

TESIS

EL HONOR, LA HONRA Y LA IGLESIA: EL CASO DE LA OPRESIÓN DE LAS MUJERES
CASTELLANAS DE LOS SIGLOS XII Y XIII

Entregada por

Courtney Milia Alvarado Xospa

Departamento de Lenguas y Literaturas Extranjeras

En cumplimiento parcial de los requisitos

Para el Título de Maestría

Colorado State University

Fort Collins, Colorado

Primavera 2014

Comité de la maestría:

Asesora: María del Mar López-Cabrales

Andrea Purdy

Maricela Demirjyn

THESIS

HONOR AND THE CHURCH: THE CASE OF THE OPPRESSION OF THE CASTILIAN
WOMEN OF THE XII AND XIII CENTURIES

Submitted by

Courtney Milia Alvarado Xospa

Department of Foreign Languages and Literatures

In partial fulfillment of the requirements

For the Degree of Master of Arts

Colorado State University

Fort Collins, Colorado

Spring 2014

Master's Committee:

Advisor: María del Mar López-Cabrales

Andrea Purdy

Maricela Demirjyn

Copyright by Courtney Milia Alvarado Xospa 2014

All Rights Reserved

RESUMEN

EL HONOR, LA HONRA Y LA IGLESIA: EL CASO DE LA OPRESIÓN DE LAS MUJERES CASTELLANAS DE LOS SIGLOS XII Y XIII

No se puede subestimar el impacto que los siglos II y XIII tuvieron tanto para las mujeres castellanas de entonces como para las del futuro. Consideradas ya peligrosas y como una fuente de la maldad, varios cambios y sucesos durante dichos siglos las subyugaron todavía más. Bajo el control patriarcal y eclesiástico, las mujeres fueron inmovilizadas, sin la posibilidad de liberarse hasta muchos siglos después. Entre los cambios y sucesos que aumentaron esta opresión, sobresalen la consolidación de los textos judiciales canónicos, el fortalecimiento del dominio eclesiástico, la conversión del matrimonio en sacramento y el apogeo del marianismo. Como esclavas en su papel del género femenino y del código de castidad-honor, creados y mantenidos por la monarquía castellana y la Iglesia católica, las mujeres casadas vivían en un mundo desalentador. Es hora de arrojar luz sobre su caso y las fuerzas que las oprimieron para desvelar los procesos que consiguieron dominarlas.

ABSTRACT

HONOR AND THE CHURCH: THE CASE OF THE OPPRESSION OF THE CASTILIAN WOMEN OF THE XII AND XIII CENTURIES

One cannot underestimate the impact that the 12th and 13th centuries had on the Castilian women of that time, and those of the future. Already considered dangerous and as a source of wickedness, various changes and events during those same centuries subjugated them even more. Under patriarchal and ecclesiastic control, women were immobilized without the possibility of being liberated until many centuries after. Within the changes and events that supplemented this oppression, those that stand out are the consolidation of the canonical judicial texts, the strengthening of the Church's power, the conversion of marriage into a sacrament, and the peak of Marianism. As slaves within their gender roles and the chastity honor code, created and maintained by the Castilian Monarch and the Catholic Church, married women lived in a discouraging world. It's time to shed light on their case and the forces that oppressed them to reveal the processes that managed to dominate them.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a mi asesora, la doctora María del Mar López-Cabrales, por su apoyo, ánimo, dirección y paciencia a lo largo de este largo proceso para completar este trabajo. Sus consejos y pericia, como académica, profesional y persona, me fueron inestimables. Fue un placer trabajar con ella y sin su supervisión, todavía estaría investigando y no me habría puesto a escribir y a terminar. A su vez, debo la iniciación de esta investigación a la doctora Andrea Purdy ya que ayudó a desarrollar el tema y el propósito de mi tesis. Es más, sus sugerencias remediaron algunos obstáculos con los que me enfrenté durante este proceso. Asimismo, le doy gracias a la doctora Maricela Demirjyn por su apoyo y por ofrecer una nueva perspectiva sobre mi tema para el futuro. También, aprecio la asistencia de Naomi Lederer en el proceso de formatear mi tesis y crear las Obras Citadas. Finalmente, carezco de palabras para poder agradecer lo suficiente a mi esposo, a mi familia y a mis amigos. Su apoyo me impulsó a avanzar porque siempre creyeron en mí.

DEDICATORIA

Dedico esta tesis a las mujeres castellanas de los siglos XII y XIII ya que no habéis sido olvidadas.

ÍNDICE DE CAPÍTULOS

RESUMEN	ii
ABSTRACT	iii
AGRADECIMIENTOS	iv
DEDICATORIA	v
INTRODUCCIÓN	1
METODOLOGÍA Y LOS PROPÓSITOS DE LA TESIS	3
LAS SOCIEDADES/CULTURAS DE HONOR Y HONRA	112
EL CÓDIGO DE CASTIDAD-HONOR	21
LA IGLESIA CONTRA LA MUJER	27
LA CONSOLIDACIÓN DE LOS TEXTOS CANÓNICOS JUDICIALES Y EL FORTALECIMIENTO DEL DOMINIO ECLESIAÍSTICO	31
EL MATRIMONIO COMO SACRAMENTO	34
EL CULTO A LA VIRGEN MARÍA	37
CONCLUSIÓN	53
OBRAS CITADAS	55

INTRODUCCIÓN

“Hombres necios que acusáis a la mujer sin razón, sin ver que sois la ocasión de lo mismo que culpáis.”

-Sor Juana Inés de la Cruz

La construcción de la supuesta inferioridad de la mujer como una realidad inherente fue un proceso largo que empezó en la Antigüedad y que todavía deja huellas hoy día en nuestra sociedad. Los poderes patriarcales institucionales y eclesiásticos lograron impulsar esta ideología hasta que ya no se cuestionó si la mujer era, en verdad, inferior mental, intelectual y moralmente al hombre. Por lo tanto, se vio su opresión y marginalización como un remedio necesario dado su estado considerado inferior. Se construyeron estereotipos femeninos y roles de comportamiento, de acuerdo con los intereses varoniles, que dictaban las vidas de las mujeres y las inmovilizaban. Sin embargo, en el momento de investigar y contar la historia (supuestamente) universal, se pasó por alto y, por lo tanto, se silenció, esta parte de la historia junto con las experiencias y realidades femeninas. Apenas se está dando a conocer este mundo desconocido, ya que se ha desarrollado un campo de investigación que considera esas mujeres ignoradas y los procesos que se ocuparon de controlarlas.

Con respecto al pasado, gracias a esta nueva investigación, se sabe del vínculo entre la sexualidad femenina y el honor y la honra familiar que tuvo como consecuencia el control absoluto de la sexualidad de la mujer en la Edad Media. En esta tesis, pretendo delimitar el rol de la sociedad de honor y honra en Castilla y la incidencia de la Iglesia católica en este proceso, mayoritariamente durante los siglos XII y XIII, y cómo se consiguió impedir que la mujer casada castellana desarrollara su propia identidad aún muchos siglos después. Recorro a la teoría del género como mi punto de partida para analizar cómo se logró manipular y dominar a la mujer y

su conducta, y cómo se consiguió crear y mantener el código de castidad-honor que, según Shiba, se fortaleció en la Castilla del siglo XIII (128).

En la segunda sección, doy un pequeño repaso sobre el desarrollo del campo del estudio de las mujeres en la historia. Explico someramente la crítica en su contra y cómo los investigadores dentro de este campo han justificado esta nueva mirada a la historia que ya se había construido. Revelo la base ideológica que se suele emplear y las fuentes que se han utilizado para investigar la realidad femenina del pasado. Luego, especifico mi método de análisis y las fuentes que utilizaré para mi investigación y finalmente ilustro, con más detalle, el objetivo de esta tesis y mi argumento.

En la tercera sección se definen y se exponen las sociedades (también llamadas ‘culturas’) de honor y honra, introduzco algunos problemas encontrados en el momento de intentar entenderlas, y proveo mi propia hipótesis sobre las diferencias de significado de los vocablos *honor* y *honra* ya que emplearé los dos.

La cuarta sección se ocupa de introducir y analizar el código de castidad-honor y las posibles razones por las que se dio. Luego, se proporciona un análisis sobre a qué clases sociales les preocupaba la imposición del código.

En la quinta sección, se evidencia el desarrollo de la visión eclesiástica medieval hacia la mujer y cómo se había razonado y justificado la estimación negativa de ella. Investigo cómo la Iglesia trataba los temas de la sexualidad, el matrimonio, el adulterio y la castidad/virginidad. Además, se enseñan unos cambios y sucesos dentro de la Iglesia durante los siglos XII y XIII y sus consecuencias negativas para la mujer. Finalmente, analizo un texto dentro de la literatura mariana y cómo se manifiestan las características de esta literatura y el código de castidad-honor en la obra.

METODOLOGÍA Y LOS PROPÓSITOS DE LA TESIS

Desgraciadamente, el interés en España en cuanto a la historia de las mujeres en dicho país no se despertó hasta la penúltima década del siglo XX, gracias al final de la dictadura franquista y el resurgimiento de un gobierno democrático, lo cual promovió renovaciones en muchas áreas, como la historia (Segura Graíño, “La Historia” 274). Además, el surgimiento y el desarrollo de “Women’s Studies” y del feminismo en EE.UU. ayudaron a fortalecer el estudio en España de sus mujeres en la historia (274), un campo que carecía de investigación. En Europa, el feminismo dio lugar a una “reivindicación de los derechos de las mujeres” y se avanzaron los estudios universitarios con respecto a este tema (274). De consecuencia, se observó que existía un vacío grande en el estudio de la historia de España: las mujeres (274). Aunque se conocían unas mujeres excepcionales que lograron ser reconocidas y destacadas en la historia (274), sólo las pocas que traspasaron el espacio público, que pertenecía a los hombres, fueron reconocidas (279) y se convirtieron en las excepciones (Fuster García 248). Por lo tanto, quedaba por analizar la condición de las mujeres en la esfera doméstica (reservada para ellas) (Segura Graíño, “La Historia” 279), su condición cotidiana, la realidad en la que vivieron, sus roles en los hechos documentados de la historia (274), etc.

Desde los comienzos de este campo de estudio, no faltaron las críticas. Por ejemplo, se argumentó que ya se había creado una historia y no hacía falta escribir otra porque ya se había incluido a las mujeres y, por lo tanto, estos hechos habían sido anotados en la historia (Segura Graíño, “La Historia” 279). Del mismo modo, se cuestionó la necesidad de intentar reconstruir la historia enfocándose en las mujeres, argumentando que se debería examinar sólo los acontecimientos importantes, con mujeres o sin ellas, porque al fijarse sólo en las mujeres se

estaba contando una historia parcial o incompleta (279). Por lo tanto, los investigadores de la historia de las mujeres se encontraron frente a la necesidad de legitimizar sus razones para esta nueva reconstrucción de la historia considerando a las mujeres (279). Les respondieron a los críticos razonando, según Del Val Valdivieso, que había que pasar del enfoque androcéntrico¹ tradicional “a un nuevo enfoque que integr[ara] a las mujeres en el discurso histórico” (Fuster García 260). Era necesario distinguir entre una historia del sujeto masculino, sobre el que principalmente trataba la historia tradicional hasta entonces, y otra del sujeto femenino, porque la sociedad española no permitía las mismas “condiciones de vida, de actuación, de presencia social o de participación en los problemas para hombres y para mujeres” (Segura Graíño, “La Historia” 279-80). Por eso, la historia tradicional no tomaba en cuenta dicha información y exponía una historia en la cual la realidad era igual, tanto para las mujeres como para los hombres. Se razonó que esta nueva investigación no se basaba en “desechar de plano la antigua metodológica, sino en poner los cimientos de la que iba a ser una nueva concepción de la historia, con un nuevo sujeto y [...] un nuevo objeto” (Fuster García 251). Integrar a las mujeres en la historia, crearía una “historia contributiva” (249) a la que ya se había creado. Además, no arrojar algo de luz sobre la historia de las mujeres, era como negar su existencia, su participación en los progresos sociales y su actuación como agentes activas en la historia en sí (Segura Graíño, “La Historia” 280).

Así mismo, para combatir la crítica y fortificar sus estudios, se reconocía la necesidad de plantear unas bases teóricas y metodológicas dentro de este campo (Segura Graíño, “La Historia” 279). Se puso de manifiesto que, al considerar a las mujeres en la historia, todas compartían la realidad de estar en una situación subordinada con respecto a los hombres (280), así que

¹ Alberti Manzanares define el androcentrismo como: “fijación de la mirada en lo masculino. Modo de explicar la realidad centrada en lo masculino-general, que además presenta a hombres y mujeres educados según conocimientos y modos de comprensión que se erigen bajo modelos masculinos” (140).

cualquier metodología que se empleara o teoría que rigiera la investigación tenía que dar cuenta de ello. Además, el hecho de esta subordinación podría complicar la situación del investigador de la historia de las mujeres, porque distorsionaría la autenticidad de lo que se lograra saber de ellas, dado que era común que se diera una imagen negativa de ellas, y en muchos de los textos, ni siquiera se presentaba a las mujeres en absoluto (281). Es más, la mayoría de las fuentes que se han analizado, al menos al principio de las investigaciones sobre las mujeres en la historia, la escribieron los hombres, y en ellas se reflejaban sus mentalidades y puntos de vista (Segura Graíño, *La voz* 8) y, lamentablemente, hay pocas fuentes documentales escritas por las mujeres mismas para conocer su parecer.

Por lo tanto, muchos investigadores han empleado una concepción ideológica feminista como base principal cuando se examina la historia de las mujeres, lo cual “llevó a la construcción de una historia de denuncia de todo aquello que se había impedido hacer a las mujeres” y a “la denuncia a la situación de las mujeres de subordinación con respecto a los hombres a lo largo de los tiempos” (Segura Graíño, “La Historia” 281-83). Según María-Milagros Rivera, una investigadora destacada en este campo, el concepto principal feminista que ayudó a que los estudios de las mujeres en la historia avanzaran, es el estudio del género (Fuster García 250). Pero antes de hablar de la aplicación del concepto del género a la investigación sobre la historia de las mujeres, hay que entender el concepto en sí.

Judith Butler, una de los eruditos más distinguidos dentro de los estudios del género, recurre al pensamiento de Simón de Beauvoir que distingue entre el sexo, “a biological facticity” y el género, “the cultural interpretations or signification of that facticity” (“Performative” 522). Butler está en contra de la noción de que el sexo de una persona es lo que rige y predetermina ciertos significados y características sociales que encarna dada persona (520-23). Al contrario,

propone que estos significados sociales son la identidad del género, un rol que encarna ciertas características y comportamiento que la sociedad patriarcal le asigna a cada sexo (520). Es decir, “human behavior takes shape in social and cultural interaction and [...] is not programmed by biological factors” (Spierenburg 2). Tanto el cuerpo masculino como el femenino llegan a encarnar unas cualidades culturales, las cuales muchas veces se confunden con algunas particularidades naturales que se han adquirido al nacer como hombre o/y mujer (Butler “Performative” 520). El proceso de la generación de esta identidad designada es la repetición de actos a través del tiempo que se fortalecen y se perpetúan tras la actuación de estas identidades por la gente (520), y que, a mi parecer, se realizan de manera inconsciente. Butler no niega que haya diferencias biológicas entre la mujer y el hombre--como las diferencias en los órganos reproductores--sino que no se puede combinar el concepto del sexo con la identidad que se le atribuye a este sexo, porque son distintos (520). Explica:

To be female is [...] a facticity which has no meaning, but to be a woman is to have *become* a woman, to compel the body to conform to an historical idea of ‘woman’, to induce the body to become a cultural sign, to materialize oneself in obedience to an historically delimited possibility, and to do this as a sustained and repeated corporal project. (522)

Butler expone que son las estructuras sistemáticas o políticas y estructuras dentro de la sociedad las que rigen la creación de estas identidades, y estas estructuras emplean unas estrategias, desde mi punto de vista casi siempre a propósito, para la producción de las identidades con el objetivo de crear y mantener la organización política deseada (“Performative” 523). Si dentro de la sociedad, no se juega el rol designado, hay consecuencias y se castiga y se marginaliza a estas personas (522). Los roles suelen ser rígidos y el sujeto en cuestión no debe alejarse de ellos (Fuster García 257). Se aplica el concepto del género en un argumento feminista para criticar la opresión que sufren las mujeres debido a la creación y reproducción del

género femenino (Butler, “Performative” 523). Se acepta este género femenino creado como un hecho natural (525) y, por lo tanto, llega a limitar y controlar a las mujeres “in such a way that to be a woman is, by definition, to be in an oppressed situation” (523).²

Este concepto y entendimiento de género llegó a ser un método para analizar la historia de las mujeres al investigar la construcción y la organización social de las relaciones entre los sexos (Scott 1053) dentro de las sociedades del pasado. Se centra en las normativas y las definiciones que se le atribuyen a la feminidad, en su mayoría (1054), pero también a la masculinidad. Rogers lo explica muy bien al decir que el estudio del género no es simplemente el estudio de la mujer, sino es el estudio de la organización cultural y social (Osiek 328). Osiek añade que “Where the universe is seen as a social hierarchy, gender relationships are also hierarchically organized. And where cultural and economic systems foster the social exchange of one sex more than the other, that sex will be relatively more powerful” (328). Según Zemon Davis, su objeto es enterarse del significado de los sexos y de los grupos de género y descubrir el alcance de los roles sexuales y del simbolismo sexual en las diferentes sociedades y periodos, para averiguar qué significados tuvieron y cómo funcionaron para mantener el orden social o para promover su cambio (Scott 1054). Al aplicar esta metodología, se puede comprender mejor por qué las experiencias sociales de las mujeres y de los hombres diferían tanto en el pasado.

Se ha recurrido a varias fuentes como testimonios de la situación de las mujeres del pasado. La mayoría de las fuentes que se han usado eran aquellas escritas por hombres dentro de las dos instituciones que ejercían el poder absoluto en Castilla durante la Edad Media: la monarquía y la Iglesia católica ya que la comunión entre estos poderes era absoluta. Los textos producidos dentro de esas instituciones representan la mentalidad dominante de la época en la

² Para una explicación más profunda sobre el concepto de la construcción del género y más conceptos como éstos, véase Scott y Butler, *Gender Trouble*.

que se produjeron (Segura Graíño, *La voz* 8). Varios investigadores han notado que “La producción teórica y la puesta en práctica del derecho medieval en Castilla [...] constituye un territorio fértil para conocer de cerca las relaciones existentes entre reglamentación jurídica, ejercicio de la justicia y los valores de la sociedad castellana” (Solórzno Telechea 330). En cuanto a la monarquía en el territorio de Castilla, ha habido mucha investigación de textos jurídicos generales que se aplicaban a todo el reino como el Fuero Juzgo, el Fuero Real, *Las Siete Partidas*, etc. Además, se han analizado unos fueros y ordenamientos locales o regionales, cartas, privilegios reales, etc. En todos ellos, se describe el comportamiento y las características que el régimen patriarcal esperaba de las mujeres porque en estos textos, los hombres sancionaban el papel del género femenino que las mujeres debían practicar (Segura Graíño, *La voz* 8). Al mismo tiempo, la Iglesia produjo (o promovió) muchos documentos en los cuales se manifestaba el esperado papel del género femenino como *La Biblia*, los documentos de los concilios³, los documentos doctrinales, los catecismos⁴ y las fuentes penitenciales, entre muchos.

Otro campo muy útil para enterarnos de la condición de las mujeres es el de la literatura. Es probable que el estatus judicial y eclesiástico de las mujeres se manifestara en la literatura, lo cual nos da otro testimonio de la situación de las mujeres en la época en la que se escribió la obra literaria. Segura Graíño, una de los investigadores más destacados del campo del estudio de la mujer en la historia, considera que “la obra literaria refleja fielmente la sociedad patriarcal o el autor pretende recrearla para reforzar al patriarcado” (*Feminismo* 17) y, por lo tanto, refleja y refuerza los roles de género. Aunque sería útil leer obras escritas por mujeres, no se pudo

³ Según el Diccionario de la Real Academia Española, se definen *concilios* como “Junta o congreso de los obispos y otros eclesiásticos de la Iglesia católica, o de parte de ella, para deliberar y decidir sobre las materias de dogmas y de disciplina”.

⁴ El vocablo *catecismo* quiere decir “Libro de instrucción elemental que contiene la doctrina cristiana, escrito con frecuencia en forma de preguntas y respuestas” (Diccionario de la R.A.E.).

encontrar ninguna durante los siglos XII y XIII en Castilla, aunque sí las hay en épocas posteriores. La obra literaria que se analizará es una obra compuesta de poemas dedicados a la Virgen María, dentro de la corriente del Mester de Clerecía, una literatura religiosa y moralizante de escritores cultos con objetivos didácticos. El autor, Gonzalo de Berceo, cura y poeta del siglo XIII, es el primero que se destaca en este campo de la literatura y se examinarán algunos de sus poemas que reflejan el movimiento del culto a la Virgen María.

Este repaso del desarrollo del campo del estudio de la historia de las mujeres, la exposición metodológica que se ha empleado y las fuentes a las que se han recurrido, no pretende ser exhaustivo de ningún modo.⁵ No obstante, nos ayuda a ponernos al día de algunas de las tendencias de este campo y sirve para justificar el uso de la metodología del género y los textos religiosos que analizaré en esta tesis. A la vez, recorro a varias leyes reales para reforzar mi argumento y aclarar varios conceptos.

En esta tesis, mantengo que el régimen patriarcal veía la necesidad de protegerse debido a su propia fantasía, por la incomprensión de la mujer y miedo de su sexualidad y de su poder (Cabanes Jiménez, “La sexualidad” 17).⁶ Por lo tanto, bajo el pretexto de mantener el orden social y eclesiástico, la sociedad patriarcal (tras la cultura de honor y honra) y la Iglesia católica, entre otros poderes, ambicionaban contener y controlar la actividad sexual de las mujeres (Poska 138). Es llamativo que Ortner haya identificado una conexión que comparte la mayoría de las sociedades preocupadas por la pureza sexual femenina; están vinculadas con las llamadas grandes tradiciones entre las cuales se encuentra el cristianismo (23).

⁵ Véase por ejemplo, Fuster García, Segura Graíño (“La Historia” y *Feminismo*) para más información sobre el estudio de la historia de las mujeres.

⁶ Gilmore y Semple, entre otros, también hablan de la proyección negativa de las mujeres por los hombres por razones como estas.

A lo largo de la historia, los hombres, consciente o inconscientemente, proyectaban una imagen negativa de las mujeres y, a la vez, las deshumanizaban, lo cual justificaba sus acciones opresivas hacia ellas y su marginalización. Los hombres, dentro del sistema patriarcal, lograron crear unos papeles fijos para controlar a las mujeres y mantenerse a sí mismos en su posición de control, por medio de la sociedad de honor y honra y la Iglesia. Me enfocaré en el código de castidad-honor en Castilla que específicamente controlaba a las mujeres casadas para que se comportaran como los hombres deseaban. La mujer pasaba desde la tutela paterna hasta la del marido y se consideraba una propiedad de él; siempre bajo el sometimiento total del hombre (Mendoza Garrido 175). Además, el matrimonio durante la Edad Media no tendía a ser una unión entre dos personas que se amaban, sino un acuerdo impulsado por motivos materiales y consistía en “un contrato social que se pactaba a nivel de las familias, y de los individuales, y comportaba una noción de alianza que garantizaba el pacto entre iguales” (López Beltrán 18).⁷ La única manera para poder avanzar en la escala social para la mujer era casarse con un hombre con un estatus más alto debido a que la mujer soltera pertenecía al linaje paterno y después pasaba al del marido una vez casada.⁸

La condición oprimida de las mujeres casadas bajo los hombres en Castilla se mantuvo tan rígida desde el siglo XIII y se conservó con el paso de tiempo en España, lo cual impidió la posibilidad de que crearan y establecieran su propia identidad. Se examinará cómo la sociedad

⁷ Este modelo de matrimonio era el profano y existía otro modelo que la Iglesia llegó a promover con el paso de tiempo. Se hablará de este modelo más adelante.

⁸ En *Las Siete Partidas*, un cuerpo de leyes que le otorgó el rey Alfonso X el Sabio al reino de Castilla en el siglo XIII, exponen lo siguiente: “[...] aunque la mujer fuera de vil linaje, se casare con rey, débenla llamar reina, y sin con conde, condesa: y aun después que fuere muerto su marido la llamarán así, si no casare con otro de menos clase, pues las honras y las dignidades de los maridos tienen las mujeres por razón de ellos” (“Partida Cuarta”, Título 2, Ley 7, p. 120). *Las Siete Partidas* surgieron de la tradición latino boloñesa y el derecho romano justinianeo (Montero Cartelle, “La sexualidad” 48) con obvias influencias cristianas. Como texto legal, se considera que era más rico que el Fuero Juzgo y el Fuero Real y que reflejaban mejor “el contexto ideológico y jurídico del siglo XIII” (Mendoza Garrido 168). Para más información sobre estas leyes, véase Lobingier y Radin y Nichols.

de honor y honra de Castilla y la Iglesia trabajaron conjuntamente para inmovilizar a la mujer y para crear y mantener el código de castidad-honor; un aspecto dentro del rol del género femenino. Investigaré el desarrollo de las creencias eclesiásticas en cuanto a la sexualidad, el matrimonio, el adulterio, el menosprecio de la mujer, y cómo se llegó a temerla tanto. Asimismo, se reflexionará cómo unos cambios y sucesos significativos en la Iglesia durante los siglos XII-XIII cimentaron este código y se inmovilizó a la mujer casada hasta muchos siglos después. Me enfocaré en dichos siglos (sobre todo en el siglo XIII) porque hubo muchos cambios judiciales, eclesiásticos “demográficos, económicos, sociales y culturales [...] que tuvieron lugar [...] [y fueron] de enorme trascendencia” (Montero Cartelle, “La sexualidad” 46).⁹ Se despertó un interés por el derecho romano y se renovó el derecho canónico, los cuales tuvieron graves consecuencias para las mujeres. Opino que la producción y la diseminación de los textos canónicos y de la literatura religiosa ayudaron a crear y mantener el rol del género femenino que se creó para las mujeres casadas, lo cual fue perjudicial para ellas tanto como para el resto de las mujeres en el futuro del país.

⁹ Montero Cartelle se refiere a la Baja Edad Media (XI-XV) en general cuando ocurrieron dichos cambios.

LAS SOCIEDADES/CULTURAS DE HONOR Y HONRA

La práctica de regir la sexualidad de las mujeres para la integridad de ella y de su familia como unidad no sólo era propia de Castilla durante la Edad Media. Varios antropólogos como Schneider, Crook, Gilmore, Moxnes y Osiek, entre muchos, la citan con respecto a la cultura de honor y honra en el pasado, e incluso hoy día existe en algunas culturas del Mediterráneo.¹⁰ Hay que comprender la magnitud que la reputación social jugaba para los seres humanos medievales dentro de las culturas de honor y honra para entender el control absoluto que ejercía sobre ellos, y me enfocaré en las mediterráneas del pasado como prototipo. Crook mide las culturas de honor y honra por “the seriousness with which the people who inhabit it protect their honor and fight to retrieve it if it has been lost” y añade que “This phenomenon can exist only in concert with the perception that access to honor is limited” (593). Este último elemento es clave porque las culturas que no son de honor (y honra) están familiarizadas con estos conceptos pero no los perciben como un bien limitado y, por lo tanto, no lo impugnan con la misma intensidad (593). Moxnes define el honor como el reconocimiento público del estatus social del individuo y Bourdieu añade que es un código-moral por el cual cada persona se ve a sí mismo desde la perspectiva de las personas que la rodean (Cairns 23). Se necesita a estas otras personas ya que la imagen que una persona tiene de sí mismo está ligada íntimamente a la que las otras personas tienen de esa persona (Cairns 23). Moxnes destaca que hay que reconocer que el estatus del honor (y la honra) de un individuo proviene primariamente del reconocimiento del grupo:

While honor may sometimes be an inner quality, the value of a person in his or her own eyes, it depends ultimately on recognition from significant others in society. It is a public matter. When someone’s claim to honor is recognized by

¹⁰ Se nota esta práctica en otras áreas también como en Japón, América del Sur, entre ciertos grupos dentro de culturas que no son culturas de honor y honra, etc. (Crook 593).

the group, honor is confirmed, and the result is a new social status. With this status follows the expectations of honorable behavior. (20)

Así, la reputación social de la gente se convirtió en una obsesión “con el miedo a la degradación social” (Fernández 14). Gilmore expone que “el ver” era el instrumento que medía la realidad (197) y el que juzgaba la reputación social de la gente. Así, como expresa Fernández, “el ser se reduc[ía] al parecer” (11); mientras se mantuviera una imagen aceptable, que el individuo poseyera ciertas características y que realizara cierto comportamiento, se podría mantener su buena reputación. Y el criterio que medía la reputación social de las personas se lo asignaba el público dentro de esta sociedad (Crook 599). La interacción social se definía por una competencia entre todos para destacarse sobre los demás (Moxnes 20). A la vez, todos tenían que estar atentos para defender su propio honor y honra y los de su familia, ya que en el antiguo Mediterráneo, la sociedad no era individualista y no había una clara división entre la identidad personal y la familiar (20-21). Según la época que se considerara, era imperiosa la venganza privada (por ejemplo, para los hidalgos, tras el desafío)¹¹ o la intervención judicial para recuperar la fama (Serra Ruiz 47). Igualmente, se justificaba que tales acciones (muchas veces violentas) se realizaran y los castigos que los jueces dictaban se ejecutaran, para mantener y restaurar la buena reputación de las personas (Torrez Fontes 5). Asimismo, es fundamental notar que en la Edad Media, además de ser visual, la cultura era también oral (Solórzno Telechea 315) y la publicidad de cualquier acto que no concordara con lo aceptable o el chisme entre el público podría destruir la fama de un individuo. Así, la opinión social de la gente podía tener

¹¹ *Las Siete Partidas* explican: “Deshonra o malicia o daño haciendo un hidalgo a otro, puédele desafiar por ello en esta manera, diciendo así: <<Os acuso y desafío por tal deshonra o calumnia o daño que hicisteis a mí o a fulano, mi pariente, por lo que tengo derecho de desafiaros>>. Pues también pude desafiar un hombre a otro por la deshonra o malicia o daño que recibiese su pariente, como por la que hubiese él mismo recibido” (“Partida Séptima”, Título 11, Ley 2, p. 187).

repercusiones negativas cuando se perdía la fama; no se podía desempeñar cargos públicos, testar/ser testigo,¹² (316-18), desheredar sus bienes,¹³ acusar a alguien de un delito,¹⁴ etc.

Ahora bien, ¿cómo se determinaba el honor y la honra, o la falta de ellos para cada persona? Entre las varias opiniones sobre tal concepto,¹⁵ Moxnes mantiene que el honor se manifiesta de dos formas:

One's basic honor level, usually termed *ascribed* honor, is inherited from the family at birth. Each child takes on the general status that the family possesses in the eyes of the larger group, and therefore ascribed honor comes directly from family membership. It is not based on something the individual has done.

By contrast, honor conferred on the basis of virtuous deeds is called *acquired* honor. By its very nature acquired honor may be either gained or lost in the perpetual struggle for public recognition. (20)

En cuanto al primer tipo de honor, Crook añade la etnicidad, el género y la riqueza como características que también pertenecen a este tipo (593). Es más, las virtudes caben dentro de él también porque según la monarquía castellana y la Iglesia, había ciertas virtudes que se debían poseer, como: la cordura, la fortaleza, la medida, la justicia,¹⁶ la lealtad, la honestidad, la castidad

¹² Según *Las Siete Partidas*: “Todo hombre de buena fama y a quien no fuere prohibido por las leyes de este libro nuestro, puede ser testigo en juicio por otro, y fuera de juicio; y aquellos a quienes les es prohibido son estos: hombre que es conocidamente de mala fama, y este tal no puede ser testigo en ningún pleito, fuera del pleito de traición que quisiesen hacer o fuese ya hecho contra el rey o al reino, pero entonces no debe ser aceptado su testimonio, a menos de tormentarle primeramente.” (“Partida Tercera”, Título 16, Ley 8-p. 106). En cuanto a las mujeres, sólo bajo ciertas condiciones podían ser testigos (Véase las Leyes del Estilo, Ley XCVI, p. 304 y *Las Siete Partidas*-“Partida Sexta”, Título 1, Ley 9, p. 156).

¹³ En *Las Siete Partidas* se encuentra: “Todo hombre que puede hacer testamento tiene poder de desheredar a otro sus bienes” (“Partida Sexta”, Título 7, Ley 2, p. 163).

¹⁴ *Las Siete Partidas* dicen: “Y aquellos que no pueden acusar son estos: la mujer y el niño que es menor de catorce años [...]. Otrosí decimos que no puede acusar a otro aquel que es dado por de mala fama, ni aquel a quien fuese probado que dijera falso testimonio [...]” (“Partida Séptima”, Título 1, Ley 2, p. 171).

¹⁵ Los conceptos del honor y la honra en general y cómo se adquiría o se perdía eran muy complejos y para el objetivo de este trabajo, utilizaré las definiciones de Moxnes. Para más información sobre dichos conceptos, véase, por ejemplo, Osiek, Pardo Skoug, Torrez Fontes, Serra Ruiz y Fernández.

¹⁶ Según *Las Siete Partidas*: “Bondades son llamadas las buenas costumbres que los hombres tienen naturalmente en sí, a las que llaman en latín virtudes; y entre todas son cuatro las mayores; así como cordura y fortaleza y medida y justicia. Y comoquiera que todo hombre tenga voluntad de ser bueno debe esforzarse por tenerlas, tanto los oradores

(mayoritariamente por parte de las mujeres), etc. Además, aunque Moxnes no indica que se puede quitar este honor atribuido (“ascribed honor”), opino que también es posible perderlo. Por ejemplo, en el *Poema de Mio Cid*, escrito alrededor del año 1200 y que es probablemente el poema épico más prestigioso de España, el protagonista Rodrigo Díaz de Vivar pierde su honor atribuido. Nació en la nobleza como infanzón, y por lo tanto, gozaba del honor correspondiente de su posición en la escala social. Sin embargo, se lo expulsó del reino por haber sido acusado de robarle al rey. Rodrigo no pudo salvarse aún por su estatus social y perdió su honor asignado al nacer: “ya lo vedes que el rrey le á airado, dexado ha heredades e casas e palacios” (v. 114-15, p. 28).

Cabe destacar que el criterio para el honor y la honra de los hombres y de las mujeres no era igual (Crook 604) y además, había una separación por los sexos donde los hombres pertenecían a la esfera pública donde mantenían la posición pública dominante y las mujeres se quedaban en el ámbito doméstico, en la casa o el convento¹⁷ “para no menospreciar el buen nombre con la mala fama y la deshonor” (Miranda 124). Dentro de estas esferas separadas es donde se esperaba que se realizara el comportamiento que definía y mantenía la buena reputación de cada sexo, y como consecuencia, la de la familia también.¹⁸

Es crítico recordar que el honor y la honra eran conceptos muy complejos y la atribución a sus significados es específica para cualquier sociedad, en determinadas épocas. Al mismo tiempo, varios grupos y clases sociales podían haber tenido su propia definición y sistema que se

que dijimos, como los otros que han de gobernar las tierras por sus labores y por sus trabajos [...]” (“Partida Segunda”, Título 21, Ley 4, p. 80).

¹⁷ Crook nos recuerda que hubo algunas mujeres que cruzaron al ámbito público y que “social laws and social practices do not always correlate” (609). Sin embargo, me refiero a los caminos más comunes para las mujeres durante esa época.

¹⁸ Se analizará el comportamiento que se esperaba de los hombres y las mujeres cuando se explique el código de castidad-honor.

aplicaba en el momento de juzgar la reputación social de los individuos. Igualmente, la visión que se ha dado de las sociedades/culturas de honor y honra parece simplificada, pero todo lo concerniente al honor, la honra y el comportamiento de la gente era parte de un sistema complejo dentro de la sociedad (Osiek 323).¹⁹ Es decir, no eran “a rigid set of rules about male and female nature or about how men and women should behave, but a framework for discourse and negotiation, worked out in the dynamic context of social life” (328). Así, la descripción que se ha expuesto sobre el honor y la honra se centra simplemente en *un* elemento esencial de la cultura mediterránea del pasado. Por lo tanto, no se puede suponer que este código (ni el de castidad-honor) fuera igual para todas las sociedades mediterráneas ni para todas las clases sociales dentro de ellas, y además, los conceptos del honor y la honra evolucionaron con el tiempo. No obstante, varios investigadores han identificado esos rasgos específicamente en la sociedad castellana y además se los puede apreciar en los documentos judiciales originados en Castilla durante el siglo XIII. De esta manera, se puede aplicar dicha explicación sobre el honor y la honra para el objetivo de este trabajo.

Un obstáculo que se encuentra en cuanto a los conceptos del honor, la honra y la reputación social es el de asimilar todos los vocablos y conceptos relacionados con ellos. No pretendo dar respuestas definitivas, sino profundizar en el tema un poco más.

La palabra *fama* (que usaré de ahora en adelante para referirme a la buena reputación social de la gente) procedía de la tradición legal romana (la cual tuvo un efecto muy profundo en el sistema judicial de Castilla) (Solórzno Telechea 315). Concretamente, *fama* viene de una forma sufijada de la palabra *bhâ* que denota *hablar*, con énfasis en *hablar en público* (315). Lo contrario de *fama* es *infamia*, que suponía la pérdida de la buena reputación social y el honor y la

¹⁹ Osiek menciona otros factores que formaban parte de estas sociedades, como “kinship, social hierarchy, economic control and effective social networking” (323).

honra (318). Según Pitt-River, esta preocupación por la fama alcanzaba todas las clases sociales en las sociedades de honor y honra (Solórzno Telechea 321). Los vocablos derivados de *fama*²⁰ como *infamia*, *infamar*, *desfamamiento*, *encamamiento* y además los usos compuestos como *mala/buena fama*, *fama pública*, etc., se manifestaron siempre en todo lo relacionado con la legislación judicial (Solórzno Telechea 314) y en la literatura de Castilla. Sin embargo, a la vez, se encuentran; *afrenta/afrentar*, *injuria/injuriar/injuriado(a)*, *honor/deshonor*, *honra/honrar*, *deshonra/deshonrar/deshonrado(a)*, etc. Todos estos términos tenían que ver con la reputación social de las personas pero son conceptos muy complejos, no hay un acuerdo entre los investigadores de los significados de dichas palabras, y muchos no dan una definición con un argumento convincente. Intentar averiguar el significado de todos estos vocablos y conceptos en la Castilla del siglo XIII requeriría más investigación y no queda dentro de mi propósito. Lo que sí me parece importante es explicar la lógica que utilizaré para designar los significados de las palabras *honor* y *honra*, vinculadas a la reputación social, para poder entender mejor la cultura de honor y honra del siglo XIII en Castilla y los vocablos que emplearé.

En el contenido de muchos documentos del siglo XIII se utilizaban las palabras *honor* y *honra*, sin una diferenciación clara de sus significados. Las definiciones que se dan de ambos sustantivos hoy en día en el Diccionario de la R.A.E. son las siguientes:

Tabla 1

<i>El honor</i>	<i>La honra</i>
(Del lat. <i>honor</i> , -ōris).	(De <i>honrar</i>).
1. m. Cualidad moral que lleva al cumplimiento de los propios deberes respecto del prójimo y de uno mismo.	1. f. Estima y respeto de la dignidad propia.

²⁰ Según *Las Siete Partidas*, se definen *la fama*, *el infamamiento* y *la infamia* así: “Fama es buen estado del hombre que vive derechamente según ley y buenas costumbres, no teniendo en sí mancilla ni maldad. E infamamiento tanto quiere decir como porfazamiento que es hecho contra la fama del hombre, y que dicen en latín infamia” (“Partida Séptima”, Título 6, Ley 1, p. 179. Y en cuanto a los *infamados*, dicen: “Infamados son algunos hombres por otros yerros que hacen que no son tan grandes como los de las traiciones y de las alevosías” (“Partida Séptima”, Título 6, p. 179).

<p>2. m. Gloria o buena reputación que sigue a la virtud, al mérito o a las acciones heroicas, la cual trasciende a las familias, personas y acciones mismas de quien se la granjea.</p> <p>3. m. Honestidad y recato en las mujeres, y buena opinión que se granjean con estas virtudes.</p> <p>4. m. Obsequio, aplauso o agasajo que se tributa a alguien.</p>	<p>2. f. Buena opinión y fama, adquirida por la virtud y el mérito.</p> <p>3. f. Demostración de aprecio que se hace de alguien por su virtud y mérito.</p> <p>4. f. Pudor, honestidad y recato de las mujeres.</p>
--	---

Las dos definiciones son similares ya que el concepto de lo moral/lo virtuoso está presente en los dos vocablos. En ambos, se habla de la mujer, su recato, honestidad y de su buena reputación en general. En mi opinión, no hay una obvia distinción entre los dos vocablos, sin embargo, hay dos entradas para las dos palabras y, como ya se había dicho, se utilizaron las dos en muchos textos del siglo XIII en Castilla, así que parece que no son sinónimas. Es más, dado que no hay dos palabras para el concepto del ‘honor’ en inglés, Moxnes no consideró o desconocía que había estas dos palabras en español o simplemente utilizó esa única palabra disponible en inglés para describir sus definiciones de los dos tipos de honor. De todos modos, puede que las dos palabras en español correspondan a las dos definiciones de Moxnes, y por lo tanto, nos enfrentamos ante la dificultad de poder discernir ¿qué vocablo (*honor* o *honra*) corresponde con cada tipo de honor?

Un posible método para entender sus significados es enfocarse en el hecho de que la palabra *honra* venga de un verbo transitivo (*honrar*, el cual se originó del verbo *honorāre* en latín), por lo tanto, se podría considerar que se ganaba o se perdía *la honra* tras la realización de determinadas acciones; es decir no era un tipo de honor estático. Siguiendo esta lógica, ciertas acciones podrían provocar la deshonra también. Parece que la explicación de *deshonra* en *Las*

Siete Partidas,²¹ un cuerpo de leyes otorgado por Alfonso X el Sabio en el siglo XIII, confirma esta hipótesis:

Iniuria en latín quiere decir en romance como deshonra que es hecha o dicha o otro a tuerto o a desprecio de él. Y como quiera que muchas maneras hay de deshonra, pero todas descienden de dos raíces: la primera es de palabra, la segunda, es de hecho. Y de palabra es así como si un hombre denotase a otro o le diese voces ante muchos, haciendo escarnio de él o poniéndole algún nombre malo, o diciendo en pos de él palabras tales por la que se tuviese el otro por deshonrado. Eso mismo decimos que sería si hiciese esto hacer a otros así como a los rapaces o a otros cualesquiera. La otra manera es cuando dijese mal de él ante muchos, razonándolo mal o infamándolo de algún yerro o denostándolo. Eso mismo sería si dijese algún mal de él a su señor con intención de hacerle tuerto o deshonra, o por hacerle perder su merced. (“Partida Séptima”, Título 9, Ley 1, p. 184-85)

Las dos ocasiones citadas aquí que producen la deshonra son el acto de hablar (chismear de una persona) y una acción en sí. Otros ejemplos incluyen: ser traicionado(a)/traicionar,²² lastimar el cuerpo de alguien, serle infiel al esposo, llamar a la esposa de otra persona ‘puta’,²³ etc.²⁴ Lo

²¹ Véase la nota a pie de página #8 para más información sobre *Las Siete Partidas*.

²² Se encuentra en *Las Siete Partidas*: “Traición es una de los mayores yerros y denuestos en que los hombres pueden caer [...]. Otrosí en aquella misma manera hace la traición en la fama del hombre; ella la daña y la corrompe de manera que nunca se puede enderezar; y condúcelo a gran alejamiento y extrañamiento de aquello que conocen derecho y verdad, y ennegrece y mancilla la fama de los que de aquel linaje descienden, aunque no tengan en ello culpa, de manera que siempre quedan infamados por ello” (“Partida Séptima”, Título 2, p. 173).

²³ Según *Las Leyes de Estilo*: “Qualquier, que es en el título de los Denuestos, é de las deshonras alli. O dice á mujer de su marido, puta, desdígalo ante el Alcalde al plazo que le pusieren: é si no quisieren desdecir, é si fuere hijo-dalgo denuestado, demandele que peche quinientos sueltos, é debejelos pechar. E si fuere otro hombre que no sea hijo-dalgo, peche por la deshonra que le dixo, qual fuere la persona, y el denuesto, y el lugar de gelo dixo: e la quantia sea en que debe ser penado, de quinientos sueldos ayuso, á vista del Alcalde” (Ley CXXXI, p. 308). Estas leyes del siglo XIII no eran verdaderas disposiciones legales hechas en las Cortes del Reino, sin embargo, “no tardaron en adquirir una importancia tal que se vieron citadas durante muchos siglos ante los tribunales [...]” (288).

²⁴ *Las Siete Partidas* dicen: “Entre las deshonras que los hombres reciben unos de otros hay muy gran diferencia, pues tales hay de ellas a las que dicen en latín atroces que quiere tanto decir en romance como deshonras crueles y graves, y otras hay que son leves. Y las que son graves pueden ser conocidas en cuatro maneras: la primera es cuando la deshonra es mala y fuerte en sí por razón del hecho tan solamente, así como cuando aquel que recibió la deshonra, es herido con un cuchillo o con otra arma de cualquier manera que de la herida salga sangre o quede lisiado de algún miembro; o se es apaleado o herido con la mano o con el pie en su cuerpo de manera deshonra. La segunda manera por la que puede ser conocida la deshonra por grave, es por razón del lugar del cuerpo, así como si lo hiriesen en el ojo o en la cara, o por razón del lugar donde es hecha la deshonra, así como cuando alguno deshonra de palabra o de hecho a otro antes el rey o ante alguno de aquellos que tienen poder de juzgar por él o en el concejo o en iglesia o en otro lugar públicamente ante muchos. La tercera manera es por razón de la persona que recibe la deshonra, así como si el padre recibe deshonra de su hijo, o el abuelo de su nieto, o el señor de su vasallo o de su

dicho corresponde con la teoría de Moxnes sobre el segundo tipo de honor, el honor adquirido (“acquired honor”), así que parece que las palabras *honra/honrar/deshonrar* aluden a *la honra* que la gente gana (o pierde) tras acciones o los resultados de ellas.

Por otra parte, el vocablo *honor* procede de un sustantivo en latín (*honor, -ōris*), por eso opino que es un honor más estático, como el primero descrito por Moxnes, el honor atribuido. Por lo tanto, yo opino que la palabra *honor* se refiere al honor que se atribuye en el momento de nacer junto con las cualidades y virtudes que había que poseer, las cuales eran determinadas por la monarquía castellana y la Iglesia.

rapaz o de aquel que libertó o crío, o el juez de alguno de aquellos que él tiene poder de apremiar porque son de su jurisdicción. La cuarta es por cantigas o por rima o por famoso libelo que alguien hace por deshonra del otro. Y todas las deshonras que los hombres hacen unos a otros de hecho o de palabra, que no son tan graves por razón de hecho tan solamente como antes dijimos, o por razón del lugar o por razón de aquellos que las reciben, son contadas por livianas” (“Partida Séptima”, Título 9, Ley 20, p. 185).

EL CÓDIGO DE CASTIDAD-HONOR

En la Edad Media se observa la continuación de la fijación, por la sociedad patriarcal, de distintos modos de comportamiento y actuación para los hombres y las mujeres, y el código de castidad-honor se basaba en este concepto. Muchas ideas sobre la sexualidad del universo femenino culminaron en el siglo XIII y el temor masculino hacia la mujer se intensificó profundamente (Cabanés Jiménez, “La sexualidad” 19) y es dentro de este siglo que Shiba coloca la solidificación de este código (128). Unos de los papeles principales que se esperaba de los hombres era el de sostener económicamente a la familia, poseer el dominio y el control, (Pardo Skoug 10) y guardar y mantener la castidad/fidelidad de las mujeres bajo su control. Por otro lado, a las mujeres se las educaba para casarse y reproducirse y debían poseer ciertas virtudes como el silencio, la obediencia, la piedad y la castidad, entre otras. Si las mujeres no realizaban estos papeles impuestos y/o no guardaban dichas virtudes, transgredían lo establecido, y por lo tanto, esto traía unas consecuencias negativas para ellas y su familia. Por ejemplo, *Las Siete Partidas* castigaban duramente a la adúltera y a su amante:

Acusado siendo algún hombre que había hecho adulterio [el amante de la mujer casada], si le fuere probado que lo hizo, debe morir por ello, mas la mujer que hiciese el adulterio, aunque le fuese probado en juicio, debe ser castigada y herida públicamente con azotes y puesta y encerrada después de algún monasterio de dueñas; y además de esto debe perder la dota y las arras²⁵ que le fueron dadas por razón del casamiento y deben ser del marido. Pero si el marido la quisiese perdonar después de esto, puédelo hacer hasta dos años. Y si por ventura no la quisiese perdonar, o se muriese él antes de los dos años, entonces debe ella recibir el hábito del monasterio y servir en él a Dios para siempre como las otras monjas. (“Partida Séptima”, Título 17, Ley 15, p. 196-97)

²⁵ *Las Siete Partidas* explican las definiciones de la dote y las arras: “El algo que da la mujer al marido por razón de casamiento es llamado dote; y es como manera de donación hecha con entendimiento de mantenerse y ayudar el matrimonio con ella. Y según dicen los sabios antiguos es como propio patrimonio de la mujer y lo que el varón da a la mujer por razón de casamiento es llamado en latín donatio propter nuptias, que quiere tanto decir como donación que da el varón a la mujer por razón que casa con ella: y tal donación como esta dicen en España propiamente arras” (“Partida Cuarta”, Título 11, Ley 1, p. 124).

Es interesante notar que en el Fuero Juzgo,²⁶ otro cuerpo de leyes promulgado anteriormente a *Las Siete Partidas* en 1241 en Castilla (Mendoza Garrido 164), o se permitía la matanza tanto del amante como de la adúltera también, o simplemente se les ponía en manos del marido o del padre para que hicieran con ellos lo que quisieran: “Si el marido ó el esposo mata la mujer hy el adulterador, non pecha nada por el omecillo” (Libro III, IV Titol, Ley IV, p. 36). Y luego se declara:

Si el padre mata la fiia que faze adulterio en su casa del padre, non aya ninguna colonna ni ninguna pena. Mas si la non quisiere matar, faga della lo que quisiere é del adulterador, é sean en su poder. E si los hermanos ó los tíos la fallaren en adulterio, depues de la muerte de su padre, áyanla en poder á ella y al adulterador, é fagan dellos lo que quisieren. (Libro III, IV Titol, Ley V, p. 36)

En la elaboración de la creación del papel femenino por parte de los hombres, no se permitía la participación de las mujeres en este proceso ni la modificación de la situación establecida (Segura Graíño, “Una reflexión” 1491). Las autoridades más influyentes en Castilla durante la Edad Media, la monarquía y la Iglesia, estaban encabezadas por hombres y bajo estas dos instituciones se elaboraban las leyes, se estipulaban los papeles de comportamiento, se interpretaba la doctrina cristiana, y se establecían las normas según su propia conveniencia (1492). Para garantizar el cumplimiento del rol femenino para las mujeres, los hombres las sometieron al control masculino (Del Val Valdivieso 162) y la consagración y consolidación de esta separación de sexos creó “una frontera muy estable e imposible de transgredir” (Segura Graíño, “Una reflexión” 1492).

Parece que el código de castidad-honor se formó de los conceptos del honor y la honra, por la preocupación de la perpetuación del linaje y “la transmisión hereditaria de los bienes

²⁶ El Fuero Juzgo, probablemente traducido por Fernando III de Castilla en 1241 (Montero Cartelle, “Transgresiones” 156), se originó del cuerpo de leyes *Liber Iudiciorum* (o *Lex Visigothorum*) del siglo VII con varias influencias clásicas, germanas y cristianas (Mendoza Garrido 164-66), entre otras. Aunque no hay seguridad de la aplicación práctica del este código, sirvió como “el punto de partida del codificación penal castellana” (Mendoza Garrido 164). Para más información sobre él, véase Mendoza Garrido y Strong.

patrimoniales” (Del Val Valdivieso 162), y se debe también a influencias eclesiásticas. La mayoría del honor y la honra de las mujeres se basaban en su pureza sexual, así que se esperaba que se mantuvieran vírgenes antes de casarse y que fueran fieles a sus esposos una vez casadas.²⁷ Sin embargo, si se sabía que una mujer soltera no era virgen, era probablemente difícil casarla y “la soltería suponía un fracaso que la sociedad no perdonaba” (Gómez Sánchez-Romate 8). Además, una vez que una mujer estuviera casada, si no se cumplía este código y se cometía adulterio, por ejemplo, esto deshonraba²⁸ no sólo a la mujer, sino también a su esposo y a su familia.²⁹ *Las Siete Partidas* afirman claramente este hecho:

[...] del adulterio que hiciese su mujer [la esposa del varón] con otro, queda el marido deshonrado [y el resto de la familia] recibiendo la mujer a otro en su lecho, y además porque el adulterio que hiciese ella puede venir al marido muy gran daño, pues si se empañase de aquel con quien hizo el adulterio, vendría un hijo extraño, heredero en uno con sus hijos [...]. (“Partida Séptima”, Título 17, Ley 1, p. 195)

Es más, la falta de control de la vida sexual de las mujeres amenazaba la virilidad del hombre frente a la sociedad, lo cual desafiaba su estatus como hombre. Por lo tanto, se utilizaba el bochorno como una herramienta para asegurar la conformidad femenina, ya que no cumplir con este código provocaba el bochorno para la mujer y la única manera para no quedar desdeñada era seguir las reglas y cumplir con los roles establecidos. A la vez, se limitaba el acceso a las mujeres, y específicamente a sus cuerpos, por dos razones: la primera era para minimizar el contacto corporal con otros hombres para “salvaguardar la paternidad legítima” (López Beltrán 1-2) porque si otros hombres tenían acceso a su cuerpo, el resultado podía ser un hijo ilegítimo.

²⁷ Me refiero sólo a las mujeres que estaban destinadas a casarse. Otro camino que se aceptaba que siguieran era el de entrar en el convento, aunque también, obviamente se esperaba la castidad y la virginidad para estas mujeres.

²⁸ Según *Las Siete Partidas*, “Uno de los mayores yerros que los hombres [los seres humanos] pueden hacer es adulterio, de lo que no se les levanta tan solamente daño, mas aun deshonra” (“Partida Séptima”, Título 17, p. 195).

²⁹ Hay varias sociedades en las que se aprecian formas similares a las de este código, como en algunas áreas mediterráneas, en las comunidades de campesinos en Latinoamérica, en India, China, etc. (Ortner 19).

La segunda razón radica en la desconfianza en general de la mujer; se las encerraba para que ellas mismas no buscaran relaciones sexuales, dada la creencia de que tenían un apetito sexual insaciable. Por dichas razones, las estructuras patriarcales justificaban cualquier acto para controlarlas.

Sin embargo, a los hombres no se les imponía este mismo código porque la falta de castidad e infidelidad de éstos no provocaba deshonor ni para ellos ni para sus familias. Según la ley civil castellana, se permitían relaciones sexuales fuera del matrimonio por parte del varón, y es más, su esposa no podía acusarlo de haber cometido adulterio, pero él sí:

[...] del adulterio que hace el varón contra otra mujer no nace daño ni deshonor a la suya [...]. Y por ellos dijeron los sabios antiguos que aunque un hombre que es casado yaciese con otra mujer y aunque ella hubiese marido, que no le puede acusar su mujer ante el juez seglar por tal razón [...]. Y por ello, pues que los daños y deshonras no son iguales, conveniente cosa es que el marido tenga esta mejoría, que pueda acusar a su mujer de adulterio si lo hiciere, y ella no a él, y esto fue establecido por las leyes antiguas, aunque según la santa iglesia no sería así. (“Partida Séptima”, Título 17, Ley 1, p. 195)

Muchas percepciones sobre la sexualidad femenina se iban formulando en los siglos XI y XII, y como ya se había dicho, culminaron significativamente en el siglo XIII cuando se dio un incremento del temor masculino frente a las mujeres (Cabanes Jiménez, “La sexualidad” 19). Hubo muchos cambios en el ámbito religioso desde finales del siglo XII hasta el siglo XIII que transformaron “la consideración ideológica” de las mujeres (Del Val Valdivieso 167). Los hombres consideraban que las mujeres eran seres misteriosos y peligrosos (Cabanes Jiménez, “La sexualidad” 19). Así, las representaciones bastante negativas que tenemos de las mujeres (sobre su sexualidad, su comportamiento, sus tendencias, y más) reflejan más bien los temores y las obsesiones de los hombres en aquella época, quizás por falta de conocimiento “de la naturaleza y psicología femenina” y la culpa que se les dio a las mujeres del Pecado Original (Cabanes Jiménez, “El deseo” 6). A la vez, podía haber sido por razones egoístas que los

hombres sólo fomentaban el requisito de la castidad de la mujer y su fidelidad pero que se permitían las relaciones sexuales para ellos mismos. Porque las mujeres eran tan vigiladas y no tenían el control de sus propios cuerpos, ni de su sexualidad, no era posible probar que las acusaciones de los hombres no tenían razón.

Ahora bien, tal descripción del código de castidad-honor ha sido general y no se ha considerado si este código y preocupación por el honor y la honra preocupaba a todas las clases sociales. Como ya se ha mencionado, la buena reputación social en general era algo que les preocupaban a todas las clases sociales en Castilla, al menos durante los siglos que nos interesan (siglos XII y XIII). Serra Ruiz considera que dentro del siglo XIII, tanto los hidalgos, los ciudadanos como los campesinos se preocupaban por el honor y la honra sexual (49). Sin embargo, no está claro si esta preocupación afectaba a todas las clases sociales por igual, ni con la misma profundidad.

Se podría considerar que se aplicaba el código de castidad-honor más para la nobleza (y para la clase media porque siempre aspiraba a avanzar a la clase alta) porque, según Córdoba de la Llave, cuyo estudio se enfocó en los siglos XIV y XV, las mujeres no tenían que trabajar para su seguridad financiera y eran confinadas en la casa bajo la vigilancia de los familiares para cuidar mejor su castidad (161). En cambio, las campesinas se quedaban como “dueñas únicas” en las casas (161), mientras sus esposos trabajaban, y ellas tenían que contribuir financieramente o al menos hacer el trabajo doméstico, para la supervivencia de la familia. Con tal razonamiento, no era posible tanta vigilancia de su pureza sexual.

De manera similar, Poska, cuyo estudio se ocupa de los primeros años de la España moderna, defiende que la clase social era un componente principal para la insistencia de la castidad de la mujer y que era más prominente en la nobleza, los artesanos urbanos y los

mercaderes ya que les influían los manuales de conducta y las obras de teatro (145). Para las clases sociales más bajas, el aislamiento de las mujeres no era práctico por razones económicas y el sexo fuera del matrimonio era lo común (141). A la vez, se podía seguir la lógica de Schlegel que propone que es posible que hubiera más interés en la virginidad de las mujeres antes de casarse y la fidelidad después cuando se trataba del intercambio de propiedades en las negociaciones conyugales (Osiek 329).

Sin embargo, también es posible que tal preocupación para la castidad de las mujeres fuera más bien una imagen que las clases sociales altas (y medias) querían presentar y que, en realidad, no se practicara tanto. También es verosímil que muchas mujeres no mantuvieran su castidad sino que lograran esconder sus relaciones amorosas. Además, Schlegel señala que las familias gobernaban la sexualidad de la mujer para “make the best marriage alliances especially when status concerns are at stake in marriage transactions” (Osiek 329). Por lo tanto, esta preocupación por la pureza sexual de la mujer podía haber afectado no sólo a las clases altas y medias sino también a la clase baja, por su deseo de subir de escala social. Fuera como fuese, se ve una mentalidad bastante visible sobre la preocupación y el control de la vida sexual de la mujer, promovida por la sociedad de honor y honra y la Iglesia, y que esto afectaba a todas las capas sociales, aunque no de la misma manera o no con tanto vigor para todas.

LA IGLESIA CONTRA LA MUJER

Durante la Edad Media, la Iglesia católica tenía tanta potestad que se encontraba su autoridad y dominio en todos los ámbitos de la vida, y por lo tanto, su visión monopolizó el pensamiento de la gente. La Iglesia luchó fuertemente para mantener su posición en cuanto a los asuntos que tenían que ver con la sexualidad, el matrimonio, el adulterio, etc., y lo logró. De hecho, era la Iglesia la que controlaba casi exclusivamente la sexualidad y sus manifestaciones físicas (Montero Cartelle, “La sexualidad” 48). Los Evangelios mencionaron muy poco sobre el tema del sexo, lo cual parece implicar que a Jesucristo no le preocupaba tanto como otros temas como la riqueza y la posesión diabólica (aunque parece que si estaba en contra del adulterio) (Brundage 76). Sin embargo, con el correr del tiempo, la visión eclesiástica de la sexualidad cambió hasta llegar a ser a veces completamente opuesta a las enseñanzas judías tradicionales (77). Con el paso de tiempo, los poderes eclesiásticos consiguieron imponer sus ideas en cuanto a dichos conceptos y difundirlos por varios medios, como los manuales de moral, las penitenciales, varias compilaciones canónicas y los decretales.³⁰ Entre finales del siglo XI hasta el siglo XIII, se dieron muchos cambios profundos que afectaron a las mujeres, y en este estudio se enfocará sólo en las destinadas a casarse. Los cuatro sucesos que se considerarán durante dichos siglos son; la consolidación de textos canónicos judiciales, la solidificación del dominio eclesiástico sobre asuntos sexuales y matrimoniales, la sacramentalización del matrimonio y el apogeo del culto mariano. Con ellos, la Iglesia logró reforzar el dominio sobre las mujeres al controlar su sexualidad, dentro y fuera del matrimonio, y fortalecer el código de castidad-honor.

³⁰ Los *decretales* eran “epístolas papales que decidían casos particulares y que, asimismo, enunciaban las reglas legales aplicables a otros casos de la misma índole” (Brundage 333).

Se ve la falta de igualdad entre los hombres y las mujeres desde el judaísmo y a través de la historia del cristianismo. La mujer, dentro del judaísmo era inferior al hombre y su mala estimación seguía en el Antiguo Testamento de *La Biblia* (Gómez Sánchez-Romate 1-2). Hubo un cambio revolucionario con la llegada de Jesucristo porque dignificó a la mujer, la trató como una persona y proclamó que “Todos somos hijos de Dios” (cit. en Segura Graíño, “El pecado” 212). También, San Pablo proclamó en Gálatas 3:28 que “ya no hay judío ni griego; ni esclavo; ni hombre ni mujer ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (cit. en Ramón 26). No obstante, a los dignatarios eclesiásticos se les olvidaban dichos cambios por los prejuicios que existían hacia las mujeres en la mayoría de las sociedades (Ramón 26), y esto se reflejaba en su dogma. Las mujeres fueron “relegadas a un papel secundario” y pasivo (Segura Graíño, “La sociedad” 850), según el razonamiento de que Dios creó al hombre primero (Adán) “como ser perfecto y superior” (850), y luego a Eva de la costilla de Adán. Eva, es decir la mujer, era responsable del Pecado Original porque sucumbió a Satán al comer la fruta del árbol prohibido y luego “sedujo” a Adán para que la comiera también, despertando la lujuria en el hombre. Los Padres de la Iglesia tendían disculpar la participación de Adán y echarle toda la culpa a Eva (Timmins 25). En el acto de Eva, ella abandona su rol pasivo asignado y toma uno activo e inventa el pecado (Segura Graíño, “La sociedad” 850). Se consideró el pecado de haber comido la fruta prohibida como un símbolo del pecado sexual (850) ya que se creía que los dos no habían experimentado la tentación sexual antes del pecado de Eva (Brundage 79). Por lo tanto, se relacionaba “la caída de la gracia de la humanidad con la relación sexual” (Brundage 79). Por lo tanto, debido al Pecado Original, se creía que aun cuando el fruto de la relación sexual era la reproducción, “el niño ya estaba manchado en el momento de la concepción” (Ramón 26), así que todos nacemos con el Pecado Original. El acto de Eva justificó y legitimó la estimación

negativa de las mujeres dentro del cristianismo (Segura Graño, “La sociedad” 851) y todos los medios necesarios para remediar el “problema” de la mujer.

Según Warner, desde la perspectiva de la Iglesia, la sexualidad se convirtió en un peligro muy grave que ensuciaba el alma (Ramón 26). De hecho, ninguna otra religión que existía antes del cristianismo enfatizaba la moralidad sexual tanto como el cristianismo (Thompson 478). Para la mayoría de los teólogos y autoridades de la Iglesia, el sexo era completamente impuro, pero si no se podía mantener la virginidad, el sexo dentro del matrimonio era “un mal menor”, mientras no se buscara el placer sexual (Montero Cartelle, “La sexualidad” 49). Si el mantenimiento de la virginidad para toda la vida era lo ideal, lo ideal para los que seguían otro camino y decidían casarse era el matrimonio como el de María y José, en el que no hubo relación sexual (Timmins 35). Sin embargo, eso era imposible ya que se habría quedado sin la perpetuación del especie, por lo tanto la única función del sexo era la reproducción (Montero Cartelle, “La sexualidad” 51) y sólo se permitía las relaciones sexuales entre parejas casadas durante tiempos y lugares específicos y designados por la Iglesia (Brundage 153). Debido al Pecado Original, junto con la anatomía de la mujer, según indica Brundage, se creía que las mujeres eran más susceptibles a la tentación sexual (424) y a cometer adulterio por sus necesidades sexuales insaciadas. Por lo tanto, requerían a los hombres para que las orientaran y las guiaran por el buen camino (Segura Graño, “El pecado” 220) ya que eran (supuestamente) inferiores moralmente. Es más, se suponía que la lujuria sólo afligía a las mujeres y eran peligrosas porque incitaban a los hombres a anhelar y participar en relaciones sexuales (222). Se aceptaba la idea de que “ellos tenían la necesidad de evacuar sus humores y si no lo hacían, se les ganaba la locura” (223-24), y por lo tanto, el deseo sexual del hombre no era un pecado del mismo calibre que para la mujer.

Por otro lado, se estimaba la castidad³¹ y la virginidad por su pureza y se consideraba que eran “lo más deseable para Dios” (Ramón 26) y por medio de ellas, se alcanzaba “un estado espiritualmente superior” (Brundage 88).³² Es más, la necesidad de defender la virginidad reemplazó la necesidad de defender la fe (Timmins 24). Pero que los hombres practicaran estas virtudes, como se esperaba de las mujeres, era una ilusión que no se solía realizar (Brundage 157). En el Tercer Concilio de Aquisgrán del año 862, se proclamó que era extraño e insólito que los hombres se mantuvieran vírgenes antes de casarse, y por lo general, se escapaban de los castigos por sus relaciones sexuales, mientras que a las mujeres se les afligía con castigos severos por las suyas (157). Así, se les demandaba a las mujeres una pureza superior no sólo por las razones ya mencionadas, para asegurar la legitimidad de los descendientes del marido, y no deshonrar ni a ella ni a su familia, sino también por otra razón religiosa. Brundage explica que Inocencio IV, el Papa de la Iglesia entre 1243-1254, explicó esta diferencia de la pureza esperada así: “los hombres eran como Cristo, quien primero se unió a la sinagoga y después a la Iglesia. Por tanto no había daño si un hombre “dividía su carne” entre varias mujeres. Pero las mujeres [...] eran como la Iglesia, que siempre se mantuvo virgen, al menos mentalmente, y por tanto una mujer que “dividía su carne” entre varios hombres estaba traicionando su arquetipo simbólico” (Brundage 424).

³¹ Según el Diccionario de la R.A.E., el vocablo *castidad* se define como “Virtud de quien se abstiene de todo goce carnal” y dentro del matrimonio se explica que es algo que “se guardan mutuamente los casados”.

³² La monarquía castellana promovía la castidad también. En *Las Siete Partidas* se expone: “Castidad es una virtud que ama Dios y deben amar los hombres según dijeron los sabios antiguos tan noble y tan poderosa en su bondad, que ella sola cumpla para presentar las almas de os hombres y de las mujeres castas a Dios” (“Partida Séptima”, Título 19, p. 197).

La consolidación de los textos canónicos judiciales y el fortalecimiento del dominio eclesiástico

Hubo una transformación bastante significativa a finales del primer milenio cristiano y la aparición del *Decreto de Graciano* alrededor del año 1140 (Brundage 192). Con la llegada de este año, tanto la sociedad en sí como el pensamiento eran distintos a la situación alrededor del año 1000 (192). La población en toda Europa se había incrementado mucho a mediados del siglo XII y ya se había puesto en movimiento el desarrollo de urbanización o reurbanización; las viejas ciudades seguían creciendo y se crearon nuevas que atraían a más gente (192-93). Todos estos procesos junto con otros provocaron cambios profundos en la estructura social, incluyendo el comienzo de una revolución intelectual en dichas ciudades durante el siglo XI y principios del siglo XII (193). Dentro de esta revolución se encuentra la reforma eclesiástica que se dio por varias razones, y una de ellas era para reafirmar la participación y el dominio de la Iglesia en los asuntos del gobierno y las sociedades feudales, quienes se estaban quejando del dominio de ella en dichos asuntos (194). Otras eran la necesidad de una reforma clerical por incontinenencia sacerdotal (Flory, “The Social” 62), un cuidado deficiente de la congregación de la Iglesia, el aumento de la herejía, (Flory, *Marian* xv), la administración insuficiente de los sacramentos, según Morris (Flory, “The Social” 61), y una laxitud moral en general. Además, cada vez con más frecuencia, los monarcas y los nobles se metían en los asuntos de la Iglesia, así que la Iglesia quería organizarse mejor y evitar tales intervenciones seculares (Brundage 195). De esta manera, Morris indica que a mediados del siglo XI el Papa Gregorio VII inició la reforma y los Papas Urbano II (1088-1099) e Inocencio III (1198-1216) continuaron dicha reforma con el resultado de incrementar la centralización de la Iglesia romana y reforzar el poder del papado (Flory, “The Social” 62). Por lo tanto, se veía la necesidad de reformar el derecho canónico y

además producir unas compilaciones canónicas que se pudieran consultar como cuerpos de leyes que reflejaran y expusieran dichas renovaciones (Brundage 195).³³ Estas compilaciones mostraban un rigorismo moral que advertía que el sexo llevaba por caminos pecaminosos (196). Se exponía una fuerte tendencia a limitar el sexo conyugal y castigar, lo más posible, el sexo fuera del matrimonio. Es decir parece que se volvieron aún más conservadores y hostiles en cuanto a los temas del sexo (196) porque, por ejemplo, para las adúlteras, se aceptaban otros tipos de castigos como la humillación pública y azotes (212). Un producto de tales esfuerzos de estos tribunales eclesiásticos fue la restructuración de la institución del matrimonio y la declaración del control total sobre él (196). Este nuevo modelo de matrimonio triunfó frente el laico en el que la familia tenía mucho control sobre la elección de la pareja, se permitía el divorcio y después, se podían volver a casar (203). Sin embargo, en el nuevo modelo se encontraba la insistencia en la libre elección de la pareja conyugal, la eliminación del matrimonio entre grupos de familiares relacionados, el matrimonio debía ser monógamo e indisoluble y la Iglesia tenía la jurisdicción sobre todas las actividades sexuales (196-97).

Un texto (ya mencionado) que renovó el estudio del derecho canónico y que fue “la principal aportación a la obra a la cultura canónica”, fue el escrito por el jurista Graciano³⁴ a principios del siglo XII que parece ya haber sido utilizado a mediados del año 1140 (Brundage 243). El texto se llamaba *Concordia discordantium canonum* (*Concordia de cánones discordantes*) (243), o el *Decreto*³⁵ de Graciano.³⁶ En este libro, Graciano incluyó sus propios

³³ El crecimiento tremendo de la Iglesia causó problemas que la ley canónica y la legislación papal no pudieron contener por varios siglos (Flory, “The Social” 62).

³⁴ No se sabe mucho de él pero se cree que enseñó y vivió en Bolonia y que es muy probable que fuera monje (Brundage 243).

³⁵ Según el Diccionario de la RAE, un *decreto* es una “Decisión de un gobernante o de una autoridad, o de un tribunal o juez, sobre la materia o negocio en que tengan competencia”.

análisis y conclusiones junto con varios cánones conciliares, decretales papales, penitenciales, citas de las Sagradas Escrituras, etc. (243). Tuvo mucho éxito y sirvió de texto básico para el derecho canónico y hasta por muchos siglos después, continuaba utilizándose para formar doctrinas jurídicas sistemáticas (245-46).³⁷ Aunque no todos los hombres asociados con la Iglesia estaban de acuerdo con todas sus conclusiones y había unas partes confusas, el *Decreto de Graciano* ofreció cierta claridad que no existía antes y facilitó la interpretación de las regulaciones canónicas que se habían escrito antes (246). El texto impulsó la creación de más documentos canónicos escritos por diferentes representantes de la Iglesia (270), mayormente para aclarar incertidumbres dentro del texto, contestar preguntas no contestadas en él, hacer reformas (333) y además para una mejor organización. Desde la aparición de este decreto, el derecho eclesiástico inició el camino para separarse de la teología y del derecho civil (270) y así convertirse en una ciencia jurídica eclesiástica. A finales del siglo XI y comienzos del XII, los reformistas lograron renovar la ley eclesiástica sobre toda la conducta sexual (222). A la vez, el derecho canónico se transformaba en un sistema más eficaz y refinado (224) y parece que para la segunda mitad del siglo XIII, el corpus acumulado de estos textos, su organización y su difusión aumentaron tanto que era más fácil que los curas, los obispos y los jueces papales, entre muchos otros, tuvieran acceso a muchos de estos documentos y que pudieran consultarlos para dar una respuesta autorizada eclesiástica, o por lo menos ampliamente aceptada, para los asuntos sexuales o matrimoniales que se les presentaran.

³⁶ Otros textos importantes, posteriores al de Graciano, que no se mencionarán aquí incluyen, por ejemplo: *el Breviarium extravagantium o Compilatio Prima* (de Bernardo de Pavia en 1191) (Brundage 333-34), *el Liber Extra o las Decretales de Gregorio IX* (de Raimundo de Peñafort en 1210??) (334), la *Glossa ordinaria* de Juan Teutónico (348), las tres colecciones de *Novellae* del Papa Inocencio IV en (1245, 1246 y 1253) (419), las *Novissimae* de Gregorio X (410), entre muchos. Véase Brundage para más información sobre ellos y otros textos no mencionados aquí.

³⁷ Brundage indica que es posible que Roma no adoptara este texto formalmente, pero que los jueces papales y la cancillería lo utilizaron ya muy pronto después de su aparición (245-46).

Un objetivo de Graciano en su *Decreto* era formular una “teoría coherente” sobre el matrimonio y las relaciones sexuales (Brundage 247). Sostenía que toda relación sexual fuera del matrimonio era criminal e inmoral (256). Consideraba el adulterio como la forma más grave de la fornicación, la cual se definía como cualquier actividad sexual que no fuera entre marido y mujer, y que los dos eran “graves ofensas contra la ley eclesiástica” que requerían castigos por los tribunales (256). Graciano avisaba que “el impulso sexual era un defecto” y que todos los cristianos debían mantenerse vírgenes y/o castos fuera del matrimonio (256). Añadió que las mujeres estaban aún más dispuestas que los hombres a desear y participar en los vicios sexuales (256), lo cual refleja su actitud misógina que muchos decretistas después de él compartían también (284). Por ejemplo, aunque durante los primeros siglos del cristianismo, los poderes eclesiásticos declararon que la prohibición del adulterio y el sexo fuera del matrimonio aplicaba tanto al sexo masculino como al sexo femenino, la consideración de la gravedad del pecado era diferente para el hombre y la mujer (Mendoza Garrido 158). Además, con el paso de tiempo, el adulterio llegó a ser el pecado más grave de la mujer. Encima, varias autoridades de la Iglesia, como Santo Tomás de Aquino, un teólogo y filósofo católico del siglo XIII muy influyente incluso siglos después, sostenían que había que castigar a la adúltera más severamente que al adúltero dado la posibilidad de quedarse embarazada con hijos ilegítimos (Lacarra Lanz 173).

El matrimonio como sacramento

Por otro lado, Graciano expuso que la unificación entre el hombre y la mujer era una unión espiritual ordenada por Dios y tras la consumación, es decir la relación sexual, tal unión se convertía en sacramento, impidiendo la posibilidad de la disolución del matrimonio (Brundage 248). Sin embargo, resulta que sí había unos pocos motivos que podían provocar la disolución

del matrimonio o el divorcio pero era la Iglesia la que juzgó tales casos. Por ejemplo, Graciano consideraba que eran incompletos los matrimonios no consumados así que podían deshacerse y concedía el divorcio en casos de adulterio, pero no se permitía que ninguno de la pareja se casara otra vez después (Brundage 253-54).³⁸ Aunque entre los años 600-900, se empezó a manifestar, lentamente, la idea del matrimonio como sacramento, la mayoría de las autoridades no aceptaba esta percepción dado que consideraba que el deseo sexual y la lujuria impedían el acercamiento a Dios y que el matrimonio servía simplemente para evitar pecados peores, como la fornicación, y que poseía “pocas virtudes positivas” en sí (153).³⁹ Sin embargo, no se podía abominar el matrimonio completamente “porque era doctrinalmente inaceptable” (153). A mediados del siglo XII, a pesar de las varias opiniones sobre el significado y el carácter divino del matrimonio, la Iglesia occidental y, aunque con menos exactitud, la Iglesia oriental también reconocían explícitamente el matrimonio como uno de los siete sacramentos (Dupuis 560). Se examinarán dos textos dados en las reuniones eclesiásticas del Concilio de Verona de 1184 y del II Concilio de León de 1274, las cuales exponen este hecho.

En el Concilio de Verona en 1184, el Papa Lucio (1100-1185) en su decreto “ad abolendum” amenaza a los que dudan de los sacramentos y, por lo tanto, revela la consideración del matrimonio como sacramento en aquella época:

All who, regarding the sacrament of the Body of our Lord Jesus Christ, or regarding baptism or the confession of sin, matrimony or the other ecclesiastical sacraments, do not fear to think or to teach otherwise than the most hold Roman Church teaches and observes; in general, whomsoever the same Roman Church or

³⁸ Según *Las Siete Partidas*, el adulterio, junto con la entrada en orden a la Iglesia, eran también motivos por los cuales se podía divorciarse: “se podrían separar si alguno de ellos hiciese pecado de adulterio, o entrase en orden con otorgamiento después que se hubiesen juntado carnalmente” (“Partida Cuarta”, Título 1, Ley 3, p. 118).

³⁹ Aunque hay ejemplos en *Las Siete Partidas* en los que la monarquía castellana consideraba el matrimonio como sacramento (véase la nota a pie de página #43), se reconocía que el matrimonio era para evitar la fornicación también: “Y las razones por las que el casamiento fue establecidos mayormente son dos: la una para hacer hijos y crecer el linaje de los hombres, [...] y la otra por quedarse los hombres de pecado de fornicación” (“Partida Cuarta”, Título 2, Ley 4, p. 118-19).

individual bishops through their dioceses with the advice of the clergy if it is necessary of neighboring bishops, shall judge as heretics, we bind with a bind with a like bond of perpetual anathema. (Denzinger 156)

Luego, al intentar unificar la Iglesia Occidental y la Oriental, el Papa Gregorio X convocó el II Concilio de León (del 7 de mayo al 17 de julio) en 1274, y reafirma tal testimonio del matrimonio (Dupuis 17). Frente a los Padres del Concilio en la cuarta sesión (6 de julio), una delegación del emperador bizantino, Miguel VIII, leyó una carta escrita por el emperador, la cual se suele llamar “La profesión de la fe de Miguel Palaeologus” (17). La carta consistía en la transcripción de la profesión de fe que el Papa Clemente IV había proclamado, tan temprano como el 4 de marzo de 1267 (17).⁴⁰ En la carta se afirma que hay siete sacramentos y los nombra en la segunda parte.⁴¹

The same Holy Roman Church also holds and teaches that there are seven sacraments of the Church: one is baptism, [...] another is the sacrament of confirmation [...], then penance, the Eucharist, the sacrament of order, matrimony and extreme unction which, according to the doctrine of the Blessed James, is administered to the sick [...]. As regards matrimony, she holds that neither is a man allowed to have several wives at the same time nor a woman several husbands. But, when a legitimate marriage is dissolved by the death of one of the spouses, she declares that a second and afterwards third wedding are successively licit, if no other canonical impediment goes against it for any reason. (Dupuis 20)

Aunque en varias uniones después, se habla con más claridad y más confirmación del matrimonio como sacramento⁴² y se declara oficialmente el matrimonio como uno de los siete sacramentos, parece evidente que para el siglo XIII, ya era común este pensamiento.⁴³ La

⁴⁰ Es importante notar que no se promulgó esta carta, ni hablaron de ellos los Padres del Concilio (Dupuis 17). Sin embargo, refleja la mentalidad dominante durante aquellos tiempos.

⁴¹ Dupuis señalan que se encuentra la declaración de dichos siete sacramentos también en “La profesión de la fe prescrita para los waldensianos”, aunque con menos claridad (560).

⁴² Por ejemplo, en la Sesión Veinticuatro del Concilio General de Trento de 1563 se expone la “Doctrina del sacramento del matrimonio” (Dupuis 767).

⁴³ Hay evidencia de que la monarquía castellana también compartía el mismo pensamiento eclesiástico dado a la influencia ingente que la Iglesia ejercía en cada ámbito de la vida medieval. La Ley 3 de la “Partida Cuarta” del

sacramentalización del matrimonio le autorizó a la Iglesia más control sobre él y, como consecuencia, sobre las mujeres. Era aún más difícil divorciarse, dado que ahora se consideraba un sacramento, se menospreciaba y se condenaba aún más cualquier conducta que no concordara con lo esperado, y la Iglesia aceptaba otras formas de castigo para el adulterio como la humillación pública y los azotes. Es más, se podría considerar el matrimonio en sí como “un castigo bíblico tras el primer pecado, y lleva implícita la sumisión para la mujer” (Gómez Sánchez-Recate 4).

El culto a la Virgen María

Otro fenómeno que se acumuló durante los siglos XII y XIII que “influyó en la simbología y en la imagen de la mujer de manera esencial” (Ramón 30) y sirvió para fijar el papel de género de la mujer, fue el culto a la Virgen María, que según Stevens y Soler, también se conoce como *marianismo*⁴⁴ y *mariología* (18). Este culto, con raíces muy antiguas, era una corriente dentro de la Iglesia católica que exaltaba extremadamente a la Virgen María, la Madre de Jesucristo (Stevens y Soler 18), y esta exaltación sigue hasta hoy día. Se la elevó tanto que, en cuanto a su rol en la salvación de la humanidad, casi sostenía una posición igual a la de Jesucristo (Timmins 5). Las prácticas y creencias de la Iglesia con respecto a la Virgen no se

Título 1 de *Las Siete Partidas* dice: “Provecho muy grande y muchos bienes del casamiento, y aun sin aquellos, señaladamente se levantan de él tres: fe y linaje y sacramento [...]. Y el tercer bien del sacramento es que nunca se deben separar en su vida, y pues que Dios los ayuntó, no es derecho que el hombre los separe. Y además crece el amor entre el marido y la mujer, pues que sabe que no se han de partir, y son más ciertos de sus hijos, y ámanlos, más por ello” (118). Luego en la “Primera Partida”, Título 4, Ley 4, se dice: “Todo cristiano para conocer a Dios y ganar su amor debe tener en sí dos cosas: la una, la fe católica, que debe crecer según en estas leyes antes fue dicho, la otra, los sacramentos de la santa iglesia, que debe recibir [...] y los otros dos son de voluntad: casamiento y orden” (18).

⁴⁴ Stevens y Soler indican que *el marianismo* también puede referirse al “culto a la superioridad espiritual femenina [...] [que] enseña que las mujeres son semidivinas, moralmente superiores y espiritualmente más fuertes que los hombres” (17). Sin embargo, la otra referencia al vocablo, el culto a la Virgen, es la que se utiliza aquí.

heredaron durante la época de Jesucristo y sus apóstoles (Thompson 475), sino que hubo etapas de desarrollo desde el Concilio de Nicea a era Nicena hasta el Concilio Vaticano de 1870 (475).⁴⁵ Fue en el siglo XIII cuando el culto mariano adquirió su apogeo, principalmente gracias a San Bernardo de Claraval (1090-1153) (Magrigal 195), quien extendió esta devoción por toda Europa occidental al escribir 86 sermones sobre el *Cantar de los Cantares* y al ayudar a establecer varias abadías dedicadas a ella en Europa (Ramón 27). Flory atribuye la fama del marianismo durante esa época primordialmente a dos razones. Indica que la primera se debe a la respuesta eclesiástica a tradiciones profundamente arraigadas que luego se fortalecieron por tanta predicación mariana (*Marian* 12). Es decir, aunque la Palabra de Dios no apoya la adoración de María (Thompson, 478), tal devoción minaba la autoridad y ortodoxia de la Iglesia (Flory, “The Social” 62) y la Iglesia reservaba tal veneración sólo para Dios y su Hijo, las autoridades eclesiásticas no podían contener este movimiento y llegó a aceptarse debido a la fuerte tradición de la glorificación a la Virgen, la cual ya había ido ganando fuerza desde hacía mucho tiempo. Además, muchas personas relacionadas con la Iglesia que antes no apoyaban este movimiento, luego se declararon partidarios y expositores de las creencias de él (Thompson 480). Así, como se verá más adelante con el marianismo, la Iglesia se aprovechó de la situación para usar a María como el paradigma ideal que la gente, fundamentalmente las mujeres, debían emular. Con el paso del tiempo, estas creencias y estimación de la Virgen se convirtieron en dogma oficial de la Iglesia⁴⁶ (aunque la Iglesia seguía intentando no promover tal devoción extrema a la Virgen y

⁴⁵ Por ejemplo, en el Concilio de Nicea del año 325, para combatir y escapar del pecado de Eva, se incitó a las mujeres a que siguieran su modelo de (Ramón, 26). Desde entonces, aparecieron muchos tratados religiosos insistiendo en el mantenimiento de la virginidad por parte de las mujeres (26). Los seis concilios subsiguientes después hasta el siglo VII promovieron considerablemente el culto mariano (Magrigal 195).

⁴⁶ Algunos ejemplos incluyen: en el Concilio de Nicea del año 325, se declaró que Cristo nació de una virgen (la Virgen María) (Timmins 23), en el Segundo Concilio de Constantinopla del año 381, se proclamó la virginidad perpetua de María y se convirtió en dogma en el año 649 (23). Según Fogelman, el 8 de diciembre de 1854 la

que se alabaran a Jesucristo y a Dios, principalmente).⁴⁷ La otra razón que Flory cita como motivo para la popularidad del culto es que fue una reacción contra la austera ortodoxia reformista (“The Social” 64) de aquella época, ya que el florecimiento del marianismo se manifestó durante la reforma eclesiástica ya mencionada. La Virgen proveía esperanza y servía como un refugio espiritual, tanto para los ricos como para los pobres,⁴⁸ y “was uniquely able to plead for sinners in times of orthodox stringency and also to work on their behalf within the frame of orthodoxy in times of heretical abuse and direct challenges to the Church’s authority” (Flory, *Marian* xix).

La alabanza a la Virgen se expresó por medio de distintas vías como la poesía recitada, el canto, el cuento, el teatro, etc., que exaltaban sus milagros extravagantes (Flory, “The Social” 64). No obstante, el argumento de esos medios de expresión tenía rasgos previsibles: se trataba de seres humanos reales, débiles y pecaminosos, en situaciones desesperantes que al final, solían morir (64). El pecador reza directamente a la Virgen (Flory, *Marian* 73) y en su momento más difícil (sea en este mundo o en el otro), la Virgen interviene (por la gran fe y dedicación del pecador) y sirve como mediadora entre él y Jesucristo, muchas veces contra los deseos de Jesucristo, para salvar milagrosamente al pecador (Flory, “The Social” 64-66). Si Cristo está

Iglesia instituyó la Inmaculada Concepción (que significa que la Virgen nació libre del pecado original) como dogma en la constitución apostólica *ineffables Deis* (sin número).

⁴⁷ En el *Lumen Gentium*, un documento del II Concilio Vaticano (1962-1965), se resume el dogma actual de la Iglesia en cuanto a la Virgen: “Mary’s function as mother of men in no way obscures or diminishes [the] unique mediation of Christ, but rather shows its power. But the blessed Virgin’s salutary influence on men...flows forth from the superabundance of the merits of Christ, rests on his mediation, depends entirely on it and draws all its power from it...No creature could even be counted along with the Incarnate Word and the Redeemer; but just as the priesthood of Christ is shared in various ways both by his ministers and the faithful, and as the one goodness of God is radiated in different ways among his creatures, so also the unique mediation of the Redeemer does not exclude but rather gives rise to a manifold cooperation which is but a sharing in this one source” (cit. en Flory *Marian* 13).

⁴⁸ Durante la Edad Media, existía la mentalidad de que un grupo exclusivo de gente disfrutaba de un estatus elitista en este mundo y en el próximo (Flory, *Marian* 11). Sin embargo, en la literatura mariana, la Virgen les ofrecía libremente piedad y gracia a todas clases sociales (11), lo cual les atraían a las masas.

dispuesto a sostener la ley y condenar al pecador,⁴⁹ la Virgen, por su carácter, siempre muestra piedad (Timmins 6) y se lo pide a su Hijo por parte del pecador. Jesucristo ama a su Madre, no puede negarle nada y, por lo tanto, siempre le concede su súplica. Al final, el pecador se lo agradece profusamente a ambos, y él, junto con el público, los alaba con el mismo entusiasmo. El lector se queda con una moraleja que debe tomarse en serio y aplicar en su propia vida.

María servía como un ejemplo al que los seres humanos, en su mayoría las mujeres, debían aspirar. Así, esta literatura tenía fines didácticos y servía a los predicadores eclesiásticos para enseñar al público (Flory, *Marian* xix) y para rectificar el comportamiento clerical. El público, aún los analfabetos, ya estaba familiarizado y acostumbrado a estos cuentos, debido a que se transmitían oralmente (Ramón 28) y, aunque estas leyendas eran tremendamente exageradas, ningún milagro era demasiado ridículo para la masa supersticiosa (Thompson 483).

Se podría suponer que como consecuencia de sustituir héroes masculinos, como Dios y los santos, por un protagonista femenino, y glorificarlo a la vez, se elevaría el estatus de las mujeres en general (Timmins 1). Sin embargo, al contrario, opino que esto sirvió para minarlas y someterlas aún más bajo el control paterno-patriarcal eclesiástico. La Virgen se convirtió en el arquetipo femenino prescrito por la Iglesia ya que su comportamiento, las cualidades y las virtudes que encarnaba eran las que las mujeres debían aspirar a poseer (Pérez de Tudela 622). Es más, tanto las casadas como las solteras debían imitar su modelo (Gómez Sánchez-Romate 4), y esto influyó en la formación psicosocial de la mujer (Timmins 15). Es decir, el clérigo utilizó a María para “manipular a las mujeres en la promoción de las características ideales femeninas” (Timmins 3) asignadas por la Iglesia. La alabanza a la Virgen y la estimulación a seguir su

⁴⁹ Flory caracteriza a Jesucristo como un señor (representa la ley ortodoxa eclesiástica) que deriva el poder del rey (Dios) y ocupa el rol de su portavoz (“The Social” 67).

modelo, simplemente solidificó este rol previsto para las mujeres (Escartín Gaul 59), lo cual convierte a la Virgen en un instrumento opresivo (Timmins 4).

Además, el modelo de la Virgen era imposible de alcanzar; era madre, esposa y virgen a la vez. Según *La Santa Biblia*, el Espíritu Santo vino a ella y se quedó embarazada, sin haber tenido relaciones sexuales. En Lucas 1:30-35 se describe este hecho:

Y le dijo en ángel: “Deja de temer, María, porque has encontrado gracia ante Dios. Concebirás y darás a luz un hijo, al que pondrás por nombre Jesús. Será grande y llamado Hijo del Altísimo; el Señor le dará el trono de David, su padre, reinará sobre la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin”. María dijo al ángel: “¿Cómo será esto, pues no conozco varón?” Y el ángel le contestó: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el niño que nazca será santo y llamado Hijo de Dios.

Entonces, la Virgen se casó con José y dio a luz a Jesucristo. Para poder mantener la imagen de su perpetua virginidad, se distorsionó la Escritura Sagrada y se mantuvo que a la hora de casarse con María, José ya había envejecido y nunca tuvieron relaciones sexuales (Thompson 482). De hecho, se sostuvo la idea de que María ni siquiera tenía impulsos sexuales (Timmins 33) (al contrario que Eva) y se consideró que el hermano de Cristo era el hijo de José de un matrimonio anterior (Thompson 482).

Así mismo, la Virgen era obediente, pasiva, casta, asexuada (Segura Graíño, “La sexualidad” 851), defensora de sus fieles, justa, elegante, bella, piadosa (Madrigal 202), sin pecado, etc. Simbolizaba la perpetua virginidad, la maternidad divina, la mediación (Madrigal 195), la contrafigura de Eva (Pérez de Tudela 624), la Madre celestial de la Iglesia y sus seguidores (Timmins 35), y más. Es decir, era perfecta. Y se suponía que si las mujeres “se acomod[aran] al esquema, si produ[jeron] la imagen de María en sus detalles en el seno de sus familias [o como vírgenes en el caso de las solteras,] alcanzar[ían] la perfección dentro de su estado y, por ende, la santidad” (Pérez de Tudela 627). No obstante, aunque una mujer lograra

poseer unas características y virtudes de la Virgen o mantenerse virgen, “there was no true estimation of the woman [...] because she thus became a saint on the backs of other women, by transcending what was seen to be her womanly nature. She bec[omes] a saint by implicitly condemning the basic nature of other women, who [are] not like her” (Semple 179-80). Como consecuencia, se distribuyó a la mujer en la dicotomía de virgen vs. prostituta, como dice Semple (179), o María vs. Eva. Esta división o desencarnaba a las mujeres (María) o las reducía a cuerpo (Eva) porque el conflicto se radicaba en no poder unir las dos partes; las cualidades intelectuales y éticas con las sexuales (177). Tal caracterización de las mujeres se arraigaba en las creencias inconscientes de los hombres por su desconfianza fundamental hacia ellas y habría sido difícil cambiarlas, dado las estructuras sociales de poder, y las mujeres ni tenían poder sobre ellos ni la Iglesia para reformar esta mentalidad (178-79). Es más, al controlar el cuerpo femenino, se les robó a las mujeres la posibilidad de conceder o retener el acceso ajeno a sus cuerpos, y por lo tanto, exhibir la naturaleza de su ética (179).

La difusión de esta literatura y la propaganda de la Iglesia en cuanto al marianismo influyeron en el público y exaltaron aún más estas creencias sobre la Virgen. Un autor cuya literatura cabía dentro de este movimiento era Gonzalo de Berceo que se supone nació a finales del siglo XII y murió a mediados del siglo XIII. Fue el primer autor conocido que escribió en la lengua castellana y se hizo famoso por su literatura mariana. Aunque no se sabe mucho con seguridad de él, se cree que nació en La Rioja, un territorio de Castilla La Nueva (Keller 23),⁵⁰ y que recibió parte de su educación en el monasterio de San Millán de la Cogolla y en la Universidad de Palencia donde estudió derecho y teología (Timmins 2). Lappin está de acuerdo con que Berceo fue instruido como abogado canónico (81) y parece que esta hipótesis es válida

⁵⁰ García de Cortázar indica que “San Millán y toda la Rioja cayeron definitivamente bajo el poder castellano” (Sánchez Jiménez 539).

ya que la presencia de la teología eclesiástica se manifiesta en sus obras. Por ejemplo, Berceo hace referencia en su obra *Milagros de Nuestra Señora* a un “decreto”. En uno de sus milagros que se examinará más adelante, un obispo se enoja con lo que cree que era una acusación falsa y cita un decreto eclesiástico como su autoridad para expulsar a las mentirosas: “Esta cosa non puede sin justicia passar, la culpa que quissiestes vos a ella echar, el Decreto lo manda, en vos debe tornar, que devedes seer echadas d’est logar” (Mil. XXI, est. 562abcd, p. 165-66 de la edición de Gerli). En la edición de los *Milagros* de Mount y Cash, se indica que el decreto al que se refiere Berceo es el *Decreto de Graciano* (105), ya mencionado. Así que la influencia de la ley canónica había llegado a Castilla y, específicamente, a Berceo.

Parece que Berceo reconocía el poder de su escritura y la utilizó para enseñar tanto a los clérigos como al público.⁵¹ Su obra más famosa probablemente es *Los Milagros de Nuestra Señora*, escrita alrededor del año 1260, y contiene 25 milagros de la Virgen. La obra no era original de Berceo sino que se inspiró en un texto en latín previamente escrito, aunque Berceo añadió, quitó y modificó el texto (Vetrani 179). Son dos los milagros de esta colección que específicamente encarnan los temas previamente explicados: “El parto maravilloso” (Milagro XIX) y “De cómo una abadesa fue preñada et por su conbento fue acusada et después por la Virgen librada” (Milagro XXI), también conocido como “La abadesa preñada”.

El primero se trata de un milagro que ocurre en una isla que se llamaba San Miguel de la Tumba (Monte-Saint-Michel) donde había una capilla. Las olas que rodean la isla son peligrosas cuando se quiere entrar y salir de la capilla y, un día, una mujer embarazada se encuentra en

⁵¹ Como ya mencioné brevemente en la Introducción, la literatura de Berceo pertenecía a la corriente de Mester de Clerecía del siglo XIII que se refiere al grupo de poemas narrativos con objetivos didácticos escritos por clérigos instruidos por la universidad que eran como intermediarios culturales que difundieron sabiduría y valores (Weiss 1). Esta corriente de literatura difería a la del Mester de Juglaría que se supone que se originó un siglo anterior. Los juglares, sin educación formal, andaban contando y cantando sus cuentos en verso irregular y realizando escenas cortas teatrales en espacios públicos. Los autores de los cuentos eran anónimos, los temas eran populares y el lenguaje era fácil de entender.

peligro de morir por la marea alta. Sin embargo, reza a la Virgen y la Virgen asiste al parto del bebé y salva a los dos. La mujer le cuenta lo que ocurrió a la muchedumbre asombrada y todos alaban a Jesucristo y, específicamente, a la Virgen por el milagro que hizo.

En esta historia, se destaca la dicotomía de María vs. Eva y la Virgen como modelo. Se manifiesta la creencia de la mujer como ser inferior al describir a la mujer como preñada y débil (“una Femsa flaquiella e prennada” (Mil. XIX, est. 437b, p. 146 de la edición de Gerli).⁵² González-Casanovas señala que dada la tradición clerical del milagro, se podría suponer que esta mujer es débil por ser mujer (es su naturaleza) y porque representa a la humanidad caída (25). La mujer se encuentra en tal miseria sobre todo por su embarazo (parte de la naturaleza de la mujer también) y los comentarios de la muchedumbre “make one speculate with malice about the circumstances under which she became pregnant” (25). Es decir, o cometió adulterio y se quedó embarazada con el bebé del amante, o no está casada y tuvo relaciones sexuales fuera del matrimonio. Cuando la muchedumbre cree que la mujer ha muerto, supone que esto se debe a sus pecados (“Esta mesquina fue desaventurada, / sos peccados toviéronli una mala celada” (Mil. XIX, est. 440cd, p. 146).⁵³ No se estima la capacidad de la mujer para dar a luz sino que “El embarazo se trata como una enfermedad o una aflicción” (Timmins 27). Cabe destacar que en este milagro y el siguiente que analizaré después, las pecadoras están embarazadas (por sus pecados sexuales) y la Virgen les quita toda evidencia de su embarazo, el símbolo de sus pecados sexuales. En el “Parto maravilloso” (Milagro XIX), la muchedumbre usa la metáfora de su embarazo como un pecado cuando ve que ya no está embarazada. Dice: “Dissieron: “Dezit, dueña, por Dios e caridat, / por Dios vos conjuramos, deztinos la verdat; / deztinos de la cosa

⁵² Desde ahora y en adelante, cada cita textual de *Los Milagros* provendrá de esta edición.

⁵³ En la vida medieval, se consideraba que las enfermedades, la guerra y el sufrimiento personal eran un castigo debido a los pecados, mientras se bendecían a los fieles a Dios (Timmins 14).

toda certenedat, / e cómo vos livrastes de vuestra prennedat” (Mil. XIX, est. 444abcd, p. 146-47). La utilización del verbo liberar (“livrastes”) confirma que María salvó a la mujer de su pecado.

Asimismo, ninguna mujer sufre dolores de parto gracias a la Virgen también. Se cree que durante el parto de la Virgen con Jesucristo, ésta no experimentó ningún dolor (Timmins 9) por eso muestra piedad con las dos mujeres al evitar que sientan dolor también. Este acto anula el pecado de Eva, dado que se le culpa por el dolor durante el parto y, a su vez, exhibe a la Virgen como la madre protectora (10). La mujer del “Parto maravilloso” le explica a la muchedumbre estos milagros:

Yo en esto estando, vino Sancta María,
cubrióme con la manga de la su almexía;
non sentía nul periplo más que quando dormía,
si yoguiesse en vanno más leida non sería.

[...]

Sin cuita e sin pena, sin ninguna dolor,
parí estifujuelo, ¡Grado al Criador!
Ovi buena madrina,⁵⁴ non podría mejor,
fizo misericordia sobre mí, peccador.
(Mil. XIX, est. 448abcd, 449abcd, p. 147)

Esta cita también indica que la mujer reconoce su posición inferior frente a la Virgen, un ejemplo al que la mujer nunca podría aspirar.

Berceo nos indica su objetivo didáctico cuando la mujer le dice lo siguiente a la muchedumbre: “Assín fo mi façienda como yo vos predigo, / fizo Sancta María grand pñadat comigo, / onde todos devemos prender ende castigo, / pregarla que nos libre del mortal enemigo” (Mil. XIX, est. 451abcd, p. 148). Sin embargo, a la vez, el milagro logra elevar a la Virgen sobre las mujeres “reales” y retratarlas como pecadoras que necesitan ayuda celestial para salvarse de sus pecados sexuales.

⁵⁴ En la edición de *Los Milagros* de Gerli, se señala que el vocablo *madrina* lleva el sentido de partera (147).

El otro milagro de Berceo del que se hablará es “La abadesa preñada”. Se trata de una abadesa que también cae en el pecado sexual y se queda embarazada. Las monjas de su convento se enteran de su estado y avisan al obispo para que lidie con el asunto y la castigue. La abadesa, arrepentida por su pecado y consciente de la esperada llegada del obispo para castigarla, le pide ayuda a María. La Virgen oye el ruego de piedad de la abadesa, elimina toda huella de embarazo y de pecado y manda al bebé a vivir con un ermitaño para que lo eduque según los dictados de la Iglesia. El obispo se da cuenta del milagro y quiere echar a las monjas del convento por haber mentido, pero la abadesa interviene y las salva. Al final, se restaura la paz en el convento para todos.

En este milagro, se encuentran los mismos rasgos del cuento anterior. Lo primero de todo, las virtudes de la Virgen y sus actos socavan a la abadesa. Se describe a la Virgen como: “la Sancta Reígn” (est. 515a, p. 158), “salut e medicina” (est. 515b, p. 158), “Gloriosa, estrella de la mar” (est. 517c, p. 159), “Sennora benedicta, de qui todo bien mana” (est. 521c, p. 159), “Madre del Rey de Gloria” (est. 523a, p. 160), “templo de castidat” (est. 526a, p. 160), “Virgo coronada” (est. 564c, p. 166), etc. Al contrario la abadesa aparece como: “una muger mezquina” (est. 523c, p. 160), “aquesta cuita” (est. 526c, p. 160), “mucho embargada” (est. 530c, p. 161), “prennada mesquina” (est. 539a, p. 162) y “peccadriz doliosa” (est. 572c, p. 167). Al mismo tiempo, la abadesa representa a Eva por su debilidad frente la tentación sexual. Berceo usa un símbolo para describir su pecado: “Pero la abbadessa cadíó una vegada, / fizo una locura que es mucho vedada; / pisó por su ventura yerva fuert enconada, / quando bien se catido fallóse embargada” (Mil. XXI, est. 507abcd, p. 157). Vetrani expone que el significado simbólico de esta yerba en la *Patrologia*, “is glossed as *homo carnalis* (Distinctiones, c. 809) or as *voluptates carnales* (Rabanus Maurus, *Allegoriae in Sacram Scripturam*, c. 952)” (184). Es decir, esta

yerba (“yerva”) representa placeres carnales y, según Corominas y Pascual, el verbo *enconar* (de “yerva fuert enconada”) significa “manchar, contaminar, o deshorrar” (cit. en Timmins 33). Además, un “prado ‘enconado’”, según Corominas y Pascual, “es el que está lleno de malas hierbas [...] es decir, lleno de impurezas, sucio” (cit. en Timmins 34). Así que con estos significados, es claro que la abadesa tuvo relaciones sexuales.

Obviamente, como consecuencia de su embarazo, su cuerpo muestra señales de él y su pecado: “Fo’l creciendo el vientre en contra las terniellas, / fuéronseli haciendo peccas ennas masiellas, / las unas eran grandes, las otras más poquiellas, / ca ennas primerizas caen estas cosiellas” (Mil. XXI, est. 508abcd, p. 157). Porque la Virgen le tuvo piedad, se le apareció en una visión y, le asistió en el parto del bebé y la liberó de las señales de su embarazo y su pecado.

Berceo escribe:

Al sabor del solaz de la Virgo gloriosa
non sintiendo la madre de dolor nulla cosa,
nació la creatura cosiella muy fermosa,
mandóla a los ángeles prender la Gloriosa.

[...]

Palpóse con sus manos quando fo recordada,
por ventre, por costados e por cada ijada,
trouvó so vientre llacio, la cinta muy delgada,
como muger que es de tal cosa librada.
(Mil. XXI, est. 533abcd, 537abcd, p. 161-62)

A la vez, esta historia confirma la visión negativa en general hacia la mujer que la Iglesia mantenía y también confirmaba. Tanto la abadesa como las monjas aparecen como pecadoras y se presenta a las monjas como mezquinas y engañadoras. Cuando supieron del embarazo de la abadesa, disfrutaron de su miseria (“pesava a las unas que era mal caída, / mas plaçielis sobejo a la otra partida”, est. 509cd, p. 157), chismearon sobre su estado (“digamos nos qué fizo la dueña embargada”, est. 513c, p. 158), intentaron difamarla (“quissieronli sus dueñas resolver mala

ceja”, est. 505c, p. 157), querían vengarse y algunas querían verla muerta (“querrén veerla muerta las locas malfadadas”, est. 510c, p. 158). También, se muestran incapaces de lidiar con el asunto en su convento y requieren a un hombre (el obispo) como su guía:⁵⁵ “enbiaron al bispo por su carta deçir / que non las visitava e deviélo padir” (est. 511cd, p. 158). No le sorprende al obispo, quien supone que ocurrió alguna necesidad o alguna disputa trivial en el convento así que fue al convento para resolver el conflicto: “Entendió el bispo enna mesagería / o que avién contienda o fizieron follía; / vino fer su officio, visitar la monjía, / ovo a entender toda la pletesía” (est. 513abcd, p. 158). Cuando se entera de la acusación hacia la abadesa, el obispo sospecha automáticamente que mintió aunque ella proclama que no es cierto. Cuando la abadesa lo viene a ver, el obispo ni siquiera le da la oportunidad de explicarse: “Empezóla el bispo luego a increpar / que avié fecha cosa por que devió lazarar” (est. 548ab, p. 163). Aun cuando los otros clérigos confirman las palabras de la abadesa, el obispo tiene que verlo con sus propios ojos: “yo quiero esta cosa por mis ojos veer, / si non qui lo apuso lo debe padecer” (est. 559c, p. 165). Se da cuenta de que la abadesa dijo la verdad y acusa a las monjas de haber mentido y las regaña: “Tórnose al conviento, bravo e muy fellón, / “Duennas-disso-fiziestes una grand traición; / pusiestes la señora en tal mala razón / que es muy despreciada vuestra religión” (est. 561abcd, p. 165).

La única ocasión en la que alguna mujer del cuento se redime es cuando la abadesa se somete al modelo mariano y se aleja completamente de “la naturaleza malvada” de la mujer. En lugar de vengarse de las monjas (como se supone que una mujer haría) y callarse cuando le obispo estaba a punto de echarlas del convento, las defiende y confiesa su pecado:

“Vío la abbadessa las duennas mal judgadas,

⁵⁵ Es interesante notar que el obispo servía también como el guía espiritual para la abadesa y las monjas, lo cual concuerda con la creencia de que las mujeres carecían de ética moral. Es más, se le encarga a un hombre (el ermitaño), y no a una mujer, para cuidar al bebé y para su educación espiritual (est. 534-35).

que avién a seer de la casa echadas;
sacó apart al bispo, bien a quienze passadas,
“Sennor—disso—las dueñas non son mucho culpadas.

Díssoli su façienda por que era pasada,
por sos graves peccados cómo fo engannada;”
(est. 563abcd, 564ab, p. 166)

Luego, se muestra abnegada y, en cierto sentido, como una mártir: “Más quiero yo señora seer embergonzada / que tanta buena duenna sea desemparada. / Sennor, merced vos pido, parcid esta vegada, / por todas a mí sea la penitencia dada” (est. 566abcd, p. 166).

Otro ejemplo es cuando se arrodilla frente el obispo e intenta besar su mano (est. 547bc, p. 103), lo cual simboliza su sometimiento al poder patriarcal y eclesiástico. Cumple con las demandas del obispo sin quejarse, y cuando el obispo “cadióli a pos pides en el suelo poastrado” (est. 571b, p. 167) y le pide perdón a la abadesa por no haber creído el milagro, ella indica que no merece tal acto: “¡Sennor—disso la duenna— por Dios e la Gloriosa, / catat vuestra mesura, non fagades tal cosa! / Vos sodes omne sancto, yo peccadrez doliosa” (est. 572abc, p. 167). El carácter nuevo de la abadesa y sus actos al final imitan a los de la Virgen ya que demuestra piedad, obediencia, caridad, altruismo, amor, etc., y sólo logró emularlos por el milagro de la Virgen.

Al contrario, se exhibe a los hombres bajo una luz diferente. El ermitaño consideró un honor cumplir con los deseos de la Virgen y realizó bien su tarea educando al bebé. El obispo parece razonable, honorable, sabio, amable e “Issió muy bon omne en todo mesurado” (est. 578a, p. 168). Hizo lo que se esperaba de él y aunque es la Virgen la que le quita el pecado y resuelve la situación, parece que el obispo es quien soluciona todo. Al final, se dedican ocho estrofas (574-81) para alabarlo, describir sus buenas acciones y cuánto la gente lo quería. Aunque él también peca al no creer el milagro de la Virgen, no recibe ningún castigo ni regaño. De hecho,

actuó como se esperaba porque, por la naturaleza pecaminosa percibida de la mujer, no tenía por qué creerlas.

Finalmente, el código de castidad-honor y los papeles de género correspondientes se manifiestan claramente en este milagro de manera simbólica. El convento representa el lugar en donde las mujeres están encerradas y aisladas del mundo; como lo están en una casa también. El encierro y el aislamiento proporcionaban la protección de su castidad así como de hombres ajenos, mientras que a la vez, impedían su participación en actos sexuales. Al principio, las mujeres aparecen como “buenas mujeres” porque “vivién segund regla en toda onestat” (est. 506d, p. 157) que la sociedad patriarcal y la Iglesia les habían prescrito. Cuando la abadesa desobedece y desafía el orden establecido al salir de la seguridad del convento (la casa) y de la vigilancia de los hombres que las someten, es cuando “[...] cadió una vegada, / fizo una locura que es mucho vedada” (est. 507ab, p. 157).

La abadesa es como una hija soltera que tuvo relaciones sexuales fuera del matrimonio, o también podría representar una mujer casada que cometió adulterio. Por sus acciones, provocó deshonor para ella misma, para el convento y de cierta forma, para el obispo (que representa el padre de la hija o el esposo de la esposa), ya que su comportamiento le repercute a él. La hija/esposa es consciente de la deshonor que causó por su acción y prefiere morir a enfrentar las consecuencias de la deshonor. Ella le dice a María: “querría seer muerta si podiesse morir” (est. 522c, p. 160) y luego declara “Si non prendes, Sennora, de mí algún consejo, / seo mal aguisada de sallir a concejo; / aquí quiero morir en esti logarejo, / ca si allá salliero ferme án mal trebejo” (est. 525abcd, p. 160). Cuando la Virgen la salva, la hija/esposa reconoce la deshonor de la que se escapó y dice: “Madre, yo sobre todos, te devo bendezir / laudar, magnificar, adorar e servir, / que de tan gran infamia me dennesti guarir, / que podrié tod el mundo siempre de mí reír. // Si

esta mi nemiga hiciese a concejo, / de todas las mugieres serié riso sobejo” (est. 543abcd, 544ab, p. 163). El concejo podría representar “la comunidad” en la que vive. Si el concejo se hubiera enterado de su acto pecaminoso, habría abochornado aún más a la abadesa, quien habría perdido su honra para siempre.

Las monjas son la familia de la hija/esposa y se enojan por la deshonor que les podría traer si el público se enterara de su acto. Por lo tanto, no sorprende que quisieran matarla para vengarse y conseguir mantener su honra. La familia recurrió al padre/esposo para restaurar la honra de la familia, y naturalmente, el padre/esposo está enfurecido y ni siquiera necesita (ni quiere) preguntar si el rumor es verdad debido a que el chisme en sí ya amenaza la honra familiar. Sus palabras resumen las reglas del código:

Toda monja [mujer] que façe tan grand desonestat,
que non guarda so cuerpo nin tiene caastidat,
devié seer echada de la societat,
allá por do quisiere faga tal suciedad.
(est. 549abcd, p. 164)

La hija/esposa ya no puede asociarse con las otras mujeres “buenas” para no manchar su fama o incitarlas a seguir su mal ejemplo. El padre/esposo dice: “e non devié por nada abadessa estar, / nin entre otras monjas non devié abitar” (est. 548cd, p. 163).⁵⁶ Es interesante notar que este castigo de expulsar a la hija/esposa se relaciona con la consecuencia del pecado sexual de Eva, que fue expulsada (junto con Adán) del Jardín del Edén.

Como las mujeres estaban bajo el control total del hombre y la Iglesia, estos poderes tenían autoridad sobre sus cuerpos también. El acto del obispo de mandar a sus clérigos a desvestir a la abadesa para buscar pruebas de su embarazo, aunque era en contra de su voluntad, atestigua que ella no tenía derecho de negar acceso ajeno a su cuerpo: “Envió de sos clérigos en

⁵⁶ Siempre se quería mantener las mujeres ‘buenas’ y las ‘malas’ separadas. Por ejemplo, en Castilla (como en otras zonas de la Europa occidental), la Corona regulaba la práctica de la prostitución a áreas designadas y regularon la vestimenta de ellas para marcar claramente la distinción entre ellas y las ‘buenas’ (López Beltrán 32-33).

qui él más fiava, / que provassen la cosa de quál guisa estava; / tolliéronli la saya maguer que li pesava” (est. 555abc, p. 164). Luego, el obispo la somete a la misma vergüenza e idéntico tormento cuando él mismo la revisa otra vez: “Levantóse el bispo onde estava assentado, / fo pora la abadesa sannoso e irado; / fizoli despujar la cogulla sin grado” (est. 560abc, p 165). Las acciones de los hombres fueron justificadas ya que se supone que la mujer es mala por naturaleza y es propensa a engañar y mentir.

No se restauró la paz y la honra hasta que la hija/esposa quedó sin huellas de su embarazo y que pareció virgen de nuevo. Se salvó solamente por el milagro de la Virgen, pero si no fuera por ella, habría sido expulsada de la Iglesia y deshonrada para siempre. (Por desgracia, para las mujeres en la vida real, no tenían rescatador que las protegiera así que si la sociedad las hallaba culpable, no tenían otra salida que sufrir las consecuencias perjudiciales y los castigos). Sin embargo, el padre/esposo es el responsable del haber reparado en la honra de la familia (como es su papel esperado en la sociedad de honor y honra): “Metió paz el obispo enna congregación, / amató la contienda e la dissensión, / quand quiso despedirse, diólis su bendición, / fo bona pora todos essa visitación” (est. 574abcd, p. 167).

La moraleja del cuento para las mujeres es que todas son Evas, pecaminosas por naturaleza, y no lo suficientemente valiosas por sí mismas. De hecho, son seres imperfectos y carecen de moral, dirección, buen juicio y obediencia, entre muchas otras propiedades. Como remedio, deben dedicarse y entregarse a la Virgen, seguir su ejemplo y encarnar todos sus roles (la madre protectora, la esposa obediente y la virgen perpetua) a la vez. Fácil, ¿no?

CONCLUSIÓN

Porque las voces de las mujeres castellanas de los siglos XII y XIII fueron silenciadas, y luego ignoradas por los historiadores por tanto tiempo, la esperanza de esta tesis era hablar por ellas. He mostrado como la reciente valoración de la experiencia femenina y su labor en la creación de la historia abrieron el camino para arrojar luz sobre numerosos vacíos en la historia anotada que antes no se habían investigado y mucho menos reconocido. Todavía queda mucho por aprender dentro de este campo de investigación y falta mucho por descubrir sobre las mujeres del pasado. Sin embargo, el estudio del género representa un paso adelante significativo ya que argumenta que los muchos estereotipos negativos sobre el sexo femenino fueron *creados* y *perpetuados* por los poderes patriarcales, y por lo tanto, no son características propias de la mujer por naturaleza. Al considerar esta teoría, se puede empezar a deconstruir dichos estereotipos y revelar las fuerzas que trabajaron juntas para oprimir a la mujer y promover los intereses patriarcales.

Los poderes en los que me centré en esta tesis eran la sociedad/cultura de honor y honra (creada por la sociedad patriarcal) en la Castilla del siglo XIII y la Iglesia católica. Debido a los temores y fantasías de estas dos fuerzas, con el pretexto de conservar el orden social y eclesiástico, lograron controlar, manipular e inmovilizar a las mujeres-despojándolas del derecho a sus cuerpos, a crear su propia identidad, tomar sus propias decisiones, desarrollarse, expresarse y mostrarse tal y como eran. En el siglo XIII, el temor persistente de mantener (y proyectar la posesión de) el honor y la honra paralizó tanto a las mujeres como a los hombres castellanos debido a que el acceso al honor y la honra era limitado y a que ser deshonrado provocaría consecuencias graves. El código de castidad-honor, al que la mujer casada debía de adherirse, se

fundó dentro de esta cultura y a los hombres se les otorgó el poder de controlar la sexualidad femenina.

A la vez, la labor de la Iglesia de proyectar la imagen negativa de las mujeres como mentirosas, pecadoras, engañosas, lujuriosas y hasta diabólicas, sirvió para justificar su opresión, deshumanización y el menosprecio de su sexo en general. La consolidación de textos canónicos judiciales, empezado con el *Decreto de Graciano*, y la solidificación del dominio de la Iglesia con respecto al matrimonio, el adulterio y las actividades sexuales, resultaron ser peyorativa para las mujeres. Los cambios del matrimonio y su conversión en sacramento encarcelaron aún más a la mujer casada y, como consecuencia, se demandó con más rigor la fidelidad a las reglas del código de castidad-honor. La ilusión de la mejoría del estatus de la mujer que la Virgen significó tan sólo suplementó el desdén y la degradación de la mujer. La imitación de la Virgen prometía la santidad a la que ninguna mujer podía alcanzar, porque María era el modelo femenino inalcanzable.

A las mujeres castellanas de los siglos XII y XIII, una realidad oscura las rodeaban en sus vidas diarias y no tenían cómo escapar, incluso hasta siglos después. No hay posibilidad de liberarlas ahora, pero empezar a contar su historia y revelar los responsables de su estado tan desagradable, abre la puerta para darles voz y mejorar las realidades de las mujeres hoy en día y las del futuro.

OBRAS CITADAS

- Alberti Manzanares, Pilar, comp. *Género, identidad y patrimonio*. México: Plaza y Valdez, 2010.
- Berceo, Gonzalo de. *Milagros de Nuestra Señora*. Ed. Michael Gerli. 12th ed. Madrid: Cátedra, 2003.
- Berceo, Gonzalo de. *Milagros de Nuestra Señora*. Trans. Richard Terry Mount and Annette Grant Cash. Lexington: The University Press of Kentucky, 1997.
- Brundage, James Arthur. *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*. 2000 México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- . "Performative Acts and Gender Consitution: An Essay in Phenemenology and Feminist Theory." *Theatre Journal* 40.4 (1998): 519-31.
- Cabanes Jiménez, Pilar. "El deseo femenino a la luz de algunas composiciones literarias medievales." *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento* 9 (2005): 1-10.
- . "La sexualidad en la Europa Medieval Cristiana." *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento* 7 (2003): 1-20.
- Cairns, Douglas. "Honour and Shame: Modern Controversies and Ancient Values." *Critical Quarterly* 53.1 (2011): 23-41.
- Córdoba de la Llave, Ricardo. "Adulterio, sexo y violencia en la Castilla medieval." in *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna* 7 1994. 153-84.

- Crook, Zeba. "Honor, Shame, and Social Status Revisited." *Journal of Biblical Literature* 128.3 (2009): 591-612.
- Del Val Valdivieso, M^a Isabel. "Las instituciones religiosas femeninas." *Acta historica et archaeologica mediaevalia* 18 (1997): 161-78.
- Denzinger, Henry. *The Sources of Catholic Dogma*. Trans. Roy J. Deferrari from Thirtieth Edition of Henry Denzinger's *Enchiridion Symbolorum*. Fitzwilliam: Loreto Publications, 2010.
- Diccionario de la Real Academia Española*. Web. 17 Mar. 2014. <<http://www.rae.es/>>.
- Dupuis, Jacques. Ed. *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*. 7th Rev. and enl. ed. New York: Alba House, 2001.
- Escartín Gual, Montserrat. "Pandora y Eva: la misoginia judeo-cristiana y griega en la literatura medieval catalana y española." *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca* 13 (2007): 55-71.
- Fernández, María Alejandra. "Familias en conflicto: entre el honor y la deshonra." *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana* 20 (1999): 7-43.
- Flory, David. "Berceo's Milagros and the Cantigas de Santa Maria: The Question of Intended Audience." *Cantigueiros* 8 (1996): 15-29.
- . *Marian Representations in the Miracle Tales of Thirteenth-Century Spain and France*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2000.
- . "The Social Uses of Religious Literature: Challenging Authority in the Thirteenth-Century Marian Miracle Tale." *Essays in Medieval Studies* 13 (1996): 61-68.
- Fogelman, Patricia. "El culto mariano y las representaciones de los femenino: recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis." *Aljaba* 10 (2006): n. pag.

- Fuero Juzgo in *Colección de códigos y leyes de España. Primera sección. Códigos antiguos*. 1 Madrid, 1865. 7-127.
- Fuster García, Francisco. "La historia de las mujeres en la historiografía española: propuestas metodológicas desde la historia medieval." *Edad Media: revista de historia* 10 (2009): 247-73.
- Gilmore, David D. "Anthropology of the Mediterranean Area." *Annual Review of Anthropology* 11 (1982): 175-205.
- Gómez Sánchez-Romate, María José. "Mujeres cotidianas en Berceo." *Medievalia* 10 (1992): 1-13.
- González-Casnovas, R.J. "Marian Devotion as Gendered Discourse in Berceo and Alfonso X: Popular Reception of the Milagros and Cantigas." *Cantigueiros* 4 (1992): 17-31.
- Keller, John Esten. *Pious Brief Narrative in Medieval Castilian & Galician Verse: From Berceo to Alfonso X*. Lexington: University Press of Kentucky, 1978.
- Lacarra Lanz, Eukene. "El peor enemigo es el enemigo en casa: violencia de género en la literatura medieval." *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango* 5 (2008): 228-66.
- Lansing, Ruth. "The Thirteenth Century Legal Attitude Toward Women in Spain." *Publications of the Modern Language Association* 36.3 (1921): 492-507.
- Las Siete Partidas (selección)*. [Alfonso el Sabio]. Barcelona, 2010.
- Lappin, John Anthony. *Gonzalo de Berceo: The Poet and His Verses*. Tamesis Books, 2008. Ser. A: Monografías 268.
- La Santa Biblia*. Ed. Evaristo Martín Nieto. 21st. ed. Madrid: Ediciones Paulinas, 1980.

- La voz del silencio I. (Siglos VIII-XVIII)*. Ed. Cristina Segura Graíño. Madrid: *Asociación Cultural AL-MUDAYNA* (1992).
- Leyes del Estilo in *Colección de códigos y leyes de España. Primera sección. Códigos antiguos*.
1 Madrid, 1865. 288-324.
- Lobingier, Charles Sumner. "Las Siete Partidas in Full English Dress." *American Bar Association Journal* 9.4 (1929): 365-71.
- López Beltrán, María Teresa. "En los márgenes del matrimonio: transgresiones y estrategias de supervivencia en la sociedad bajomedieval castellana." *La familia en la edad media: XI Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000*. Instituto de Estudios Riojanos, 2001. [349-86] 1-38.
- Magrinal, Denia. "La mariología de Gonzalo de Berceo." *Revista del Ateneo puertorriqueño* 5.13-15 (1995): 192-205.
- Mendoza Garrido, Juan Miguel. "Mujeres adúlteras en la Castilla medieval: delincuentes y víctimas." *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango* 5 (2008): 151-86.
- Miranda, Lidia Raquel. "Los espacios femeninos en el *Libro de Buen amor*." *Revista del Instituto de Análisis Semiótico del Discurso* 1.1 (1997): 123-36.
- Montero Cartelle, Emilio. "La sexualidad medieval en sus manifestaciones lingüísticas: pecado, delito y algo más." *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango* 7 (2010): 41-58.
- . "Transgresiones sexuales, tradiciones discursivas y oralidad en el castellano medieval." *Cuadernos del CEMYR* (2008): 145-65.

- Moxnes, Halvor. "Honor and Shame" in *The Social Sciences and New Testament Interpretation*.
Ed. Richard Rohrbaugh. Grand Rapids: Baker Academic, 2010. 19-40.
- Ortner, Sherry B. "The Virgin and the State." *Feminist Studies* 4.3 (1978): 19-35.
- Osiek, Carolyn. "Women, Honor, and Context in Mediterranean Antiquity." *HTS Theological Studies* 64.1 (2008): 323-37.
- Pardo Skoug, Erika. "Sobre la dignidad femenina: castidad, recato y honra." *Paradigma: revista universitaria de cultura* 14 (2013): 8-13.
- Pérez de Tudela, M^a Isabel. "El espejo mariano de la feminidad en la Edad Media española." *Anuario Filosófico* 26 (1993): 621-34.
- Poska, Allyson. "Elusive Virtue: Rethinking the Role of Female Chastity in Early Modern Spain." *Journal of Early Modern History* 8.1-2 (2004): 135-46.
- Radin, Max and Madaline W. Nichols. "Las Siete Partidas." *California Law Review* 20.3 (1932): 260-85.
- Ramón, Emilio. "Mujer y castidad en la literatura medieval: religión y amor cortés." *Apuntes Hispánicos* 2 (2001): 25-30.
- Riva, Fernando. "*Vuestra virtud me mala, Gloriosa, en mi exida*: función del culto mariano e ideología de cruzada en el *Poema de Mio Cid*." *Lexis* 35.1 (2011): 119-39.
- Sánchez Jiménez, Antonio. "Milagros fronterizos: ignorancia y libertinaje clericales y el público de los *Milagros de Nuestra Señora*." *Neophilologus* 85.4 (2001): 535-53.
- Schneider, Jane. "Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies." *Ethnology* 10.1 (1971): 1-24.
- Scott, Joan W. "Gender: A Useful Category of Historical Analysis." *The American Historical Review* 91.5 (1986): 1053-1075.

- Semple, Benjamin. "The Male Psyche and the Female Sacred Body in Marie de France and Christine de Pizan." *Yale French Studies* 86 (1994): 164-86.
- Segura Graíño, Cristina. "El pecado y los pecados de las mujeres." *Pecar en la Edad Media*. (2008): 209-26.
- , comp. *Feminismo y misoginia en la literatura española: fuentes literarias para la historia de las mujeres*. Madrid: Narcea, 2001. Mujeres.
- . "La Historia sobre las mujeres en España." *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 10 (2008): 274-92.
- . "La religiosidad de las mujeres en el medioevo castellano." *Revista d'història medieval* 2 (1991): 51-62.
- . "La sociedad y la Iglesia ante los pecados de las mujeres en la Edad Media." *Anales de historia del arte*. 4 (1993): 847-56.
- . "Una reflexión sobre las fronteras en la Edad Media: implicaciones sociales políticas y mentales." *Aragón en la Edad Media* 14 (1999): 1487-1500.
- Serra Ruiz, Rafael. *Honor, Honra e Injuria en el Derecho medieval español*. Murcia: Sucesores de Nogués, 1969.
- Shiba, Hiroko. "Genesis of Chastity-Honour Code in Spain and its Evolution: a Case Study of Gender Construction." *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 20 (2003): 117-40.
- Solórzno Telechea, Jesús Ángel. "Justicia y ejercicio del poder: la infamia y los delitos de lujuria en la cultura legal de la Castilla medieval." *Cuadernos de Historia del Derecho* 12 (2005): 313-53.

- Spiereburg, Pieter. "Masculinity, Violence, and Honor: An Introduction." *Men and violence: gender, honor, and rituals in modern Europe and America*. Ed. Petrus Cornelis Spiereburg. Ohio State Univeristy Press (1998): 1-29.
- Stevens, Evelyn P., and Martí Soler. "El marianismo: ¿la otra cara del machismo en América Latina?" *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas* 10.1 (1974): 17-24.
- Strong, Wm T. "The Fueros of Northern Spain." *Political Science Quarterly* 8.2 (1893): 317-34.
- The Poem of the Cid. A Bilingual Edition with Parallel Text*. Trans. Rita Hamilton and Janet Perry. Introd. and notes by Ian Michael. Harmondsworth: Penguin, 1984.
- Thompson, Henry Adelbert. "The Catholic Cultus of the Virgin Mary." *The American Journal of Theology* 10.3 (1906): 475-95.
- Timmins, Lara. *La Virgen Maria, ¿figura redentora o figura opresiva?: 'la abadesa prenada' de Gonzalo de Berceo*. Diss. U of Georgia, 2003. Web. <http://purl.galileo.usg.edu/uga_etd/timmins_lara_j_200308_ma>.
- Torres Fontes, Juan. "Honor y honra medievales." *Monteagudo: Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura* 45 (1967): 4-6.
- Vetrani, Anthony. "Christian Allegory in Selected Milagros of Gonzale de Berceo." *Journal of Hispanic philology* 18.1-3 (1993): 179-93.
- Weiss, Julian. *The 'Mester de Clerecía' Intellectuals and Ideologies in Thirteenth Century Castile*. Woodbridge: Tamesis, 2006. Ser. A: Monografías 231.