

María y el marco teológico de la Querella de las Mujeres (Interferencias y transferencias con los debates culturales de la Castilla siglo XV)

Mary and the Theological Framework of the *Querelle des Femmes* (Interferences and Transferences with Cultural Debates in Fifteenth-Century Castile)

Ángela Muñoz Fernández

Universidad de Castilla-La Mancha
Angela.Munoz@uclm.es

Recibido el 16 de julio de 2013.

Aceptado el 3 de octubre de 2013.

BIBLID [1134-6396(2013)20:2; 235-262]

RESUMEN

Este trabajo aborda la dimensión teológica de la Querella de las Mujeres. Busca contribuir a la cartografía de los debates marianos tomando como referencia la obra *Las cinco figuratas padadoxas* de Alonso de Madrigal. Nos adentramos en su estudio intentando esclarecer a través de sus contenidos, énfasis temáticos y argumentaciones, cómo la mariología del momento fue una caja de resonancia de problemáticas sociales que se relacionan con el debate de la Querella de las Mujeres. En segundo lugar se propone indagar en el rol asignado a María en los tratados de defensa de las mujeres de este primer episodio de la Querella y en el potencial de representación femenina se le atribuyó. Como conclusión, se plantea una hipótesis interpretativa fundada en las evidencias que proporcionan los planos de transferencia léxica, temática e ideológica que se dieron entre la mariología, la Querella de las Mujeres y otros importantes frentes de debate social y político del siglo XV castellano.

Palabras clave: Virgen María. Debates teológicos marianos. Alonso de Madrigal. *Las cinco figuratas padadoxas*. Juan Rodríguez del Padrón. Querella de las Mujeres. Excelencia femenina. Embriología. Limpieza. Castilla. Siglo XV.

ABSTRACT

This article looks at the theological dimension of the *Querelle des Femmes*. It seeks to contribute to the mapping of the Marian debates, taking as its point of reference the work *Las cinco figuratas padadoxas* by Alonso de Madrigal. It looks in more profundity at his study with the aim of clarifying —through its contents, thematic emphasis and arguments— how the Marianism of the time acted as a sounding board for social issues related to the debate of the *Querelle des Femmes*. Secondly, I propose to look into the role assigned to

Mary in the treatises in defence of women from this first period of the *Querelle* and at the potential for female representation that was attributed to it. To conclude, an interpretative hypothesis is set out based on the evidence provided by the levels of lexical, thematic and ideological transference that took place between Marianism, the *Querelle des Femmes* and other important sites of social and political debate in fifteenth-century Castile.

Key words: Virgin Mary. Theological debates of Marianism. Alonso de Madrigal. *Las cinco figuratas padadoxas*. Juan Rodríguez del Padrón. *Querelle des Femmes*. Female excellence. Embryology. Cleanliness. Castile. Fifteenth century.

SUMARIO

1.—Introducción. 2.—La paradoja de María en Alonso de Madrigal o la discusión sobre la naturaleza femenina. 3.—Relaciones e interferencias: la discusión mariana y la Querrela de las Mujeres en el marco de los debates sociales, políticos y culturales del siglo XV castellano. 3.1.—Excepción versus representatividad: fundamentos teológicos. 3.2.—María en los tratados de la Querrela de las Mujeres.

1.—Introducción

En el *Triunfo de las donas* (1439-1441), obra esencial del corpus textual hispano de la Querrela de las Mujeres, Juan Rodríguez del Padrón afirmaba sin vacilación que el núcleo del debate sobre los sexos, lo que llamó la *cuestión odiosa*, iba ligado a la pregunta “¿qual sea, la muger o el hombre, más noble e de más excelencia?”¹. De acuerdo con este planteamiento, nobleza y excelencia eran las unidades de medida y la distribución sexual de tan preciados bienes, es decir el grado en que podían darse en hombres y mujeres, constituidos unos y otras como colectivos genéricos, el meollo del debate que se alzaba en aquella coyuntura histórica que se aproximaba a la mitad del siglo XV.

En un pasaje de *Las cinco figuratas padadoxas*² (c. 1437), Alonso de Madrigal, conocido como El Tostado, se acercó sorprendentemente al meollo

1. RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, Juan: *Triunfo de las Donas*. En *Obras completas*, edición preparada por César Hernández Alonso, Madrid, Editora Nacional, 1982, p. 213. Esta significativa expresión ha sido elegida por Robert Archer para dar título a su libro *La cuestión odiosa. La mujer en la literatura hispánica tardomedieval*. Valencia, Institutió Alfons el Magnànim, 2011 (1.ª ed. Inglesa, 2005). Recordemos, para evitar posibles confusiones, que Juan Rodríguez del Padrón es conocido también como Juan Rodríguez de la Cámara.

2. FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, Alfonso, *El Tostado: Las cinco figuratas padadoxas*, ed. de Carmen Parrilla. Universidad de Alcalá de Henares-Madrid, 1998. Sobre la obra véase también PARRILLA GARCÍA, M. Carmen: “En torno a las versiones de las “Las cinco figuratas paradoxas”: diversidades y “fermosuras” de un traslado. *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 33, 1 (2005), 125-144.

de la cuestión odiosa de Juan Rodríguez del Padrón al plantear si la señora Virgen fue más perfecta en virtudes que San Juan Bautista. La duda, más bien retórica, era suscitada por la autoridad de un pasaje evangélico (Mateo, 11,1) que recoge las palabras de Cristo “entre los hijos de las mujeres non ovo alguno mayor que sant Johan”. En su empeño por resolver el dilema a favor de María, Madrigal se adentra en una sorprendente trama explicativa que le obliga a reconocer los límites de uso del género gramatical masculino como voz inclusiva del masculino y del femenino. Al hacerlo, nos ofrece un extraordinario testimonio de cómo esta otra cuestión no menos espionosa, la de la sexuación del lenguaje, fue ya registrada y explorada en el contexto cultural del siglo XV. El pasaje merece ser reproducido, pese a su extensión, por el interés de sus argumentos. El Tostado razonaba en estos términos:

“Contra esto argüirá alguno que otro oviesse de más perfectas virtudes que la Señora Virgen, ca dixo Christo en el evangelio de Sant Matheo, en el capítulo XI^o, et es palabra común; “*inter natos mulierum non surrexit maior Johanne Baptista*” que quiere dezir: “entre los hijos de las mujeres nunca ovo mayor que sant Johan Baptista. Pues síguesse que Sant Juan Baptista era de mayor perfección que la señora Virgen María. A este argumento en muchas maneras se podía responder, speculando *la manera de hablar de Christo* et para qué dixo estas palabras, ca menos significan que paresçen. Empero, quanto al presente es de responder que el texto de Christo solamente fabla de los varones et non de las mujeres, ca dixo: “*inter natos mulierum*”, lo qual significa a “los varones solos”, porque fabló la Scriptura en género masculino. Et si alguno argüía que el género masculino conçiba al femenino, ansí que por el nombre del género masculino se pueda entender lo que es en el género femenino, según regla gramatical et aun según regla de derecho, responder se ha que non se puede probar aquí seer conçepción alguna de géneros. Otrosí, ca si quissiera aquí la Scriptura dar a entender el género femenino tan bien como el masculino, non dixera “*inter natos mulierum*” mas dixera “*inter natos ex mulieribus*”. Et esto paresçe por la habitudine gramatical, ca este nombre *natus*, quando se possiere sin preposiçión, signiffica fijo. Et esto non está por manera de conçepción de géneros. Et quando está con preposiçión signiffica nascido, en non fijo et entonçe estará tan bien por mujer como por varón. Pues síguesse que esta auctoridad non faze en alguna manera contra lo sobredicho, conviene a saber, que la señora Virgen fuesse más perfecta en virtudes que todas las criaturas³.

3. Primera Paradoxa, cap. 107, pp. 195-196. Sobre el uso intencionado del desdoble de voces véase MUÑOZ FERNANDEZ, Ángela: “Del masculino genérico al desdoblamiento de voces: Estrategias léxicas en el Conorte de Juana de la Cruz (1481-1534)”. En DÍAZ SÁNCHEZ, Pilar; FRANCO RUBIO, Gloria; FUENTE PÉREZ, María Jesús (eds.), *Impul-*

El sintagma “inter natos mulierum”, resulta ser el detonante de la crisis de eficacia del lenguaje que ha de afrontar Alonso de Madrigal. Y María el empeño que posibilita que algo obvio, aunque raramente nombrado, salte inadvertidamente al dominio de la evidencia. Una expresión aparentemente neutra como ésta, “entre los hijos de las mujeres”, en su lectura más literal, deja fuera a María, cuya excelencia sobre todas las criaturas humanas quiere asentar. Por ello, tras desgranar los términos de su inquisitiva argumentación, el maestro en Teología concluye que estos límites del lenguaje no entorpecen afirmar toda con rotundidad que “la señora virgen fuese más perfecta en virtudes que todas las criaturas”.

Vemos cómo Alfonso de Madrigal y Juan Rodríguez del Padrón enfocan en contextos muy distintos cuestiones de idéntico trasfondo ¿Quién es mejor? ¿Quién vale más? ¿Quién es superior? Ambos establecen los términos de la comparación sobre un par de individuos significados por la marca masculino-femenino. Uno enfoca la cuestión en hombres y mujeres de carne y hueso, concebidos como colectivos genéricos. Y el otro se centra en personajes de la Historia Sagrada, en la Virgen María y Juan el Bautista, figuras esenciales en los relatos evangélicos, de cuya comparación surge una evidencia que *a priori* debería ser trascendental en el debate sobre los sexos, una mujer, la madre de Cristo, se convierte en el máximo exponente humano de perfección. La Virgen María, pues, ofrecía un inequívoco referente de superioridad femenina. No es de extrañar que desde el siglo XIV y durante el XV se teja una compleja trama de enunciados destinados a explorar el carácter y los límites de la excepcionalidad mariana, trama sobre la que la historiografía de las mujeres apenas ha profundizado. Y es que la Virgen María fue una figura sometida a interpretaciones, sujeta también a fuertes controversias, la inmaculista la más ruidosa de todas, pero no la única.

En este trabajo nos adentraremos en los dominios teológicos de la Querrela de las Mujeres, indagaremos en el registro religioso, un dominio de privilegio epistémico que a lo largo de la historia del cristianismo suministró figuras, temas y argumentos a la discusión sobre las mujeres, su naturaleza y las relaciones entre los sexos. Aquí nos interesaremos especialmente por un tratado teológico que se inserta en la coyuntura textual de los tratados de defensa de las mujeres surgidos en torno a la tercera y cuarta década del siglo XV, coyuntura de fundación discursiva de la Querrela de las Mujeres hispana.

Que las narrativas religiosas constituyen fuentes significativas para el estudio de la historia de las mujeres, de las relaciones de género y también

sando la historia desde la historia de las mujeres: la estela de Cristina Segura. Huelva, Universidad de Huelva, 2012, pp. 259-268.

para el debate sobre los sexos a lo largo de todas las épocas históricas, no parece ponerse en duda. La Querella de las Mujeres tuvo un frente teológico que documentamos en el propio corpus textual a ella asociado. En él se registran y rebaten argumentos, nuevos o tradicionales, apoyados tanto en autoridades bíblicas y patristicas, como en la *auctoritas* de los teólogos medievales. Los tratados de la Querella se nutren también de figuras provenientes de la historia sagrada. Bajo la forma retórica del catálogo de mujeres ilustres, hicieron acopio de los *exempla* que proporcionaban las mujeres de la tradición bíblica y evangélica. Sara, Judit, Esther, Débora, son algunos de los nombres más habitualmente reproducidos en estos tratados. Pero serán Eva, María Magdalena y la Virgen María las que más destaquen, planteándose entorno a ellas las cuestiones y problemáticas de mayor peso. Así, proliferaron los comentarios centrados en las figuras de Eva, la mujer ligada al relato de los orígenes de la humanidad, *topoi* multifacético que tuvo una gran trascendencia, a juzgar por su recurrencia y por el peso argumental que se le confirió en los tratados⁴. Con Eva, y a cierta distancia en orden de repercusión, se sitúa María Magdalena, la amada de Cristo, la depositaria del privilegio pascual y la apóstola de los apóstoles a la que el giro interpretativo del clero convirtió en la pecadora arrepentida⁵. A ellas dos se sumó María, la madre de Jesús.

Pero fuera del corpus textual “canónico” asociado a la Querella de las Mujeres, hubo unos dominios discursivos estrictamente teológicos, elaborados en el espesor de una tradición milenaria. En ellos se vieron reflejados todos los tópicos y figuras de la Querella relacionados con la conceptualización de lo femenino y las relaciones entre los sexos. El más sutil y menos estudiado de todos lo compone el campo de la mariología, en dinámica relacional con la cristología.

4. CRUZ CRUZ, Juan: “Finalidad femenina de la creación? Antropología bajomedieval de la mujer”. *Anuario Filosófico*, XXVI (1993), 513-540. Para los planteamientos estructurales del tema en el marco de la Querella hispana del XV véase “Eva a debate” en MUÑOZ FERNANDEZ, Ángela: “Mujeres y religión en las sociedades ibéricas. Voces y espacios, ecos y confines (ss. XIII-XVI)”. *Historia de las mujeres en España e Iberoamérica*, vol. I, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 715-742. Contempla el tema atendiendo a los argumentos desarrollados por los diversos autores que aborda R. ARCHER, *op. cit.* n. 1. También VARGAS, Ana: *La Querella de las mujeres en los reinos hispánicos: los textos en defensa de las mujeres (siglo XV)*, Tesis Doctoral, UCM, 2011.

5. Al respecto véase JANSEN, Katherine Ludwig: *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*. Princeton, Princeton University Press, 1999. En lengua española, remito al conjunto de ensayos contenidos en GÓMEZ ACEBO, Isabel (ed.): *María Magdalena. De Apóstol a prostituta y amante*. Bilbao, Descleé De Brouwer, 2007. Incluye un trabajo de Ángela Muñoz sobre el tratamiento de María Magdalena en Isabel de Villena, autora enmarcada en la Querella hispana.

La relación estructural de los debates inmaculistas y la Querella de las Mujeres fue mostrada en el marco de los estudios de género en la segunda mitad de los años 90⁶. En estos últimos años la recepción de la propuesta me parece que ha ido acompañada de cierta simplificación del tema. En ocasiones se da por hecho el automatismo del vínculo entre ambos debates, ligando la voz inmaculismo a posiciones de defensa de las mujeres, sin entrar en las áridas y puntillosas argumentaciones que se formulan y su traducción en el régimen de las relaciones de género. No se suelen tomar en consideración los matices y sutiles expresiones diferenciales de un discurso sujeto a variabilidad, qué actores toman parte y partido en la discusión, ni los contextos en los que éstos se significan. Variables imprescindibles para la obtención de una rigurosa cartografía de la controversia⁷, orientada a explorar, describir y poner de manifiesto en toda su amplitud la espiral de conexiones que presenta este debate religioso con los otros grandes frentes de debate que recorren la península ibérica en el siglo XV, entre los que se sitúa la propia Querella de las Mujeres.

Para establecer las interacciones entre las controversias marianas y la Querella de las Mujeres, tanto en su arranque de la segunda mitad del siglo XV como en sus desarrollos posteriores, se impone, pues, establecer con precisión los términos del debate, los núcleos de la cuestión, el repertorio de opciones que se recogen y la diversidad de enfoques que formalizan los distintos agentes implicados. En este marco de exigencias se sitúa este artículo, con el que me propongo contribuir a la cartografía de los debates marianos tomando como referencia la obra de Alonso de Madrigal. Nos adentraremos en su estudio intentando esclarecer a través de sus contenidos, énfasis temáticos y argumentaciones, cómo la mariología del momento fue una caja de resonancia de problemáticas sociales candentes que se relacionan en su fondo y forma con el debate de la Querella de las Mujeres. En segundo lugar propongo indagar en el rol asignado a María en los tratados de defensa de las mujeres de este primer episodio de la Querella y en el

6. MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina”. En NASH, Mary PASCUA, María José de la, ESPIGADO Gloria (eds.): *Actas del V Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación Histórica de las Mujeres: Pautas Históricas de Sociabilidad Femenina. Rituales y modelos de representación*. Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1999, pp. 71-100. Otra lectura sobre el inmaculismo en TWOMEY, Lesley K: “Sor Isabel de Villena, her Vita Christi and an Example of Gendered Immaculist Writing in the Fifteenth Century”. *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 32,1 (2003), 89-103.

7. Expresión acuñada por Bruno Latour aplicada a los tiempos globalizados de la era digital y a las controversias suscitadas en el marco del paradigma hegemónico de nuestro tiempo, el científico-tecnológico.

potencial de representación femenina que se le atribuyó. Como conclusión, procederé a enunciar una hipótesis interpretativa fundada en las evidencias que proporcionan los planos de transferencia léxica, temática e ideológica que se dieron entre la mariología, la Querella de las Mujeres y otros importantes frentes del debate social y político de la época.

2.—*La paradoja de María en Alonso de Madrigal o la discusión sobre la naturaleza femenina*

Hacia 1437, en evidente alineación con el cronotopo formado por las tres primeras obras profemeninas de la Querella hispana⁸, Alonso Fernández de Madrigal dedicaba a la reina María de Aragón, esposa de Juan II, *Las cinco figuratas padadoxas*, la obra referida en la introducción. El tratado incluye materiales forjados muy posiblemente en el ámbito universitario salmantino, traducidos y adaptados a demanda de esta reina castellana que solicitaba información sobre “algunas ocultas metáforas” aplicadas a la Virgen María y a Cristo⁹. Se testimonia así la comunicación cultural que mantenían los círculos femeninos de la corte castellana con la universidad salmantina, y se deduce también qué tipo de cuestiones interesaban en estos círculos donde las mujeres tenían una destacada presencia. No es secundario subrayar que este denso tratado teológico se ajustaba a las reglas del *modo disputandi*, una modalidad retórica apta para formalizar criterios dispares y enfrentados, idónea para canalizar debates, polémicas o controversias. En

8. Utiliza el término bajtiniano cronotopo para referirse a estas obras SERRANO Florence: “Del debate a la propaganda política mediante la querella de las mujeres en Juan Rodríguez del Padrón, Diego de Valera y Álvaro de Luna”. *Talia Dixit: Revista interdisciplinar de retórica e historiografía*, 7 (2012), 97-115. También encuentro muy eficaz la expresión “primer episodio de la Querella” utilizado por Ana Vargas en su tesis doctoral para referirse a este conjunto de obras, véase *op. cit.* n. 4.

9. ALFONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, El Tostado: *Las cinco figuratas padadoxas*, ed. de Carmen Parrilla. Universidad de Alcalá de Henares-Madrid, 1998, pp. 1-10. Ocupa los cap. 7 al 110, pp. 76-199. Sobre la obra véase también PARRILLA GARCÍA, M. Carmen: “En torno a las versiones de las ‘Las cinco figuratas paradoxas’: diversidades y “fermosuras” de un traslado”. *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 33,1 (2005), 125-144. Sobre este importante autor véase, BELLOSO MARTÍN, Nuria: *Política y humanismo en el siglo XV: el maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*. Valladolid, Universidad, Secretariado de Publicaciones, D.L. 1989; RECIO, Roxana; CORTIJO OCAÑA, Antonio: “Alfonso de Madrigal ‘El Tostado’: un portavoz único de la intelectualidad castellana del siglo XV”. *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 33, 1 (2005), 7-16; PARRILLA GARCÍA, M. Carmen: “Qui scit, docere debet: Acerca de Alfonso de Madrigal el Tostado”. *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, 54-55 (2004-2005), 367-390.

Las cinco figuratas paradójicas, como veremos a continuación, encontramos una caja de resonancia de las inquietudes y preguntas problemáticas que circulaban en el tiempo en que fueron escritas.

De las cinco figuras o paradojas minuciosamente diseccionadas en esta obra, cuatro conciernen a Cristo y una, la primera, íntegramente va dedicada a la Virgen María¹⁰. En ella Alonso de Madrigal aborda una larga e intrincada relación de problemas suscitados por la encarnación del hijo de Dios en el cuerpo de María, una mujer. Previamente nos explica su método. Se proponía someter a escrutinio “las ocultas verdades” de las metáforas asociadas a la encarnación del hijo de Dios¹¹, esas admirables proposiciones que por su “alteza” no son bien comprendidas por los hombres¹² vulgares que no se alzan en alta especulación. Una metáfora, aclara, es aquella figura que permite hablar de algo poniéndole el nombre y propiedades de otras “cosas”. Pero esto no se hace a nuestra voluntad, entre ambas entidades, la metáfora y la cosa, ha de darse alguna forma de semejanza o analogía¹³. Una metáfora, pues, es un gran pasadizo por el que se explicitan y comunican elementos compartidos por cosas formalmente distintas. La retórica enseñaba a no leer literalmente estas metáforas que exigían traducción cultural, y eso es lo que se propone hacer el autor. Las cuestiones que selecciona y sus conclusiones dejan al descubierto qué significados sociales ponían en juego tan altas y oscuras paradojas. He aquí el interés que nos ofrecen los comentarios tostadianos sobre la Virgen María.

La discusión mariana de esta primera paradoja se levanta sobre el trasfondo de la disputa inmaculista. La roza, sí, pero sintomáticamente se resiste a entrar en ella. Importa destacar este dato. Alonso de Madrigal refiere con trazos escuetos si bien altamente elocuentes el problema. Parte

10. Ocupa los capítulos 7 a 110, pp. 76-199. Una distribución que alerta sobre las diferencias de enfoque de Alonso de Madrigal respecto a las autoras hispanas que escribieron entre el último tercio del siglo XV y de las primeras décadas del siglo XVI, quienes presentan un esquema de desarrollo en el que se da mucho mayor énfasis a la figura de la Virgen. Es el caso de Constanza de Castilla, Isabel de Villena, o de Juana de la Cruz. El peso cultural de la mariología en la tradición española es un dato destacado por la historiografía a lo largo de todo el siglo XX sobre el que vuelve a incidir la historiografía norteamericana más reciente. Sobre la paradoja mariana y su desestabilización por parte de los hombres de iglesia véase el sugerente estudio de la teóloga feminista NAVARRO PUERTO, Mercedes: “La paradoja de María”. *Ephemerides Mariologicae*, 45 (1995), 93-124.

11. Cap. 5, p. 74.

12. Nótese el uso de la palabra hombres, como si sus destinatarios fueran varones. En contraposición, Alonso de Madrigal usa la voz “criaturas” en el pasaje destinado a afirmar el valor de María.

13. “sino solamente el nombre de aquella cosa que tiene alguna conveniencia en condición o propiedad de la cosa que hablamos” (cap. 7, p. 76).

con una breve referencia a cómo este asunto era fuente de litigio entre franciscanos y dominicos. Un litigio, añadía, que permanecería irresoluble (“inmortal”), a menos que mediase la sentencia de algún superior que, “de plenario poderío imponga su autoridad”. Insiste en el carácter enconado de los posicionamientos, en el disenso y odio que introduce el tema en cada una de las partes¹⁴. La cuestión se había convertido en un veneno tan evidente, opina, que “más debieran apreciar los frailes de cualquiera de estas dos órdenes concluir en esta materia con toda su voluntad que extirpar la secta “mahomética”. Y aconseja a cualquier católico de “buena afección” no entremeterse en esta contienda.

La cuestión inmaculista como su envés, el maculismo, guarda relación con el problema del pecado, la mácula original con la que todo ser humano nace después de la expulsión del Paraíso¹⁵. Conciérne específicamente a la virgen María, en tanto que madre de Cristo. Que el hijo de Dios hubiera de encarnarse para consumir el plan de la salvación, le confirió la condición de nacido de mujer. En el siglo XI empieza a suscitarse una intensa reflexión sobre la madre, María, y su exención del régimen del pecado, lo que se conoció como el privilegio mariano. Durante los siglos XIV y XV, aun durante el XVI y el XVII, el asunto dio lugar en los reinos peninsulares a una de las controversias más intensas y globalizadas de los siglos medievales y modernos. Se trataba de dirimir el grado, la forma y la naturaleza de esta excepción operada sobre el común de los mortales. Se discutía, entre otros asuntos, por qué, cuándo y cómo se produjo la exención mariana del régimen del pecado, si antes o después de la encarnación de María en el vientre de Ana. Las agrias disputas a las que se refiere el Tostado se contextualizan en un momento importante, el Concilio de Basilea de 1434, asamblea conciliar en la que una representación española, presidida por Juan de Segovia, realizó la defensa inmaculista. Juan de Segovia, cuyos argumentos plasmó en el *Liber de sancta conceptione beatissimae Dei genitris Mariae* (1436), se enfrentó en su defensa al dominico Juan de Torquemada autor del *Tractatus de veritate conceptionis beatissimae Virginis* (1437). En este mismo contexto polémico Martínez de Toledo, autor del célebre *Corbacho*, obra a la que se ha dicho reaccionan explícitamente tratados de defensa de las mujeres como el *Triunfo de las donas* de Juan Rodríguez del Padrón, tradujo al castellano el opúsculo de San Ildefonso (606-669) *De la perpetua*

14. Mucha es la dissensión et invetera et odio introducto por esta question que qualquier parte dellas pueda afirmar (p. 93).

15. RUIZ GALVEZ, Estrella: “*Sine labe*. El inmaculismo en la España de los siglos XV-XVII: La proyección social de un imaginario religioso”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIII, 2 (2008), 197-241.

virginidad de santa María, tratado destinado a rebatir los planteamientos “heréticos” de quienes negaban la castidad de la madre de Jesús¹⁶.

Alonso de Madrigal en su rápido recorrido por esta otra cuestión espinosa, aporta un dato relevante, pues muchos entendían que ciertos argumentos de esta disputa ponían en peligro el honor de la Virgen y que ciertas explicaciones de la liberación mariana del pecado franqueaban la línea roja de la injuria¹⁷. Nuestro autor no parecía prestar atención a estos ecos sociales. Sin mediar detalles explicativos, se limita a negar que el honor y la honra de la Virgen estuvieran en juego con ciertas maneras de enfocar el problema de su liberación del régimen del pecado. ¿Qué cuestiones eran estas? No lo especifica, aunque cabe acercarse a lo que debió ser su contenido. Sabemos que en torno al tema de la concepción inmaculada de María se formalizaron diversos estados de opinión relacionados con las causas, el momento y el significado de la liberación de María del régimen del pecado. Para unos, los más fervientes inmaculistas, la figura de María estuvo *ab initio* predestinada en la mente del Padre, exenta de la culpa, subrayando su papel de coautora de la redención por méritos propios. Para otros, el privilegio mariano estaba subordinado a las necesidades del hijo, y discutían si María fue liberada del pecado en el vientre de su madre o con anterioridad, o si fue purificada en el propio momento de la Encarnación. El hijo de Dios no podía tener contacto alguno con la mácula del pecado que gravaba la carne de todos los nacidos de mujer. Con todo esto se dirimía el estatuto de María, una mujer, en orden de la creación, en el régimen de la divinidad y en el proceso de la redención humana, toda vez que éste pasaba por la encarnación del hijo de Dios. En estas disquisiciones que se tornaban acaloradas disputas, fue imposible desligar la discusión mariana de las cuestiones que afectaban a las mujeres de carne y hueso. El asunto, por más que el autor lo niegue, tiene importantes dimensiones socio-simbólicas. Toca, por ejemplo, la cuestión sensible del honor de la madre de Dios, un espejo en el que se podían ver reflejados problemas que afectaban a la situación de las mujeres de la época.

Se hace imposible extendernos en el farragoso abanico de argumentos que suscita la Virgen María en la agenda doctrinal de Alonso de Madrigal.

16. GÓMEZ REDONDO, Fernando: *Historia de la prosa medieval castellana*. Vol. 3, Madrid, Cátedra, 2002, 2700-2701. De aquí recoge esta información Julio Vélez Sáinz en su edición del *Libro de las virtuosas e claras mujeres*, p. 139.

17. Et si por ventura, los argumentos de unos et de otros fuesen especulados, non concluyen de alguna neçessidad. [...]ca aunque los vulgares piensen grande injuria seer a la Señora Virgen en dezir seer conçevida en pecado original, por non saber ellos qué cosa sea original culpa, demás diziendo que en aquella mácula original non quedó grande espacio sinon que luego fue purgada, no es como ellos piensan (p. 93).

Sí se dejan objetivar los principales focos de atención y líneas de fuerza que mueven sus razonamientos. Es evidente que no se muestra interesado por la polémica inmaculista, le resta peso teológico, y sólo la deja aflorar de soslayo, a la altura ya del capítulo veinte, como una mera aclaración al foco doctrinal que prioriza. Le interesa afirmar la limpieza de María, sí, pero desde el axioma teológico de su castidad y virginidad, un dominio mucho más pragmático y cercano a la experiencia social de las mujeres que interactúa sobre el gran tema de fondo, la Encarnación.

La refutación de las tesis de Elvidio le ofrece un preámbulo adecuado para este complejo marco temático. En la explicación de las paradojas que suscita la virginidad de María, Alonso de Madrigal retoma las huellas polémicas vertidas en la obra de San Jerónimo *Contra Elvidio*, un conocido escrito de apologética cristiana centrado en la defensa de su virginidad. Elvidio, (c. 340-c. 390), que contemplaba la paridad en valor del matrimonio y del celibato monástico, defendía que los hermanos de Jesús eran hijos carnales de José y María, una idea generalizada en los primeros siglos de la Iglesia que acabaría arrinconada por el triunfo del ideal ascético celibatario en el seno del cristianismo. Alonso de Madrigal rebate en primer lugar la opinión del “hereje” Elvidio según la cual José tuvo conocimiento carnal de María después del Nacimiento de Cristo, y que de la unión de ambos nacieron otros hijos (cap. 8-19, pp. 77-91). El peso de este argumento que deviene *topoi* estructural en el marco de la controversia entre cristianos y judíos, viene ratificado al final del tratado. El capítulo 110, broche final de la Paradoja, vuelve significativamente al tema del no reconocimiento de los judíos de la “limpieza” de María.

Apreciamos en los primeros desarrollos de esta paradoja la interacción del debate mariano con otros frentes de controversia. Se comprueba, por ejemplo, la incidencia de la polémica interreligiosa que el cristianismo de la época mantiene con las minorías judía y musulmana. Un marco de relaciones conflictivas que se reactivaron a raíz de los pogroms de 1390 y que se intensificaron por las disputas forzadas y las campañas de conversión impulsadas por el dominico Vicente Ferrer en 1412. Si bien estas relaciones se encontraban en un estadio polémico mucho menos exacerbado que el registrado en la segunda mitad del siglo XV, no hay duda que este frente conflictivo actuó como un potenciador de los símbolos identitarios del catolicismo, y uno de ellos fue el mariológico.

Con este puerto de partida se adentra El Tostado en la explicación de las metáforas “vaso de virginidad”, “vaso de continencia” y “vaso de toda limpieza” aplicadas a la Virgen. También enuncia la metáfora “vaso de todas virtudes, teologales y morales” (cap. 21), pero el espacio dedicado a esta explicación es extremadamente reducido.

Las explicaciones de la metáfora relativa a la Señora Virgen como vaso de virginidad conducían a tres enunciados paradójicos ricos en implica-

ciones y connotaciones: en qué manera la Virgen puede ser llamada vaso cerrado y no cerrado, pequeño y no pequeño, vacío y no vacío. De las tres, la paradoja del vaso cerrado y no cerrado sería la más extensamente desarrollada. En ella escrutaba cuestiones relacionadas con la excepcional concepción de María, cuyo cuerpo cerrado no experimentó rotura alguna de los “claustros virginales”. Estos comentarios se estructuran en torno a la categoría de las dos aberturas que experimenta el cuerpo femenino en todo acto de procreación. La primera —cognición del acceso viril, violación o desfloración— quita la virginidad; la segunda abertura es la del parto¹⁸. En este sorprendente encadenamiento de paradojas, los razonamientos relacionados con la ausencia de rotura en los claustros virginales de María derivaban en una secuencia de cuestiones muy ilustrativas ¿De qué manera fue formado el cuerpo de Cristo en el vientre de María? interrogante que le permite ahondar en los detalles de una concepción excepcional, ya que el cuerpo de Cristo no fue formado de la misma manera que el cuerpo de los demás mortales. Lo que en otros escritos teológicos queda resumido como un milagro, es traducido por Alonso de Madrigal a unas claves descriptivas que busca amoldar a los términos y parámetros explicativos de las explicaciones embriológicas de su momento. Entra así en el delicado y complejo asunto de la generación, mostrándonos cómo tras la explicación del llamado misterio de la Encarnación se proyectan preocupaciones que remiten al régimen de la procreación humana, asunto de primera importancia en el horizonte de preocupaciones de la época.

Así pues, se buscaba racionalizar el milagro bajo claves médicas. Cómo fue organizado el cuerpo de Cristo en el vientre de María, sin el concurso de la simiente viril, con sólo el menstruio materno, era una de las cuestiones a indagar. Acaso recogiendo los ecos de las preguntas que estaban en la calle entre las gentes que intentaban comprender y, acaso, formarse una opinión en torno a estos asuntos. Se decía que el cuerpo de Cristo acabado de formar en el vientre la Virgen no pudo ser tan grande como el del resto de los niños, pues faltaba la cantidad del semen viril. Se responde que fue bastante aquella poca sangre menstrual de la Virgen, de la misma manera que bastó una costilla con carne de Adán para formar un cuerpo tan grande como el de la mujer (cap. 26, 99). Al ir describiendo en qué radica la excepción o el milagro de la concepción virginal de Cristo,

18. Esta explicación abarca los cap. 22 al 78. Del cap. 22 al 54 se adentra en argumentos relacionados con la primera rotura de los claustros virginales; del cap. 55 al 73 aborda asuntos relacionados con la abertura del parto.

el Tostado se adentra, sin ser buen conocedor de la materia, en las teorías sobre la concepción humana¹⁹.

El capítulo 35 de la primera paradoja proponía aclarar: “en qué está el milagro de la concepción de Cristo y si en la concepción del hombre se engendra de substancia de varón e de hembra o de solo varón”. Es decir, la explicación de la encarnación de Cristo conlleva la pregunta general por la incidencia de la aportación materna y la paterna en el régimen de la generación, asunto significativo para el debate de los sexos, según mostró extensamente Joan Cadden²⁰ y también Prudence Allen, que lo cifró como una de las cuatro variables en torno a las cuales se dirime en concepto de mujer desde la Antigüedad²¹. La cuestión parece ir necesitada de explicación pues los “omes vulgares” no entendían en qué estaba verdaderamente el milagro. Algunos pensaban que el milagro estaba en que el “cuerpo del onbre” se forma en el vientre de la madre de sola “semiente vital”. Como allí no hubo ninguna partícula de simiente vital, parece milagro (cap. 35, p. 198).

Obviamente, Alonso de Madrigal afirma la necesaria concurrencia del principio materno en la generación de todo ser. Si el hijo se hiciera solamente de la simiente del padre y no de la simiente de la madre, nunca se parecería el hijo a la madre, como a veces sucede. Alegando la autoridad de San Isidoro, recuerda que prevalece la virtud del “engendrante”, cuando la simiente del uno es más fuerte que la del otro. Los hijos son engendrados de la simiente del padre así como de la madre, si no fuera así no serían las mujeres madres de aquellos que paren, no darían de su sustancia como da el padre y resultaría que éstas serían meros “vasos conservativos de la semiente viril, lo qual no abasta para se dezir madres. Si esto fuera así, bastaría poner la simiente viril en algún vaso de vidrio o metal y formar el cuerpo humano por algún artificio, y podría llamarse a aquel vaso madre del hombre, lo cual es del todo falso”²².

19. Referencia obligada para estas cuestiones son JACQUART, Danielle y THOMASSET, Claude: *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Barcelona, Ed. Labor, 1989 (1ª ed. Presses Universitaires de France, 1985), pp. 45-88 y la relevante aportación de CADDEN Joan: *Meanings of sex difference in the middle ages. Medicine, Science and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

20. CADDEN Joan: *op. cit.* pp. 117 y ss.

21. ALLEN, Prudence: *The concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750 BC-AD 125*. Eden Press, Montréal-London; id. *The concept of Woman II. The Early Humanist Reformation*. Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2001.

22. Remite el Tostado a los experimentos realizados por Arnau de Vilanova, que puso simiente viril en un recipiente artificialmente fabricado y lo guardó ciertos días poniendo ciertas “espeçias trasmutativas”. En algunos días se formó un cuerpo viril, aunque no per-

En esta exposición dirigida desvelar dónde está el carácter milagroso de la encarnación de Cristo, hay lugar para adentrarse en las características de la madres “concibientes” a la luz de la teoría humoral, explorando las consecuencias físicas que tiene sobre los hijos el que las madres sean sanguíneas, flemáticas o coléricas, rasgos que inciden en las propiedades de la “materia menstrual” (cap. 37). Se concluye de todo ello que las mujeres dan parte de su semiente menstrual para formar el cuerpo de la criatura. Pero reaparece la cuestión aún no resuelta ¿Dónde está el milagro de la concepción de la Virgen? El milagro, prosigue el autor, no consistió tanto en la no violación de los claustros virginales, como en la ausencia de “conmixción de semiente viril” (cap. 42. P. 115). Llegamos así a la concepción ilemórfica del aristotelismo que ya se ha instalado en los espacios universitarios, en las disquisiciones teológicas y políticas²³. Oigamos los argumentos:

“Ca así como non puede el madero arder sin fuego, así non puede la semiente femenina sin semiente viril seer formada. Et esto non ovo en la materia menstrual de la Señora Virgen. Ca non ovo y semiente viril que contemperasse o digeriesse o formasse organizando aquella bendicha sangre menstrual. Et todo esto que naturalmente se avía de fazer por semiente de varón teniente causalidad operativa sobre la sangre menstrual de la mujer, se fizo por milaculosa et divina operación” (cap. 42, 115-116).

La larga digresión explicativa contenida en los capítulos 35 al 54 destinada a exponer la teoría sobre el peso de las sustancias seminales materna y paterna, toca el fondo de la cuestión en el cap. 45, cuyo contenido viene presentado por la proposición “De la comparación que tiene la sangre menstrual femenina entre sí et la sustancia seminal del varón, et de la comparación que tienen al cuerpo de ende engendrado, et qual tiene más causa en la generación” (p. 119). Donde se exponen los principios aristotélicos que minimizan el peso de la madre en la generación de los hijos.

La simiente viril tiene dos habitudes o causalidades. Es causa material, pero dado que la criatura se engendra con el concurso de la simiente femenina y masculina, esta habitudine tiene rango de concausalidad. En esto hombre y mujer son iguales. Sin embargo, la segunda habitudine es privativa de la simiente viril y se erige en causa eficiente, ya que contiene en sí virtud según la cual “se digiere la semiente et se organiza todo el

fectamente organizado. Vilanova quebró el vaso, dice Madrigal, para no tentar a Dios esperando a ver si en aquel cuerpo humano así engendrado se infundiría alma (cap. 35 p. 109).

23. CASTILLO VEGAS, Jesús Luis: “Aristotelismo político en la Universidad de Salamanca del siglo XV: Alfonso de Madrigal y Fernando de Roa”, *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 33, 1 (2005), 39-52.

cuerpo”. La simiente femenina, en cambio, aunque proporciona parte de la materia del cuerpo que se engendra, no tiene en sí virtud operativa alguna según la cual el cuerpo engendrado “se mude a otra qualidad o se organice. E ansí si non fuesse con ella vuelta semiente viril, quedarse ya en la disposición que ante estaba” (p. 120).

Reconducido el tema al plano de la discusión teológica, Alonso de Madrigal concluye, el milagro de la concepción de Cristo sin simiente de varón no está tanto en la ausencia de la simiente viril que se mezclase con la de la Virgen, sino en la ausencia del otro principio propio de la simiente viril, ser causa formativa. Esto no sería tan gran milagro si la simiente de la Virgen tuviera “virtud formativa o digestiva e organizativa” para poder organizar el cuerpo. Pero no la tenía. Queda expuesta con toda claridad la teoría que tan determinantes consecuencias tendría en el plano social, filosófico, médico, teológico, artístico, para las mujeres. La explicación de la encarnación de Cristo se impregna de aristotelismo. La teoría formativa expuesta por Alonso de Madrigal, aun reconociendo la necesaria intervención de las dos simientes y el papel decisivo de la madre más allá de ser un recipiente pasivo, no ocultaba el desequilibrio de los llamados principio activo (semiente viril) y pasivo (simiente femenina) y la superioridad del principio paterno en la generación humana. ¿Dejaba en buen lugar a la Virgen esta teoría formativa? No. Tampoco quedaban bien paradas las mujeres.

3.—*Relaciones e interferencias: la discusión mariana y la querella de las mujeres en el marco de los debates sociales, políticos y culturales del siglo XV castellano.*

3.1.—Excepción versus representatividad: fundamentos teológicos

Todo indica que el misterio paradójico de una mujer virgen y madre de Dios fue un enunciado a modelar y por tanto a controlar, que esta modelación adoptó formas y perfiles muy distintos, pero siempre conectados con las problemáticas sociales del momento. La pregunta que surge a continuación es ¿Qué conexiones desarrollaron las narrativas escolásticas sobre María y la problemática de las mujeres volcada en el registro textual de los primeros tratados de defensa?

Las analogías de partida que apreciábamos en Rodríguez del Padrón y en Alonso de Madrigal, en aquel punto de la superior excelencia de María respecto a Juan el Bautista cuando afirmaba que María era “más perfecta en virtudes que todas las criaturas”, se hacen nuevamente relevantes en este punto de la exposición. El horizonte de interrogación de Rodríguez del Padrón, que indaga sobre las relaciones entre virtud y nobleza y su distribución

en el marco de las relaciones de los sexos, encuentra correspondencia con el principio indiscutido de María como vaso de todas las virtudes. Ambos testimonios formalizan la misma idea en dos ámbitos distintos: centrado uno en lo social, el otro en lo religioso.

Parece evidente que con María se hacía posible que una mujer encarnase la excelencia y plenitud de dones por encima del común de los mortales. No tenía parangón humano, de ahí el escollo lingüístico que tiene que superar Alonso de Madrigal para rescatar la superioridad de María del neutro universal que la oculta en la cita evangélica referida a Juan el Bautista. En ella no sólo se alteraban las reglas universales del pecado y la mácula original, también las reglas comúnmente aceptadas de la distribución del valor entre hombres y mujeres.

El método inquisitivo del maestro salmantino repara también en el campo de las virtudes. María es vaso de todas las virtudes teologales y morales, pues en ella se dieron más cumplidamente que en todas las demás criaturas. Esta sobre pujanza del mérito, si bien no es apenas desarrollada, vuelve a fundamentarse en la comparación con todos los seres humanos: “En todos los otros homes e mujeres²⁴, la graçia vino por partes, más en la Virgen María todo fenchimiento se derramó” (cap. 21. 94). Pero, como ya ha habido oportunidad de señalar, que María, una mujer, sea exaltada como cúmulo de toda excelencia y perfección es un enunciado comprometido que requería ser sometido a cierto control. Quizás por eso una afirmación como esta, proyectada en el marco general de todas las criaturas, no fue desarrollada por la tradición teológica en todas las potencialidades que ofrecía en el marco de la definición socio-simbólica de lo femenino. Por el contrario, este enunciado se vio estadísticamente superado por ese otro marco comparativo limitador, circunscrito al registro sociológico de las mujeres. Así pues, podría decirse que la capacidad de María para encarnar un referente socializado de potencia femenina moviliza en este tiempo una danza ambigua cuyas oscilaciones comprenden tanto la excepcionalidad extrema como la posibilidad de alzarse en referente de valores femeninos comunes. Esta danza admite muchos pasos intermedios. Admite, incluso, la inserción de la Virgen por méritos, dignidad y valor en un régimen de la divinidad altamente igualitario. Pero importa destacar que estas expresiones no serían formalizadas en la cultura Castellana hasta más tarde. Se dieron, hecho significativo, en los entornos culturales del monacato, mundo en el que las mujeres desarrollaron pautas de cultura religiosa altamente originales cuyo foco de atención apuntaba a la resignificación de lo femenino en el

24. Nótese el desglose léxico “homes e mujeres” que desarrolla el autor en este pasaje.

campo de lo simbólico, social e institucional. Pero esta última posibilidad, como muy pronto veremos, no estuvo en el ánimo de Alonso de Madrigal.

En la extensa digresión que nos ofrece en esta Primera paradoja Alonso de Madrigal, donde las autoridades extraídas de los Evangelios y de los Padres de la Iglesia comparten espacio con sus propias disquisiciones lógico-deductivas, el autor concluye reforzando el valor de María como excepción genérica. Un planteamiento que es reiterado a lo largo del texto. La constatamos en la aplicación a María de la metáfora “vaso de virginidad”, pasaje que nos lleva a la primera afirmación de su singularidad y excepción frente al común de las mujeres:

“Es la virginidad integridad de la carne et de corazón, con punición de qualquier experiencia de delectación en acto carnal (...) Esta virginidad más perfectamente fue en la Señora que en todas las mujeres, ca fue virgen et madre, et virgen ante que pariesse, et quando parió, et después que parió, nunca seyendo conocida de varón” (cap. 8, 77).

Más adelante, tras declarar las razones de Elvidio, un hereje carente de “polido fundamento”, y afirmar categóricamente que María fue virgen antes y después del parto y que únicamente parió a Cristo, subraya el autor: por ello propiamente se la puede llamar vaso de virginidad, la “qual en ella más exçellentemente fue que en todas las mujeres”²⁵.

Excelencia y excepción forman un par categorial cuyos límites también se indagan en la escala de la ontología de los géneros. Así, cuando se pregunta ¿había de ser la Virgen privilegiada en todas las cosas?, responde,

Le fue hecho privilegio porque ninguna de todas las otras mujeres nunca conçibió ni parió a Dios, salvo esta. (...). Pues es de dezir que era razonable ésta de todas las otras mujeres aver differença, pues todas las otras parían con dolor et con abertura de sus virginales claustros (...) otrosí parió sin ninguna inmundicia, ca todas las mujeres, quando paren, lançan de sí partes de menstrual sangre condensa conjuncta al cuerpo de aquel que nasce, lo qual con el bendicto cuerpo del nuestro Salvador non salió sino todo limpio, así como después siempre fue. (...) ca luego así fuera que non resçebiera dolores, los quales muchos e amenudo sufrió...e así oviera della differença a todas las otras mujeres (cap. 64, p. 139)²⁶.

25. Cap. 19, p. 9; otra ref. similar en cap. 64, p. 139.

26. Este pasaje habría que relacionarlo con los contenidos del *Levítico*, XII, que se aprecian también en el pasaje alusivo a la celebración de la Cancelaria y la ceremonia de Purificación de María (cap. 15, p. 86), un pasaje que alude a la noción de contaminación de la sangre. Se recuerdan las normas del Levítico XI sobre el apartamiento de la mujer parida durante siete días, dado el carácter “inmundo” de su cuerpo. Al octavo día se circuncidaba al

Chocante pudiera parece el cuestionamiento que introduce el cap. 65 ¿Qué era mayor dignidad en Cristo, nacer de la Virgen sin pecado original, no siendo conocida de varón o salir de su vientre sin corrupción o abertura alguna? Llamativa sutileza que pone todo el énfasis en el tema de la corrupción-contaminación del parto. Al inclinarse en orden de importancia por esta cuestión, concluye, se muestra más dignidad en el cuerpo del nacido por procedimientos excepcionales que lo alejan de la corrupción de las materias inmundas asociadas al parto, que en el cuerpo materno que engendra sin concurso de varón. Al nacer sin rotura de los claustros virginales Nuestro señor demostró así ser más sutil que los rayos del sol, que para pasar por un cuerpo o una pared requiere que éstos presenten alguna abertura. Se sigue de ello que “mayor dignidad era en Cristo seer nascido sin rotura de los claustros virginales que seer engendrado sin acceso viril de sola femenina simiente” (p. 140). El nacimiento humano queda devaluado.

El tratado mariano que alberga la Primera Paradoja tostadiana pone gran énfasis también en dirimir la cuestión de la dignidad de María. Asunto implícito a lo largo de la obra, es abiertamente explicitado en los capítulos 88 y 89. Concierte específicamente a la discusión de la paradoja “vaso pequeño y no pequeño” y “vaso lumbroso y no lumbroso” (cap. 90-95). La Virgen, afirma, fue privilegiada en unas cosas, no en otras. Fue privilegiada en las cosas “las quales ella padecer tañían mucho a la dignidad de Christo, et en esto fue ella privilegiada, así como que pariese e conçebiese Virgen” (p. 140). Más adelante, en la respuesta a la pregunta si era digna de que el hijo de Dios tomase de ella carne, Alonso de Madrigal deja aflorar los límites y ambivalencias de su propio planteamiento y con ello el verdadero fondo de la cuestión. La Virgen María no fue la más perfecta de las criaturas por naturaleza, sino por gracia y especiales privilegios:

“Hay que reparar que la señora Virgen fue más perfecta que alguna de las criaturas, et esto non por naturaleza, ca los ángeles son de más perfecta naturaleza et substancia que todos los onbres qualesquier que sean, más por gracia de Dios et speçiales privilegios. Ca Dios dio a la Virgen sancta María gracia et virtudes et privilegios más que a todas las criaturas. *La Señora Virgen según dignidad non podía seer suffiçiente para resçibir ansí al Fijo de Dios, por muchos privilegios que Dios le diese, et que en esto non se amengua la honrra de la virgen*” (cap. 88, p. 171)²⁷.

hijo varón, y “después estaba treinta días en purificación de su sangre”. Este era el origen de la festividad de la Purificación de la Virgen, la Candelaria, que se celebraba a los treinta y nueve o cuarenta días de la Navidad.

27. Las cursivas son mías.

Consciente de los riesgos que conlleva este planteamiento, se apresura a frenar las críticas de los fervientes devotos. Esto en modo alguno va en detrimento de la honra de la Virgen. Sabía que el argumento, coherente en la lógica del racionalismo teológico, suscitaría reservas y oposición en el registro emocional de las devociones. La cautela tostadiana demuestra el terreno resbaladizo en el que se mueven la disquisiciones sobre la Virgen María. El alcance de estos planteamientos, si pensamos en su traslación a la arena de las relaciones sociales entre los sexos, no es menos evidente. La Virgen, figura y símbolo de lo femenino, no es perfecta por naturaleza, sino por privilegio.

La idea es reiterada en el texto²⁸. Cuando el maestro salmantino aborda la explicación de la Virgen como vaso de toda limpieza, declara que estuvo libre de la *mácula* del pecado original rememorando el “*tota pulchra est amica mea et macula non est in te*” del *Cantar de los cantares*. Pero a continuación matiza pues “el señor que en ella vino del todo la purificó”. María no tuvo “mácula” de algún pecado actual ni venial, lo cual fue “muy grande privilegio”. Ahora bien, este privilegio venía dado “por reverencia de su hijo”²⁹.

La estrategia discursiva adoptada por Alonso de Madrigal en este tratado se materializa en una doble dinámica inserta en un marco de jerarquías y dignidades: María, cúmulo de virtudes y limpieza, fue excepcional respecto a las mujeres, mucho más excelente que San Juan, pero irreductiblemente inferior a Cristo. Todos sus méritos, vicarios de las necesidades del hijo, le fueron concedidos por gracia especial. En María concurren dignidad y virtudes sólo en el grado necesario para salvaguardar el honor del hijo. No hay méritos propios, ni estos se deben a la naturaleza femenina.

Trasladada esta discusión al entorno cortesano donde se producen los primeros textos de la Querella, podemos decir que Alonso de Madrigal estaba ofreciendo a la consideración de sus lectores y lectoras, incluida la reina, una visión limitada del valor de María y por extensión de las mujeres, pues al señalar los límites de la primera reafirmaba las tachas de las segundas. Tampoco ayudaban a la exaltación incondicional de María los argumentos embriológicos con los que explicaba la concepción de Cristo. El énfasis en los aspectos biológicos de la Encarnación, contemplados en los aspectos más determinantes a la luz de las teorías fisiológicas aristotélicas, dejaba al descubierto la imposibilidad de la Virgen para generar por sí sola al hijo

28. Otras referencias similares en p. 172. “La Señora virgen es más perfecta que todas las criaturas, no según natura más según privilegios et espeçiales gracias”, p. 189.

29. Para un comentario de estos planteamientos véase, MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “El monacato...”, *op. cit.*

de Dios, un recordatorio finamente diseccionado, que subrayaba los límites más que las potencialidades.

Se concluye de todo lo anterior que la defensa mariana de Alonso de Madrigal, según se refleja en este tratado, trabaja activamente por neutralizar el torrente de potencialidades de valor femenino latentes en la Virgen. María destacó sobre las demás criaturas, sí, pero los términos de la comparación no se establecen con el común de las criaturas, sino que se centran específicamente en las mujeres comunes, de las cuales María se distancia como excepción.

3.2.—*María en los tratados de la Querrela de las Mujeres*

Parece evidente que en el marco de estos debates formalmente teológicos, la Virgen acumuló un alto potencial de representación de lo femenino. Toda esta reflexión sobre las causas de la excelencia de María, sus límites y su carácter de excepción genérica parecen probar esta relación. Pero, ¿cuál fue el significado de María en los tratados de defensa de las mujeres coetáneos a Alonso de Madrigal? ¿Recogieron estos tratados los ecos de las polémicas mariológicas? ¿Hubo transferencias recíprocas entre ambos marcos de debate?

Se podría decir que la causa de María y la de las mujeres iban interconectadas de diversas maneras. Queda claro que el referente religioso, teológico y devocional de la Virgen-Madre ofreció oportunidades para la defensa femenina. Pero estamos aún lejos del gran despliegue interpretativo de María como exponente de potencia femenina que se originó en los escenarios conventuales femeninos del último tercio del siglo XV y las primeras décadas del s. XVI, ámbito al que pertenecieron las primeras escritoras hispanas como Constanza de Castilla, Isabel de Villena, Juana de la Cruz o María de Santo Domingo³⁰. En esta encrucijada histórica de génesis discursiva de la Querrela, cuando todavía no se registran explícitamente voces femeninas que se sumen al panorama de la controversia, y ésta únicamente nos llega por las estrategias textuales masculinas, se aprecian dos líneas de contenido que convergen en María y las mujeres que ayudan a resolver los interrogantes que se plantean en este epígrafe. 1. Se aprecia el uso de María como un escudo protector para salvar a las mujeres de las invectivas de sus detractores. 2. Tiene lugar una transferencia del campo léxico de

30. Recordemos que Teresa de Cartagena, autora de origen converso, no se adentró en este tema.

la pureza y de la limpieza al marco textual de estos primeros tratados de defensa de las mujeres.

Así es, los méritos de María también respaldan a las mujeres mediante una transferencia positiva de valores que enfocan hacia la experiencia de la maternidad. Si este pudiera a alguien parecer un dominio reducido, bastaría recordar que ésta es la diana a la que apunta la doctrina puntillosa y restrictiva del Tostado.

Apreciamos esta conexión en el *Triunfo de las donas*, de Juan Rodríguez del Padrón. En este influyente tratado que apuesta por la demostración de argumentos de excelencia y preeminencia femenina, la primera razón de defensa femenina que alega Cardiana guarda relación, precisamente, con el valor de las madres. Alfonso X recogía en términos muy parecidos el argumento del “maternal debdo” en las Partidas. Juan Rodríguez del Padrón lo hace suyo, pero lo lleva mucho más lejos, formulándolo en términos que contradicen notablemente las teorías vertidas por Alonso de Madrigal en la paradoja de María:

“Por quatro naturales razones mayor afección se debe a la muger que al varón traer. La primera, por ser toda razonable criatura de la muger, es a saber, de la madre, naturalmente más amada. La segunda, por ser más çierta del maternal debdo. La terçera por traer della más parte en la generación. La quarta, por aver seido más trabajada en su criación”³¹.

No solo son más amadas y tienen más parte en la crianza de los hijos, las madres también tienen más parte en la generación y es mucho más cierta la deuda que tenemos con ellas. Esta premisa también está presente en los tratados de Diego de Varela y de Álvaro de Luna.

En el marco introductorio de los cinco preámbulos que introducen el *Libro de las virtuosas e claras mujeres*, Álvaro de Luna declaraba los principios, todos de gran calado, que inspiran su tratado. Allí afirmaba que se deben atribuir a la costumbre, no a la naturaleza, los vicios de las mujeres (preámbulo primero); que mujeres y hombres tienen igual entrada a la bienaventuranza y a la virtud (preámbulo segundo); que las mujeres no deben ser culpadas más que los hombres del pecado original (preámbulo tercero); y que las Sagradas Escrituras, cuando hablan mal de las mujeres, no se refieren a todas sino solo a las desordenadas (preámbulo cuarto). En el quinto y último preámbulo, donde explicaba las razones por las que la Virgen María debía situarse en el incipit de su obra, concluía: “yo juzgo ser cosa muy digna que esta bienaventurada nuestra Señora posea en esta

31. RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, Juan: *op. cit. Debdo*, parentesco, lazo, según nota de César Hernández Alonso, p. 217.

obra el primero lugar porque ella como gloria e onor de aquellas, esclarezca esta obra con su lumbré”³².

Estos cinco preámbulos dejan ver la amplia incidencia que tuvieron los argumentos teológicos en los primeros tratados de defensa de las mujeres, hecho lógico si consideramos el amplio terreno de aprovisionamiento que la tradición teológica ofreció a los escritos misóginos. La obra de Álvaro de Luna nos muestra otro testimonio de inequívoco reconocimiento de las potencialidades de la perfección de las mujeres, y del peso demostrativo que tiene la Virgen María en la afirmación de este planteamiento cuando expone,

“E si fuese verdad que las mujeres oviesen estas menguas naturalmente de sí mesmas, seguirse a que ninguna santidat, ninguna religión, ninguna limpieza, ninguna virtud singular, non avría florescido en mujer alguna. Lo contrario de lo qual es la verdat, porque todas estas cosas que son virtuosas, aunque mayormente se han de atribuyr a la virgen syn manzilla nuestra señora santa María por la su muy grand excelencia, empero otras muchas mujeres han resplandescido en ellas e las han avido segund que adelante será dicho”³³.

También Diego de Varela, aconsejaba a un amigo no olvidar que era hijo de mujer. Su madre lo llevó en su seno con mucho trabajo y le cuidó durante la infancia y adolescencia. Le recuerda, además, que como hijo de mujer debía sentir vergüenza al oír hablar mal del “linaje de las mujeres”. Y por si de todo esto se olvidara, le recomendaba traer a la memoria a “Nuestra Bienaventurada Señora Santa María, auer seydo muger, de la qual, sola, deues avergonçar sy callas”³⁴.

Para Diego de San Pedro que insiste asimismo en la deuda derivada del hecho de ser “nacido de mujer”, quienes dicen mal de las mujeres no pueden hacerlo más que por puro desconocimiento,

“el mayor de todos desconocer el bien que por Nuestra Señora nos vino y nos viene. Ella nos libró de la pena y nos hizo merecer la gloria, ella nos salva, ella nos sostiene, ella nos defiende, ella nos guía, ella nos alumbrá; por ella, que fue muger, merecen todas las otras corona d’alabanza”³⁵.

32. Cito por la edición de Julio Vélez Sáinz, ÁLVARO DE LUNA: *Libro de la virtuosas e claras mujeres*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 157.

33. *Op. cit.*, p. 143.

34. VARELA, Diego de: *Tratado en Defensa de las virtuosas mujeres*, edición, estudio y notas de M.^a Ángeles Suz Ruiz, Madrid, El Archipiélago, 1983, p. 60.

35. DIEGO DE SAN PEDRO: *Cárcel de amor*, ed. de José Francisco Ruiz Casanova, Madrid, Cátedra, 1999, p. 133.



La Virgen es recibida en la entrada de la ciudad de las damas.
Ms Harley 4431, fol. 361r, British Library, London.

María no sólo se concibe como el *oppositum* de Eva, es también la máxima expresión de nobleza y excelencia humana, en la que quedan integrados hombres y mujeres. Estas ideas que correlacionan los valores de María con los de las mujeres, nos sitúan en un ámbito de consideraciones distinto al de la Virgen María como guía para superación femenina. Ideas como estas de una u otra forma establecen un principio de defensa basado en la correlación de méritos del modelo de excelencia Mariano y del grupo sociológico de las mujeres³⁶.

36. Sobre la denominación del colectivo mujeres como “linaje femenino” o “estado femenino” en las obras de este periodo y su valor como prueba indiciaria de la inserción de la problemática de las mujeres en los debates sociopolíticos del momento véase MUÑOZ,

Con todo, hemos de concluir que el núcleo fuerte de la discusión mariana, un registro que acoge hondas problemáticas relacionadas con el valor de las mujeres, no se desarrolló en estos tratados laicos de la Querella de las Mujeres con la misma complejidad que cursaron en el registro específicamente teológico. En estos momentos, los autores laicos de la Querella recalcan más en Eva que en María, seguramente porque la tradición descargó en ella una carga misógina muy superior a la depositada en cualquier otra figura femenina. Entre tanto, el teológico se nos muestra como otro frente de debate paralelo, vital y dinámico, fuertemente activo, dotado de su propia fuerza argumental, que acogía, más allá de las consabidas disquisiciones sobre Eva o María Magdalena, los problemas cruciales, quizás aun no abiertamente formulados, que se dirimían en este momento histórico para las mujeres. Impulsadas por su propio dinamismo, las discusiones teológicas estuvieron, sin duda, interconectadas con otros frentes de debate.

Otra posible ventana de observación de las interconexiones del debate teológico y la Querella de las Mujeres nos la ofrece el campo léxico y simbólico de la limpieza, una variante léxica de la pureza, asunto que era materia sensible en la reflexión tostadiana sobre la Virgen. Como hemos podido comprobar, Alonso de Madrigal pone todo su énfasis en la excepción de María, mientras que los primeros tratadistas de la Querella exploran la línea de la representatividad. El Tostado asentaba la excepcionalidad de María en la ausencia de toda mancha del pecado pero, curiosamente, no hacía palanca en el plano de los debates inmaculistas, sino que enfocaba otro plano más reconocible en la vida social, el de la virginidad. Se instalaba de este modo en la misma línea del Arcipreste de Talavera, que por esta coyuntura histórica traducía un tratado sobre la virginidad de María de San Ildefonso. Contribuía de esta manera a elevar a condición de ideal supremo la noción de “cuerpo cerrado”. El Tostado insistía, María desconocía toda forma de corrupción de la carne inherente a esa doble abertura que se da en todos los cuerpos maternos. Primero, la ocasionada por la rotura de los claustros virginales y el contacto con la sustancia contaminante del semen. Carecía en segundo lugar de esa otra abertura que se practica durante el nacimiento, ese momento decisivo que vuelve a conferir protagonismo al “vaso genital femenino”, cuando la criatura avanza hacia la luz envuelta en las sustancias “inmundas” del parto. En este marco de valoración, resuena significativamente el léxico de la pureza y de la limpieza de María

Ángela: “Las cuestiones de Minerva. Problemática, en torno a la acción femenina en los debates culturales del siglo XV castellano”. En GARCÍA HERRERO, N. M.^a del Carme y PÉREZ GALÁN, Cristina (coords.), *Mujeres de finales de la Edad Media: Actividades políticas, socioeconómicas y culturales*. (en prensa).

en unos contextos extraordinariamente humanos y comunes. Sin hacerse estadísticamente profuso o dominante, este léxico sustenta las explicaciones de María relativas a vaso de virginidad, vaso limpio y no limpio, cerrado y no cerrado que vemos discurrir a lo largo de numerosos capítulos (cap. 22, 23-30, 31-34, 54-78, 96, 101-102, 106, 108)³⁷.

A la vista de este énfasis, es muy posible que los primeros tratados de defensa de las mujeres al incluir en su agenda el valor de la limpieza de las mujeres, se estén haciendo eco de estas concepciones negativas que inciden en las inmundicias que se asociaban a las mujeres.

En efecto, la proyección del tema de la limpieza en los tratados de defensa de las mujeres elaborados en el marco cultural de la tercera y cuarta década del siglo XV se hace patente. Limpia y clara, son adjetivos que hemos visto reiterados en María y que se registran en los tratados de defensa aplicados al cuerpo, a la vida común, e incluso a las tareas de mantenimiento desarrolladas por las mujeres. No parece casual que los méritos de la limpieza, valor mariano por antonomasia en este momento, sean transferidos al campo de las mujeres comunes en ámbitos que aparentemente no guardan relación directa ni con el pecado ni con la sexualidad.

La aplicación a las mujeres de los parámetros de limpieza que María encarna en grado excepcional, en tanto que criatura exenta de la mácula del pecado original y en tanto que mujer ajena a la corrupción de la carne inherente a la sexualidad, se comprueba en el primero y más comprometido de los tratadistas, Juan Rodríguez del Padrón. En su exposición sobre las razones por las que las mujeres son de mayor excelencia que los hombres, incluye elementos que explícita e implícitamente entran en el campo semántico de la limpieza. Eva, la mujer primordial, fue creada en el Paraíso “de carne purificada”, en compañía de los ángeles, frente a un Adán creado, como los animales, del barro del monte Damasceno, materia a la que llama también “vapor de la tierra” (razón 2). La mujer también es superior al hombre por ser más hermosa (quinta razón) un rasgo que encuentra correspondencia con la exaltación de la belleza virginal de María³⁸ y que cabría poner en

37. Algunos ejemplos: “para la limpieza de la virgen defender” (cap. 20, p. 93); Ezequiel recibió la revelación de la “incorrupción” de Nuestra Señora la Virgen (cap. 32, p. 105); Que templo tan digno non fue “maculado” por contacto viril (cap. 32); La Virgen fue vaso de toda limpieza, vacío de toda suciedad o polución, ca non ovo “suciedad o mácula” alguna en la Señora Virgen (cap. 96); Vaso limpio, todas las formas de pureza son falladas más perfectamente en ella que todas las criaturas (cap. 101); no ovo ninguna “mácula” de cuerpo, así como de monstruosidad —mácula corporal— (cap. 102-105); o sobre la “limpieza espiritual” (cap. 106).

38. A la hermosura de la Virgen y su carencia de cualquier “mácula” corporal se refiere Alonso de Madrigal en los, cap. 102-105.

relación con el patrón de la imagen y semejanza divina, referente bíblico que concede valor a las mujeres. La exaltación de la belleza de María y de las mujeres también podría relacionarse con la asociación belleza y bondad que se dio en los siglos medievales³⁹.

La sexta razón de por qué las mujeres son de mayor excelencia que los hombres alegada por Juan Rodríguez del Padrón afirmaba escuetamente: por ser “más limpias”. Con este argumento entramos explícitamente en el eje semántico de la limpieza. Cardiana, para apoyar su aserto, narra el exemplum del lavado del cuerpo, enfocado en la limpieza de las manos. Mientras que el agua queda oscura y sucia cuando se lavan los hombres, la de las mujeres permanece una y otra vez limpia y clara. Esto es así, afirma la ninfa, porque a diferencia del hombre que ha sido creado “del no limpio vapor de la tierra”, la mujer ha sido creada de “carne limpia purificada”. El autor valora en términos positivos el amor de las mujeres, por las “preçiosas unçiones, e traher consigo especias olorosas, aborreçiendo el su contrario”, inclinación que hacer derivar del principio de la superior limpieza femenina. Y rompe con el tabú de la contaminación que arrastra la menstruación cuando expone:

“Nin contrasta a la su limpieza el manjar de la criatura que, durante nueve meses, prende de la superfluidad de los contrarios humores, como sea acto más limpio de verlo a cierto tiempo enviar por las secretas partes, sin deturpar el divino gesto, que todas las horas, como dize el Filósofo, en barvas se convirtiendo, segund que a los hombres aviene, en los quales, si alguna limpieza se falla, verdaderamente de las mujeres, no dellos, procede razón”⁴⁰.

Un pasaje, este, en el que se reinterpreta la fisiología galénica relativa a los mecanismos corporales de eliminación de los elementos superfluos o residuales⁴¹.

La limpieza, ese valor que tanto relieve va adquiriendo en la sociedad castellana de mediados del Cuatrocientos, del que la Virgen María se erige en referente único e incuestionable, también se plasma como un valor femenino en la *Cárcel de Amor* de Diego de San Pedro. Para este autor, entre las veinte razones por las que los hombres son obligados a las mujeres, figura

39. Véase al respecto CABRE I PAIRET, Montserrat: “Beautiful bodies”. En KALOF, Linda (ed.): *A cultural history of the human body in the medieval age*. Oxford: Berg, 2010, pp. 127-147.

40. RODRÍGUEZ DEL PADRÓN: *op. cit.*, p. 219.

41. Comenta este pasaje ARCHER: *op. cit.*, pp. 202-203.

“la limpieza que “nos procuran”, así en la persona, como en el vestir, como en el comer, como en todas las cosas que tratamos”⁴².

La limpieza. Reparemos que estamos ante un término asociado al campo semántico del pecado y también al de la sangre. Un término que muy pronto se convertiría en palabra clave de la vida social y política. Por ello, si tomamos en consideración las transferencias del campo léxico y semántico de la limpieza, se amplía extraordinariamente el espectro de conectividad entre procesos, pues esta voz resulta fundamental para el debate de la caballería y la nobleza, otro frente de controversia coetáneo que va surcado por la problemática de las virtudes, del linaje y de la sangre. Es una voz también decisiva para el inminente despliegue de la polémica judeoconversa y para el lenguaje de la pureza de sangre en ella originado. En el centro de todos estos procesos, que desarrollaron sus propios campos textuales de debate, se sitúa la noción del nacimiento, como un conector inadvertido, como una realidad compartida que está en la base de los procesos de diferenciación social relacionados con el linaje, con la nobleza y también con la cuestión de los judeoconversos, asunto latente en las sociedades hispánicas desde la segunda mitad del siglo XIV que estallará con la revuelta toledana de 1449.

Se nos desvelan así indicios que nos llevan a considerar la existencia de importantes líneas de interacción de la Querella con otras controversias sociales y políticas que también cursaron sus trayectorias con la mediación de una amplia producción escrita. Estos campos de escritura y debate, ampliamente estudiados por separado, sabemos que estuvieron íntimamente ligados a los nuevos procesos de estructuración social y política, procesos que, en mi percepción del problema, tienen en común la articulación de importantes líneas de diferenciación y de exclusión social. Como se ha señalado, uno de estos procesos guarda relación con el debate de la caballería y los modos de acceder a la nobleza por mérito propio (virtud) o por herencia (linaje). Otro tiene que ver con el linaje y la limpieza de sangre en el mundo de los conversos. Junto a ellos se dio el debate sobre las mujeres, sin duda ligado a los procesos de cambio a los que éstas se vieron sometidas en este marco global de transformaciones sociales y políticas que alumbró la Modernidad. Del análisis de ese cruce de interacciones e interferencias creo que surgen nuevas perspectivas de valoración del fenómeno social, político, religioso, cultural y textual de la Querella de las Mujeres y de sus más genuinas especificidades hispánicas⁴³.

42. DIEGO DE SAN PEDRO: *Cárcel de amor...*, *op. cit.*, pp. 138-139.

43. Para otros desarrollos de este enfoque remito a MUÑOZ: “Las cuestiones de Mierva...”, *op. cit.*, así como a “El linaje de Cristo a la luz del *genealogical turn* del siglo XV. La respuesta de *El Conorte* de Juana de la Cruz (1509)” que aparecerá en el monográfico

Para concluir, quisiera señalar, que la percepción de estas líneas de conectividad entre los debates y procesos sociales que se reorganizan en estos momentos autorales de cambio político en la Castilla del siglo XV y los campos de transferencia que cursan, van más allá de la noción de intertextualidad señalada por las y los estudiosos de la Querella de las Mujeres, ya que ésta suele circunscribirse específicamente al corpus de escritos relacionados con la propia Querella de las Mujeres. A la luz de las evidencias mostradas en estas páginas, creo que se pueden identificar suficientes indicios de un patrón transferencial de amplio alcance que confiere fuerza estructural al propio debate de la Querella y a las mujeres en estos momentos de la temprana Edad Moderna.

“Espacios de espiritualidad femenina en la Europa medieval. Una mirada interdisciplinar” que editará el Anuario de Estudios Medievales en 2014.