluntad, mala o buena. E a lo que dizes que conozca mis yerros, yo no hize promesa a quien aya errado. E a lo del convertirme, yo lo hiziera, pero más vale errar a mí solo que no a essa tu ley si la tomasse. Dígolo porque yo no podría dexar de errar, y como siempre me ayapreciado de dezir la verdad, no te quiero mentir. No dexes, señor, de essecutar en

36. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 76.

37. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 76.

38. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 77.

mí tu voluntad, porque, aunque sea quitarme la vida, yo holgaré por no bevir, pues bive la traidora de Tedolana y el traidor de mi hermano. Pero una cosa te ruego, y es que hagas igual justicia entre mí y esos traidores, lo cual, aunque no lo hagas por mí, hazlo por amor del Señor a quien sirves e yo sirviera si pudiera hazerlo sin mentirle.³⁹

Tras tan contundente declaración, Floriseo solo dispone de certezas que le abren el camino de resolución del conflicto, pues el “aborrecimiento” de la sexualidad femenina por parte de Paramón, a causa del adulterio de su esposa, resulta injustificable para el orden natural cuando, además, no hay propósito de enmienda. El ejercicio de sinceridad —y en contra de toda hipocresía— de Paramón resultaría chocante a más de un lector, mucho más denso por relativista que la aprehensión unívoca de Floriseo y del resto de habitantes de la Isla del Sol, mucho más moderno por individualista frente a la omnipotencia divina. Paramón exige justicia humana, pero Floriseo solo puede imponerle una condena humana inspirada por la divinidad. Si Paramón no desea “se convertir a la fe ni apartarse de sus pecados”, obviamente, el caballero solo puede ser “justo” y dictar sentencia: “E fue que le hizo degollar como a noble e después quemar como a sodomético”.⁴⁰

Cátedra ha propuesto para iluminar los recovecos de este episodio que Fernando Bernal tal vez conociera una pieza homilética de Rodrigo Fernández de Santaella, un sermón titulado *Contra sodomitas* que se difundió en letras de molde durante la primera década del siglo XVI; también sugiere que nuestro autor, “hombre al tanto de los problemas de su tiempo, sabe de las campañas inquisitoriales en Valencia, donde se publicará su libro, y en Sevilla contra grupos homosexuales”.⁴¹ Precisar el contexto histórico de este episodio resulta muy pertinente, tanto para valorar las fuentes directas o indirectas de las que Bernal pudo servirse en el momento de concebir o plasmar este episodio como para subrayar esa voluntad de realismo que ha sido apuntada.

Esto es así, sin duda, porque la condena a muerte de Paramón resultaría del todo verosímil y realista para los lectores de los tiempos de Francisco Bernal. Una condena recogida no solo por las piezas doctrinales cristianas, sino por los textos legislativos medievales que goza de renovada

39. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 76-77.

40. Fernando de BERNAL, *Floriseo...*, p. 77.

41. Pedro CÁTEDRA, *El sueño caballeresco...*, p. 38.

aplicación gracias al edicto de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, fechado el 22 de agosto de 1497:

Porque entre los otros pecados y delitos que ofenden a Dios nuestro Señor, e infaman la tierra, especialmente es el crimen cometido contra orden natural, contra el cual las leyes y derechos se deben armar para el castigo de este nefando delito, no digno de nombrar, destructor del orden natural, castigado por el juicio divino, por el cual la nobleza se pierde, y el corazón se acobarda, y se engendra poca firmeza en la fe, y es aborrecimiento en el acatamiento de Dios, y se indigna a dar a hombre pestilencia y otros tormentos en la tierra, y nace del mucho oprobio y denuesto a las gentes y tierra donde se consiente, y es merecedor de mayores penas que por obra se pueden dar. Y como quiera que por los derechos, y leyes positivas antes de ahora establecidas fueron y están ordenadas algunas penas a los que así corrompen el orden de la naturaleza, y son enemigos de ella, y porque las penas antes de ahora instituidas no son suficientes para extirpar y del todo castigar tan abominable delito, queriendo en esto dar cuenta a Dios nuestro Señor, y en cuanto en Nos será, refrenar tan maldita mácula y error.

Y porque por las leyes antes de ahora hechas no está suficientemente provisto lo que sobre ello convenía, establecemos y mandamos que cualquier persona, de cualquier estado, condición, preeminencia o dignidad que sea, que cometiera el delito nefando *contra naturam*, siendo en él convencido por aquella manera de prueba que según derecho es bastante para probar el delito de herejía o crimen *laesae Majestatis*, que sea quemado en llamas de fuego en el lugar por la justicia a quien perteneciera el conocimiento y punición del tal delito.⁴²

Un ejercicio comparativo con documentación de archivos civiles y eclesiásticos, como la aportada por Carrasco procedente del Reino de Valencia o por Garza Carvajal para Andalucía, también podría resultar de considerable interés para reevaluar este episodio.⁴³ Lo mismo valdría, paralelamente, para el capítulo de la Isla regida por Bucarpia y sus compañeras si repasásemos los procesos de brujería y las prácticas de hechicería exhumados por Sánchez Ortega o por Tausiet.⁴⁴ Ahora, sin embargo, me

42. Edito y modernizo el inicio de este edicto a partir de la *Novísima recopilación de las Leyes de España*, Madrid, 1867, tomo V, libro XII, título XXX.

43. Véanse, por ejemplo, las documentaciones analizadas por Rafael CARRASCO, *Inquisición y represión...*, y por Federico GARZA CARVAJAL, *Quemando mariposas...*

44. M.^a Helena SÁNCHEZ ORTEGA, *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial*, Akal, Madrid, 1992, y María TAUSIET, *Abracadabra omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Siglo XXI, Madrid, 2007.

gustaría apuntar otras cuestiones relativas a la configuración ideológica y estética de estos dos episodios analizados para reflexionar sobre *Floriseo* y su modesto éxito editorial.

Homi K. Bhabha reflexionó en uno de sus trabajos más influyentes a propósito de los mecanismos discursivos que configurarían la definición del sujeto colonial a través de una articulación de las diferencias raciales y sexuales. A su juicio, el objetivo ideológico que propiciaría esta mirada radicaría en la necesidad de definir a las poblaciones colonizadas según tipologías degeneradas, sobre la base del origen racial, con el objetivo de justificar la conquista.⁴⁵ Desde esta perspectiva, y a la luz de los dos episodios analizados, en donde la sexualidad ocupa un puesto de primer orden, podría argüirse que el *Floriseo* de Bernal estaría participando indirectamente de los tempranos discursos historiográficos nacidos al calor del proceso de colonización de los continentes africano y americano durante el período fernandino.

El episodio protagonizado por Paramón, así, podría valorarse como un anticipo de los relatos de los conquistadores y de los historiadores españoles sobre las modalidades de sexualidad contra natura de algunos pueblos indígenas en América, entre los que conviene citar a Gonzalo Fernández de Oviedo, Bartolomé de Las Casas, Bernal Díaz del Castillo o a Bernardino de Sahagún, según tendré ocasión de tratar en el siguiente capítulo. Sin embargo, a mi juicio, por muy tentadora que sea la posibilidad de establecer vínculos entre el *Floriseo* de Bernal y, por ejemplo, la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Díaz del Castillo, cometeríamos un error si no constatásemos las genealogías literarias en que se aposentán una y otra obra, pero, sobre todo, sus diversos marcos cronológicos y sus diferentes estrategias discursivas, que responden a modelos narrativos e ideológicos no del todo complementarios, aunque cobijados bajo un modelo de narración que combina historia y biografía militar, heroicidad y masculinidad caballerescas. El modelo historiográfico de Díaz del Castillo tiene la obligación de ser realista porque certifica una realidad vivida; en cambio, el modelo narrativo de Bernal tiene la obligación de ser verosímil dentro de las coordenadas de un universo de ficción libérrimo. Así, por ejemplo, la imaginación caballeresca parece forzar a Bernal a evitar una atenta descripción de la Isla del Sol, técnica con la que hubiera alcanzado una mayor cota de realismo, en beneficio de la misión redentora de su héroe. Su geografía apenas aparece explorada

45. Homi BHABHA, *The Location of Culture*, Routledge, New York, 1994, p. 70.

y sus habitantes son esbozados menos en términos físicos que morales. El realismo se concentra en aspectos netamente militares; la topografía se subordina a la acción del combate.

Paramón puede analizarse como eco o como retrato de personajes de carne y hueso, según se ha propuesto, pero, en verdad, al igual que Bucarpia, cumple la función de representar la figura del antagonista caballeresco que apreciamos en las letras europeas del Medievo. En buena lógica literaria, si Floriseo se emplaza en la tradición de un modelo de sexualidad casta, Bernal acertó al crear sus contramodelos a partir de la hipersexualidad “contra natura” de los enemigos extranjeros. Pero, además, en el caso de Paramón, se trata de un antagonista cuyas prácticas sexuales se transforman en metáfora de la peor de las herejías, que sirve para consolidar la funcionalidad religiosa de las aventuras del héroe por tierras extrañas. Es desde esta óptica que podríamos empezar a valorar hasta qué extremo *Floriseo* y su protagonista estarían enfrentándose menos a encrucijadas caballerescas que a conflictos netamente religiosos, de manera que podría sospecharse si los lectores y las lectoras de su tiempo estarían más interesados en aquellas o en estos.

A mi juicio, el escaso éxito de algunos libros de caballerías como el *Floriseo* de Francisco Bernal no obedecería a cuestiones relacionadas con el empleo de ciertas estrategias narrativas que otorgarían un cierto realismo a determinados personajes o acciones de la trama. A la luz de los títulos que alcanzaron un mayor éxito durante el siglo XVI, cabe pensar que estos detalles no hubieran sido despreciados si Fernando Bernal los hubiera adaptado a un universo caballeresco en donde la presencia de la materia sentimental (a partir de episodios amorosos menos heterodoxos que el protagonizado por Paramón y su esposa) y la presencia de un universo maravilloso menos racionalizado y cristianizado (caso de Bucarpia) no hubieran sucumbido a un didactismo religioso que fue perdiendo el entrelazamiento como mecanismo de organización estructural de las aventuras en beneficio de la linealidad de la trama y que derivó en una creciente incapacidad de potenciar el entretenimiento para los laicos. En este sentido, comparto la propuesta de Cátedra (1999, p. 39) sobre el arte literario de Bernal:

Pero digo *acumular* porque, efectivamente esa es la sensación que da la lectura de *Floriseo*: la estética del amontonamiento razonable sustituye un tanto a la estética de la estructuración del relato al estilo artúrico; la guía de la aventura —con todos los episodios extraños y maravillosos que se quiera— es más bien una guía de la *especulación*, literalmente entendido:

Bernal no sólo imagina o fantasea, sino que describe un mundo aparentemente preexistente.⁴⁶

Esta valoración no impide constatar, sin embargo, que gracias al proceso de intensificación con el que Fernando Bernal operó para delinear el personaje de Paramón, mediante un juego especular de comportamientos sexuales que tiene en Floriseo su modelo idealizado indiscutible, trazó el retrato del primer “sodomita orgulloso” de las letras hispánicas que expresa en primera persona y sin ambages, como extranjero en el margen insular más remoto, una autopercepción erótica insospechada, libre de pecado y de culpa. Una originalidad menor, si se quiere, que no pudo servir para potenciar la difusión de este libro de caballerías, pero que hoy en día puede ayudarnos a reevaluar los roles de masculinidad en el tránsito de la Edad Media al Renacimiento y, por qué no también, para establecer una genealogía literaria aún poco revisada.

46. Pedro CÁTEDRA, “Prólogo” ..., p. 39.

SODOMA, DEL VIEJO AL NUEVO MUNDO¹

Como ha quedado reflejado en diversos capítulos de la presente monografía, muchas contribuciones en torno al estudio del homoerotismo del Medioevo cristiano han venido concentrándose en la interpretación de aquellos testimonios en donde las prácticas homosexuales obtienen una representación explícita y en la contextualización de los ataques. En el capítulo 21 de la séptima partida (titulado “De los que hacen pecado de lujuria contra natura”) se combinaron las referencias al Antiguo Testamento, la entidad del delito contra natura y su regulación precisa. Todos los testimonios ibéricos cristianos muestran diversas facetas de la misma condena. La ortodoxia subyacente es la misma, aunque la condena pueda ser explícita o implícita, según el afán del autor y el efecto que se quiera ejercer sobre el auditorio. Por otra parte, téngase presente que la acusación de sodomía, como la acusación por brujería, fue una práctica tan equívoca como extendida con objetivos políticos, económicos y sociales, pues al entrar de lleno en el vasto terreno del pecado nefando o del pacto diabólico —y de la más simple herejía— propiciaba una condena mucho más radical que la mayoría de delitos.

Quisiera apuntar brevemente que esta asociación que acabo de plantear no es solo fruto de mis intereses como investigador y que la considero mucho menos extemporánea de cuanto alguien pudiera barruntar. Como botón de muestra, solo quisiera indicar que la relación de contigüidad de hechiceras, alcahuetas y sodomitas se presenta ya en el venerable *Fuero*

1. El presente trabajo recoge parte de mi conferencia titulada “De California a Sodoma: geografías sexuales de un Nuevo Mundo”, presentada en abril de 2007 en el Institut d’Estudis Catalans (Barcelona), dentro del seminario “La geografia i la història dels viatges” coordinado por los profesores Isabel Soler y Enric Mendizábal, a quienes agradezco su atenta invitación.

de *Plasencia* (c. 1300), según confirma una sencilla consulta del término “sodomítico” en el sitio de internet del *Corpus Diacrónico del Español* de la Real Academia Española:

105. DE MUGIER ERBOLERA.

Mugier que fuere erbolera o fechizera, quemarla o saluesse por fierro. Por todas estas cosas, á la mugier de tomar fierro; por otra cosa ninguna, non ha tomar fierro.

106. QUI CRISTIANO UENDIERE.

Todo omne o mugier que cristiano uendiere, quemarle si prouado fuere. Si non, el baron saluesse por lid o la mugier por fierro. Qui cristiano uendiere e fuxiere, nunqua en el conceio lo riçiban.

107. QUI PADRE O MADRE MATARE.

Todo omne que matare a ssu padre o a ssu madre, quemarle.

108.

Toda mugier que con moro o con iudio fuere presa en adulterio, quemar a amos.

109. DE LOS SODOMITICOS.

Todo omne que fuere preso en peccado sodomitico, quemarle. Todo omne que a otro dixiere yo te fodi por diuso, si prouarse pudiere que uerdat es, quemarlos amos; si non quemar a aquel que tal nimiga dixo.

110. DE LAS ALCAYUETAS.

Toda mugier que prouada fuer por medianera o por alcayhuta, quemarla e si lo negare, saluesse por el fierro.

La ley de Alfonso X perduró hasta fines del siglo xv, cuando Isabel de Castilla y Fernando de Aragón promulguen su edicto contra la sodomía el 22 de agosto de 1497, que ya he citado.

Evidentemente, esta y no otra sería la legislación civil que los primeros conquistadores de las “Indias” acarrearían en sus zurroneos y baúles. Este y no otro sería el mensaje difundido en los sermones de los primeros misioneros que desembarcaron al otro lado del océano, en lógica consonancia con la tradición exegética cristiana y con su propio derecho. Será desde esta perspectiva que podremos valorar mejor las interrelaciones ideológicas y culturales de las miradas que unos y otros proyectaron sobre una realidad nueva que, forzosamente, fue asimilada a través del filtro de los discursos sexuales imperantes.

Recuérdese además que, ya desde 1505, algunos tribunales inquisitoriales hispánicos fueron los encargados de lidiar con este tipo de delitos sexuales y con sus correspondientes penas, hecho que redundó en la dimensión religiosa que se les otorgara. Y no debe sorprendernos, pues

en la jerarquía de los pecados que giran en torno a la lujuria, Santo Tomás de Aquino había establecido una gradación en el siglo XIII que siguió viva durante centurias. Del menos malo al peor, la jerarquía era la siguiente: (1.º) la fornicación, es decir, “tener ayuntamiento o cópula carnal fuera del matrimonio”; (2.º) el estupro, que es el “coito con persona mayor de 12 años y menor de 18, prevaliéndose de superioridad, originada por cualquier relación o situación”; (3.º) el adulterio, o sea, “el ayuntamiento carnal voluntario entre persona casada y otra de distinto sexo que no sea su cónyuge”; (4.º) el incesto, que equivale a la “relación carnal entre parientes dentro de los grados en que está prohibido el matrimonio”; (5.º) el sacrilegio, que es la “lesión o profanación de cosa, persona o lugar sagrados” y, por último, (6.º) los pecados contra natura, según analizó Brundage.²

La realidad creada —y quiero subrayar las diversas acepciones del adjetivo “creada”— resultará tan exótica como monstruosa, pues será precisamente a través de la figura del *monstruo*, de la figura de ese otro transgresor y desmedido que se potenció la fortaleza religiosa y el temple religioso de una colonización que, en primera instancia, es conquista brutal. De acuerdo con Beatriz Pastor,

Esta percepción del indígena como algo monstruoso se expresa en los elementos que va aislando Díaz para caracterizarlo, y en su fijación en rasgos y comportamientos *contra natura* que les atribuye con insistencia. Dos, especialmente, recurren de forma obsesiva en la caracterización: El primero es la sodomía, y, para Díaz —que parece decidido a transformar en sodomitas empedernidos a todos los pobladores de América—, esta costumbre los sitúa en un lugar aparte del que ocupan los hombres, marcando la transición —por identificación de una práctica que se define en el contexto cultural del que proviene Díaz como *contra natura* entre el hombre y el monstruo. Este primer aspecto monstruoso se completa con otro que constituye el elemento más recurrente y obsesivo de la caracterización: el canibalismo.³

Pastor alude a la obra historiográfica de Bernal Díaz del Castillo en torno a los aztecas, pero qué duda cabe de que se trata de un proceso mucho más amplio tanto cronológica como geográfica y culturalmente.

Ante todo, debe valorarse un factor histórico de enorme relevancia en la percepción hispánica del pecado contra natura. Me refiero a un

2. James BRUNDAGE, *Law, Sex, and Christian Society...*

3. Beatriz PASTOR, *Discursos narrativos de la conquista...*, p. 355-356.

factor recurrente en los territorios ibéricos a fines del siglo xv y que singularizó, a mi juicio, los discursos religiosos en contra de las prácticas sodomíticas en su marco europeo: la presencia ininterrumpida de musulmanes y judíos en los reinos hispánicos, y al proceso de feminización o de pervertimiento (a veces paralelo, a veces convergente, al que ya me he referido) que sufrieron en la imaginación de los cristianos durante los siglos que duró ese proceso que solemos denominar “reconquista”, culminada por los Reyes Católicos en 1492. No puede sorprender, así, que la implantación cabal de esa maquinaria que fue la Inquisición solo resultara necesaria cuando se percibió su utilidad para legitimar su ideología providencialista, para dominar las exigencias de la más poderosa aristocracia o de la burguesía urbana, y para consolidar su actividad militar en contra de musulmanes y judíos. Por este motivo, no fue hasta 1478 y 1482 que el papa Sixto IV concedió dos bulas a Isabel de Castilla y a Fernando de Aragón para dotar a sus reinos de unos Santos Oficios que solo serán abolidos en 1834.

Sería con este enfoque que convendría interpretar la interrelación de los primeros conquistadores y misioneros de la Corona de Castilla ante la nueva realidad que iban descubriendo. Sus miradas no fueron solo las miradas del cristiano sobre el pagano, sino, sobre todo, la mirada de quien se cree superior, intelectual y moralmente; una mirada que filtra cuanto ve no solo a través de su juicio y de su fe, sino, además, a través de una experiencia histórica muy concreta. Las primeras décadas de la conquista americana serían los años durante los cuales, de una forma más nítida, comprobaremos la comprensión del otro a través del cedazo final reconquistador. De unas dinámicas en las que las políticas sexuales constituyen parte esencial de unas circunstancias tan extrañas como condenables y condenadas a priori. Federico Garza Carvajal abordó un estudio crítico comparativo a partir de 300 procedimientos legales que cubren el período entre 1561 y 1699 en archivos andaluces y del virreinato de la Nueva España cuyos logros redundan en una interesante propuesta complementaria:

Las descripciones textuales de la sodomía discutidas en este estudio revelarán cómo los múltiples andamios de la hombría erigidos por España cambiaron de contexto cuando los moralistas y otros escritores buscaron fabricar causas justas para su empresa colonial en Nueva España. Los casos de sodomía seguidos en la Península tipificaban los aspectos cruciales a la descripción de los moralistas del *Vir*, un sacrilegio que incluía: la codificación de la sodomía tanto como crimen contra la monarquía como un pecado con-

tra Dios; las descripciones repetitivas de cómo los sodomitas violaban la imagen del nuevo *hombre español*, perpetuaban la creencia xenófoba de que sólo elementos de otras nacionalidades eran susceptibles por naturaleza de cometer prácticas sodomíticas; una preocupación incesante por cuantificar los aspectos físicos de la sodomía y, por último, el uso de la ciencia para dignificar y basar ese dogma discursivo.⁴

Este bagaje nos permite comprender mejor la narración de Bernal Díaz del Castillo, cuando en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, compuesta hacia 1568, pretende reivindicar a Hernán Cortés y, por supuesto, autoelogiarse sin el más mínimo asomo de rubor. A lo largo de su relato, constataremos cómo, en numerosos episodios, una antinoción tan ligada a la religión como es el sacrilegio aparece ligada a otra antinoción de orden moral-sexual: la sodomía. Y sacrilegio y sodomía se emplazaban en el vértice más elevado y más común de la jerarquía tomista de los pecados.

Obsérvense en este sentido, los siguientes fragmentos de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. En ellos, Díaz del Castillo está relatando los encuentros de Cortés con los pueblos mexicas de Cin-gapacinga, Zozotlán y Cholula:

... y desde que los caciques y papas de aquel pueblo y otros comarcanos vieron qué tan justificados éramos, y las palabras amorosas que Cortés les decía con nuestras lenguas, y también las cosas tocantes a nuestra fe, como lo teníamos de costumbre, y dejasen el sacrificio, y de robarse unos a otros; y las suciedades de sodomías; y que no adorasen sus malditos ídolos...⁵

... y ahora lo digo asimismo a vos, Olintecle, y a todos los más caciques que aquí estáis, que dejéis vuestros sacrificios y no comáis carnes de vuestros prójimos, ni hagáis sodomías, ni las cosas feas que soléis hacer, porque así lo manda Nuestro Señor Dios, que es al que adoramos y creemos, y nos da la vida y la muerte, y nos ha de llevar a los cielos...⁶

... y después que los de Cholula vieron lo que Cortés mandó, parecían que estaban más sosegados, y les comenzó Cortés a hacer un parlamento diciendo que nuestro rey señor, cuyos vasallos somos, tiene tan grandes poderes y tiene debajo de su mando a muchos grandes príncipes y caciques, y que nos envíe a estas tierras a notificarles y mandar que no

4. Federico GARZA CARVAJAL, *Quemando mariposas...*, p. 25.

5. Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México, D. F., 1968, p. 86.

6. Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera...*, p. 104.

adoren ídolos, ni sacrifiquen hombres, ni coman de sus carnes, ni hagan sodomías ni otras torpedades...⁷

Estos ricos pasajes están ofreciendo una imagen idealizada de Hernán Cortés, al combinar unas modalidades de comportamiento tan ejemplarizantes o tópicos como la fortaleza y la sabiduría, que se interrelacionan, a su vez, con una representación monolítica del conquistador, pintado más como evangelizador que como militar. Resulta evidente, por lo demás, que, como apuntó William Mejías-López, “Díaz del Castillo desaloja deliberadamente la palabra *sodomía* de una connotación carnal para impregnarla de visos religiosos que contradicen lo cristiano y se nivelan a la herejía”.⁸ Me interesa también apreciar las modalidades del discurso paternalista que el cronista logra impostar: las referencias a “las palabras amorosas” en el primer fragmento, “las cosas feas” en el segundo y las “torpedades” o torpezas en el tercero así lo certificarían.

El uso de estos términos en género historiográfico tan pretendidamente objetivo como la crónica posee un sentido unívoco indudable. Pero creo que resulta evidente que el tono empleado, con ser condenatorio, se distingue nítidamente del manejado por un misionero como Fray Bernardino de Sahagún, quien, en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, compuesta en 1560, llega a afirmar:

El sodomita paciente es abominable, nefando y detestable, digno de que hagan burla y se ríen las gentes, y el hedor y fealdad de su pecado nefando no se puede sufrir, por el asco que da a los hombres; en todo se muestra mujeril o afeminado, en el andar o en el hablar, por todo lo cual merece ser quemado...⁹.

Por idéntica ecuación, no sorprenderá lo más mínimo que Bernal Díaz del Castillo pueda permitirse el lujo indisimulado de elogiar a Moctezuma, máxima autoridad azteca, por dos cualidades que merecen destacarse, pues aparecen íntimamente unidas, su higiene personal y su poligamia, siempre “heterosexual”:

[Moctezuma] bañábase cada día una vez, a la tarde; tenía muchas mujeres por amigas, hijas de señores, puesto que tenía dos grandes cacicas por sus legítimas mujeres, que cuando usaba con ellas era tan secretamente que no

7. Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera...*, p. 143.

8. William MEJÍAS-LÓPEZ, “Los sodomitas amerindios y Bernal Díaz del Castillo”, *La Torre. Revista de la Universidad de Puerto Rico* (San Juan de Puerto Rico, 1996), 38, p. 141.

9. Bernardino de SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México, D. F., 1956, vol. III, p. 120.

lo alcanzaban a saber sino alguno de los que le servían. Era muy limpio de sodomías; las mantas o ropas que se ponía un día, no se las ponía sino de tres o cuatro días...¹⁰

No debe confundirnos en absoluto la metaforización y la asimilación de la higiene corporal con la higiene sexual, porque es en el cuerpo físico donde, por antonomasia, reside el cuerpo sexual. La sexualidad y su secreto ejercicio, así como su prolijidad erótica y su estatuto social engrandecen a Moctezuma, al tiempo que, por supuesto, magnifican a quien le venció (Hernán Cortés) y, de paso, a quien le acompañó tan de cerca (el propio Bernal Díaz del Castillo).

Esta admiración debe alentar nuestra curiosidad, pues escapa ostentadamente del marco de políticas sexuales imperante. Entre otros textos cronísticos que podrían aducirse, merece la pena leer un fragmento de la *Historia general y natural de las Indias*, publicada entre 1535 y 1537, del insigne y contundente Gonzalo Fernández de Oviedo:

El cacique Behechio [de La Española] tuvo treinta mujeres propias, y no solamente para el uso y ayuntamiento que naturalmente suelen haber los casados con sus mujeres, sino para otros bestiales y nefandos pecados; el cacique Goacanagarí tenía ciertas mujeres con quien él ayuntaba según las víboras lo hacen. Ved qué abominación inaudita, la cual no pudo aprender sino de los tales animales...¹¹

En este barullo de soflamas incendiarias y de condenas atroces, destaca, como casi siempre a lo largo del periodo inicial del desembarco hispánico en las américas, la voz más ponderada —por más que profundamente devota— de Fray Bartolomé de Las Casas, quien se empeñó como pocos en defender los derechos de los naturales y atacó en solitario la brutalidad de la inmaculada conquista narrada por Bernal Díaz del Castillo o Gonzalo Fernández de Oviedo. En su menos divulgada *Apologética historia sumaria*, compuesta a mediados del siglo XVI, el dominico sevillano ofrece una explicación que, cuando menos, podríamos tildar de razonada, en la medida en que intenta describir las causas de una práctica en términos sociales:

Y es aquí de saber que [en Guatemala] tenían por grave pecado el de la sodomía, y comúnmente los padres lo aborrecían y prohibía a los hijos, pero por causa de que fuesen instruidos en la religión mandábanles

10. Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera...*, p. 166.

11. Gonzalo FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia general y natural de las Indias*, Atlas, Madrid, 1959, p. 118.

dormir en los templos, donde los mozos mayores en aquel vicio a los niños corrompían, y después salidos de allí mal acostumbrados, difícil era librarlos de aquel vicio...¹²

La defensa de la pureza espiritual de la tribu guatemalteca no queda entredicha en la narración lascasiana: los padres constituyen el mejor testimonio de una prohibición que revalida el pensamiento del fraile y obispo. En este sentido, resulta especialmente moderna su mirada, pues está poniendo el dedo en una llaga todavía abierta en el siglo XXI en muchas comunidades o en muchos espacios religiosos cerrados, pues donde dice “templo” bien podríamos decir “seminario” o “sacristía”. Al tiempo, Bartolomé de Las Casas estaría incidiendo en un marco espacial profundamente “homosocial”, es decir, en un espacio estrictamente masculino en donde las jerarquías se imponen o se subvierten por orden de la fuerza, el rango o la edad, como quedaría reflejado en este episodio.

A pesar de los ejemplos aducidos, no quisiera olvidar una representación de enorme atractivo en torno al tema que me ocupa. En ese proceso de aprehensión sobre la nueva geografía de la sexualidad heterodoxa que distingue el comportamiento y los discursos del conquistador, militar o religioso, en el “Nuevo Mundo”, debemos enfrentarnos a la figura del “berdache” o “berdahe”, abordada por quienes han profundizado en esta cuestión.¹³ Se trata de una tipología de hombres —pues no siempre convenga hablar de “casta”— que cumplieron una función que oscilaba entre lo ritual y lo ceremonial en numerosos pueblos amerindios, desde el norte hasta el sur del continente, según la abundante investigación etnológica, historiográfica y antropológica.¹⁴ Una de sus características más visibles fue combinar un sexo biológico masculino con unos atuendos y actividades marcadamente femeninos.

El “berdache” vino a ser un símbolo andrógino de muchas comunidades, que cumplía tareas dispares: religiosas, médicas y, también, sexuales. Bartolomé de Las Casas ofrecía, con más de tres siglos de antelación, un intento de explicación del comportamiento de estas personas muy próxima a la mirada de superioridad de algunos antropólogos británicos de fines

12. Bartolomé de LAS CASAS, *Apológica historia sumaria*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 1967, vol. II, p. 515.

13. Véase, por ejemplo, Richard TREXLER, *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*, Cornell University Press, Ithaca, 1995, p. 102-117.

14. Véase: Alberto CARDÍN, *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*, Tusquets, Barcelona, 1984.

del siglo XIX y principios del XX. Así, el dominico, en un párrafo de su *Apologética historia sumaria*, subrayaba lo siguiente:

Por manera que los dichos convites, comidas y bebidas, y embeodarse en ellos, y de allí proceder a otros graves pecados, fue rito y ceremonia y obra de idolatría entre los antiguos gentiles muy común y universal, y de allí estas nuestras indianas gentes lo debieron de haber heredado. Puede haber sido en la tierra firme o parte de tierra firme que hemos comprendido dentro de la Nueva España qué género de pecados hubiese inducido y enseñado otro peor género de sacrificio, como fue aquel de que, según dijeron algunos españoles, algunos mozos vestidos de mujeres, y en la isla de Cuba hallamos uno solo, no supimos por qué causa; y pues entre tantas antiguas naciones se hallaron algunos y muchos que a sus dioses ofreciesen aquel ignominioso sacrificio exponiendo sus cuerpos venales, no por afición del oficio nefando, sino solamente por hacerles sacrificio agradable, movidos por los diablos...¹⁵

Lo más interesante, a mi gusto, es que esta mirada comprensiva y paternal de fray Bartolomé de Las Casas, esta absolución implícita de los indígenas, quienes no estarían movidos “por afición del oficio nefando, sino solamente por hacerles sacrificio agradable” estaría sugiriendo la facilidad con que estas gentes podían ser adaptadas a la fe cristiana. La ortodoxa heterodoxia de Las Casas también tiene sus límites, según queda patente en otro fragmento, en donde la “patologización” de un sujeto de Florida remitiría, eliminando el componente religioso, a la conducta con que tantos médicos occidentales, desde el último cuarto del siglo XIX, han transformado en enfermos, en la teoría y en la práctica, a gays y lesbianas:

Hay en alguna parte unos hombres mariones impotentes y que andan cubiertos como mujeres y hacen los oficios como ellas, y que no tiran ni arco ni flecha. Son muy membrudos y por eso llevan muy grandes cargas; de estos se vio uno casado con un hombre de los otros. No se sabe si aquella impotencia se causan ellos por ceremonia y religión, como los gallos dedicados a la diosa Bericintia, o porque la naturaleza, errando, haya causado aquella monstruosidad...¹⁶

Siempre nos queda Bartolomé de Las Casas, por muy dominico que fuera, pues sin duda, su mirada es mucho más benévola que la de sus coetáneos. A título de anécdota, no deje de repararse en el hecho de que su relato de los “berdaches” construye nada menos que una antítesis del

15. Bartolomé de LAS CASAS, *Apologética historia...*, vol. II, p. 232.

16. Bartolomé de LAS CASAS, *Apologética historia...*, vol. II, p. 359.

retrato más divulgado de las amazonas, siempre dibujadas cargando con su arco y sus flechas. Además, no debe escaparse el detalle de que su fuerza física (pues “Son muy membrudos y por eso llevan muy grandes cargas”) introduce un factor de economía doméstica muy sugerente. Pero subráyese, por supuesto, la última palabra del texto, pues de “monstruosidad” es de lo que habla Las Casas.

Bernal Díaz del Castillo, sin embargo, presenta este “tercer sexo” desde una perspectiva también económica, siguiendo esa apropiación que no debe uno cansarse de señalar. Pero, a diferencia del dominico sevillano, transformó a los “berdaches” en prostitutos:

Cortés las recibió con alegre semblante, y les dijo que se lo tenían en merced, mas para tomarlas como dice y que seamos hermanos que hay necesidad que no tengan aquellos ídolos en que creen y adoran, que los traen engañados, y que no les sacrifiquen más ánimas, y que como él vea aquellas cosas malísimas en el suelo y que no sacrifican, que luego tendrán con nosotros muy más fija la hermandad, y que aquellos cristianos primero que las recibamos, y que también habían de ser limpios de sodomías, porque tenían muchachos vestidos de hábitos de mujeres que andaban a ganar en aquel maldito oficio, y cada día sacrificaban delante de nosotros tres o cuatro o cinco indios (...). Y todos los caciques, papas y principales respondieron que no les estaba bien dejar ídolos y sacrificios, y que aquellos sus dioses les daban salud y buenas sementeras y todo lo que habían menester; y que en cuanto a lo de las sodomías, que pondrán resistencia en ellos para que no se les use más...¹⁷

... y además de esto eran todos los demás sodomitas, en especial los que vivían en las costas y tierra caliente; en tanta manera, que andaban vestidos en hábito de mujeres muchachos a ganar en aquel diabólico y abominable oficio...¹⁸

Cualquier lector, con toda la razón del mundo, podrá preguntarse entonces si esta mirada sobre el “berdache” estaría aludiendo a una realidad hispánica, como he ido sugiriendo a lo largo de este juego de espejos que he venido esbozando. Y debo responder que sí, sin duda, y que precisamente algunas ciudades peninsulares del siglo XVI se convirtieron, según cuentan otras crónicas, en centros de la prostitución masculina.¹⁹ Pero me temo que sus prostíbulos no fueron fundados ni frecuentados

17. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 87.

18. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 579.

19. Véase, por ejemplo, Fernando Bruquetas de Castro, *Pícaros y homosexuales en la España moderna*, Random House Mondadori, Barcelona, 2005, p. 137-262, y Rafael Carrasco, “Lazarillo on a

por aztecas, mayas o taínos, quienes nunca pudieron sentirse atraídos por su oferta de turismo sexual.

De acuerdo con Fernanda Molina, el hecho de que la sodomía fuese considerada, también en los virreinos, un delito de *mixti fori* propició que pudiera ser perseguida tanto por la Inquisición como por otros tribunales eclesiásticos y seculares; esta diversidad jurisdiccional propiciaría una “diversidad de formas, sentidos y usos que el fenómeno asumió en el seno de la propia sociedad peruana (...) tanto la documentación administrativa como el cuerpo burocrático encargado de producirla estuvieron atravesados por preconceptos e ideologías de género, sexuales y raciales a la hora de asentar testimonios, declaraciones, pareceres y fallos”.²⁰ La mirada, el discurso y la acción del colonizador nunca pueden ser inocentes. Paralelamente, la mirada, el discurso y la acción del colonizador, pasado y presente, suelen imprimir sobre las tierras colonizadas y sobre sus gentes las lacras más terribles e ignominiosas de su herencia política, económica, cultural y, por supuesto, sexual.

Street Corner. What the Picaresque Novel Did Not Say about Fallen Boys”, *Sex and Love in Golden Age Spain*, Alain SAINT-SAËNS (ed.), University Press of the South, New Orleans, 1996, p. 57-69.

20. Fernanda MOLINA, *Cuando amar era pecado. Sexualidad, poder e identidad entre los sodomitas coloniales (Virreinato del Perú, siglos XVI-XVII)*, Plural Editores-Instituto Francés de Estudios Andinos, La Paz-Lima, 2017, p. 16 y 21.

