

# Representaciones de la sexualidad femenina en la literatura medieval y su influencia en la consideración de las mujeres

Representations of the feminine sexuality in the medieval literature and its influence in the consideration of women

Yolanda Beteta Martín

Universidad Complutense de Madrid.

Recibido el 16 de abril de 2010.

Aceptado el 10 de mayo de 2010.

BIBLID [1134-6396(2009)16:2; 213-233]

## RESUMEN

La literatura patriarcal era la principal estrategia de desautorización femenina en la Edad Media. Este artículo analiza los discursos literarios y médicos sobre la sexualidad femenina a través de los textos patrísticos, los tratados de medicina y el cuento *Historia de la donzella Teodor*, así como su recepción entre las mujeres cuyas ideas y actividades públicas cuestionaban los modelos sexuales y sociales en la Baja Edad Media.

**Palabras clave:** Sexualidad. Mujeres. Literatura Medieval. Estrategias de desautorización. Monstruos femeninos.

## ABSTRACT

The patriarchal literature was the main strategy to feminine dislegitimation in the Medieval Age. This article analyzes the literary and medical discourses about the feminine sexuality through the patristic texts, treatises of medicine, the story *Historia de la donzella Teodor* and its reception by the women whose ideas and public activities questioned the sexual and social pattern in the Low Middle Ages.

**Key words:** Sexuality. Women. Medieval Literature. Strategies to unauthorization. Monstrous-Feminine.

## SUMARIO

1.—Introducción. 2.—Trece veces impura. 3.—Sexualidad femenina y literatura sapienzal. La *Historia de la donzella Teodor*. 4.—Bibliografía.

### 1.—*Introducción*

La sexualidad femenina ha constituido uno de los grandes misterios del imaginario simbólico androcéntrico. El patriarcado sitúa la sexualidad de las mujeres en una esfera simbólica ambivalente que despierta atracción y temor al mismo tiempo. Esta ambivalencia motiva que, a lo largo de la Historia, las representaciones literarias, artísticas y simbólicas de las mujeres basculen entre la idealización y la demonización de la naturaleza femenina. Muchas culturas antiguas representaron y adoraron la sexualidad y fecundidad de las mujeres convirtiendo ambos elementos en una representación idealizada de la fertilidad de la tierra y abundancia de la caza animal. Pero, junto a las representaciones mitificadas de la fecundidad femenina, se ha forjado un imaginario simbólico que ha deslegitimado la sexualidad mediante la proyección deformada, monstruosa y castrante de las mujeres.

### 2.—*Trece veces impura*

Es en el ámbito simbólico donde el patriarcado ha librado su lucha más feroz contra el poder femenino. Desde los orígenes de las tradiciones hebreas hasta algunas de las más recientes obras de autoría masculina, se ha perpetuado una imagen de las mujeres como sujetos sociales, y en ocasiones objetos sociales y sexuales, de segundo orden, cuyo valor fundamental radica en su capacidad reproductiva. Los beneficios de establecer redes de intercambio masculinas entre diversos grupos sociales y la necesidad de perpetuar el linaje, para asegurar la supervivencia de los bienes patrimoniales, convierten a las mujeres en una mercancía de gran valor social que debe ser sometida a una férrea normativa patriarcal.

En este sentido, el control de la sexualidad femenina se convierte en un objetivo prioritario. Los procesos de aculturación a los que históricamente se han visto sometidas las mujeres han sesgado la forma en que las mujeres ven el mundo y se perciben así mismas. Recluidas en la esfera doméstica, encerradas en el rol de esposa y madre y privadas de su sexualidad, las mujeres han moldeado su identidad social de acuerdo a unos iconos culturales de autoría masculina que han secuestrado sus capacidades sociales, económicas, políticas e intelectuales. El único resquicio cultural que les permite romper los tradicionales roles androcéntricos es quebrantar el sistema a través de la transgresión social.

La transgresión de la normativa patriarcal convierte a las mujeres en una amenaza potencial capaz de destabilizar el sistema social. Si las mujeres socialmente aceptadas se ven recluidas en el ámbito doméstico, dentro de la cultura pero sin capacidad de crear capital simbólico, las transgresoras

deben ser desplazadas fuera de los límites de la cultura. Son invisibilizadas, demonizadas y repudiadas. Son despojadas de su identidad y, en virtud de la necesidad patriarcal de ocultarlas, pasan a formar parte de la categoría de “lo monstruoso”. La deslegitimación de las mujeres en la Baja Edad Media utiliza la literatura y el arte como instrumentos de aculturación para demonizar todas las actitudes, pensamientos y roles sociales que se desvían de la normativa patriarcal. En un contexto histórico determinado por el auge de la Querrela de las Mujeres y la transgresión femenina que de ella se deriva, el sistema patriarcal refuerza su control sobre las mujeres radicalizando el discurso misógino de inspiración patrística. Un reelaboración discursiva que convierte el cuerpo y la sexualidad femenina en la diana sobre la que deslegitimar a las mujeres en virtud de su naturaleza impura, infecta y excesiva.

Desde una perspectiva androcéntrica y medieval las mujeres son una proyección de la vertiente animal del ser humano; una animalidad que se encarna en un cuerpo seductor, deseable y voraz. La corporalidad de las tentaciones femeninas constituye el rasgo definitorio de los pecados de las mujeres y es, a través de ese cuerpo insaciable, por el que Eva muerde la manzana. Ella es quien tiene el apetito, el deseo, la boca, la carnalidad y el ansia de acercarse a la sabiduría prohibida del Árbol de la Ciencia. Es el reverso de un Adán pasivo, asexual y sumiso ante la divinidad, que representa la dicotomía entre el orden y el caos, la cultura y la naturaleza, lo masculino y lo femenino, en definitiva el logos y el phatos. Siguiendo el discurso patrístico medieval, cuando el pensamiento escolástico plantea la ausencia de alma en las mujeres, no está esbozando una hipótesis filosófica sino una afirmación en un discurso de polaridades maniqueas que codifica a las mujeres en cuerpos impuros e imperfectos.

El control social de las mujeres se dirige a limitar su ámbito de actuación en la esfera de lo privado y a demonizar el cuerpo y el saber empírico femenino. El control a través de la deslegitimación femenina en el imaginario colectivo es un proceso complejo pero, su efectividad social, incuestionable a largo plazo. En dicho proceso las ideas de contaminación y tabú desempeñan un papel central. Los mecanismos de dominio que moldean las estructuras del inconsciente colectivo se erigen sobre conceptos culturales que sancionan el código normativo, mediante la asociación entre la transgresión social y las ideas de contaminación o impureza y tabú (DOUGLAS, 1973, 15). El término impuro se refiere a la transgresión de los esquemas de categorización cultural sobre los que se vertebra la sociedad. Estos esquemas culturales están sometidos a continuas presiones internas y externas y la cultura debe afianzar el sentimiento individual de pertenencia. “Lo que no está con ella, lo que no forma parte de ella ni se somete a sus leyes, está potencialmente en contra suya” (DOUGLAS, 1973, 17). La

mayor amenaza de desestabilización del sistema patriarcal procede de las transgresiones femeninas en la medida en que la estructura falocéntrica se sustenta sobre unas relaciones de dominio y explotación. Un leve cambio en estas relaciones de dominio puede alterar los esquemas de categorización sobre los que se legitima y percibe la asimetría de género.

Mary Douglas sostiene que las ideas de contaminación e impureza se sitúan en la base de las configuraciones simbólicas mediante las cuales se institucionaliza el orden social. Ambas ideas actúan en dos niveles: el instrumental y el expresivo. En el primer nivel, las creencias en la contaminación influyen directamente en el comportamiento de los sujetos de manera que tales ideas refuerzan las presiones sociales para proteger el orden de los peligros de la transgresión. A este nivel se introducen las leyes de la naturaleza para sancionar el código moral, por ejemplo, la pérdida de vigor la produce el contacto sexual con mujeres adúlteras. De esta manera, los valores morales y las reglas sociales se mantienen gracias a la creencia en el contagio. En el segundo nivel, tales creencias pueden mediatizarse en un diálogo de reivindicaciones y contrareivindicaciones de una categoría social dotada de una fuerte carga simbólica. En este sentido, el concepto de contaminación se emplea como una analogía para expresar una visión general del orden social. Por ejemplo, existen creencias de que cada sexo constituye un peligro para el otro mediante el contacto con los fluidos sexuales. Según otras creencias, sólo uno de los dos sexos corre peligro por el contacto con el otro, habitualmente el masculino con respecto al femenino. Semejantes configuraciones del peligro sexual pueden considerarse como expresiones de jerarquía. Las ideas de los peligros sexuales únicamente se comprenden si se interpretan como símbolos de la relación entre las partes de la sociedad, como configuraciones que reflejan la jerarquía en los distintos niveles del sistema social.

El concepto de impureza está históricamente asociado a la naturaleza femenina desde tiempos ancestrales. Las tradiciones hebreas y cristianas fomentan la proyección de las mujeres como sujetos de naturaleza imperfecta e impura capaces de “contaminar” la virilidad y reducir las capacidades sexuales y vitales de los hombres. El temor freudiano a la “contaminación” del hombre a través de las relaciones sexuales está en la base del concepto de impureza femenina que a lo largo de la Edad Media encontrará el respaldo teórico de numerosos tratados sobre el cuerpo y la sexualidad femenina. Ambos han despertado el temor androcéntrico de la castración. La simbología de las mujeres como castradoras de la masculinidad y la percepción de la femineidad como una negación y mutilación de la virilidad despertó al mismo tiempo el deseo y el temor masculino hacia la sexualidad de las mujeres. La Edad Media va a incorporar este miedo masculino a la imaginería simbólica patriarcal reelaborando el viejo mito de la vagina dentada. El deseo de ser

poseídos por mujeres sexualmente activas y el temor a ver mermada su masculinidad —mito de la vagina dentada— impulsa una redefinición de la sexualidad femenina que bascula entre ambas pulsiones primarias, el deseo hacia lo femenino y el temor hacia la sexualidad castradora. El sentimiento de castración va íntimamente ligado al deseo sexual, de la misma manera que el monstruo causa temor por personificar todo aquello que es socialmente indeseable, vulneración de la norma— pero individualmente deseado, realización de los deseos y pulsiones. La atracción por lo monstruoso puede ser entendida como el retorno al estado de naturaleza, la recuperación de lo reprimido y la proyección de los deseos sublimados.

El miedo a la castración y mutilación convierte a los monstruos en seres devoradores y, en el caso de los monstruos femeninos, en devoradores sexuales que transforman sus órganos reproductivos en instrumentos de dominación capaces de mutilar y destruir al otro. La vulva y el útero encarnan, en el imaginario androcéntrico, la esencia castradora y destructiva de una sexualidad femenina manipulada y sesgada por los mecanismos de aculturación impuestos por el sistema patriarcal. Una visión esencialista de la feminidad que, además, acoge un simbolismo corporal que subraya la impureza y peligrosidad de los límites del cuerpo, de los orificios que canalizan la contaminación del ser humano con factores exógenos al propio sujeto físico (DOUGLAS, 1991, 33). La vulva, como órgano reproductivo, y por tanto castrador desde una perspectiva patriarcal, sitúa la sexualidad femenina en los límites de la cultura en la medida en que el propio cuerpo femenino es categorizado como una fuente de impureza. Aunque la relación vital que las sociedades prehistóricas mantienen con la naturaleza y sus ciclos vitales favorece la asociación de las vulvas con rituales mágicos vinculados a la fertilidad de la tierra, no se puede obviar las connotaciones monstruosas que adquiere la mutilación del cuerpo femenino y la cosificación de la feminidad en los órganos sexuales femeninos que se perpetuará en tiempos históricos.

Este mito representa el miedo a la capacidad sexualmente devoradora de las mujeres y va a configurar la proyección de los genitales femeninos como un lugar infecto, oscuro e impuro en el que la sangre menstrual va a ostentar una fuerte carga simbólica. La percepción de la sangre menstrual como un fluido que impurifica a las mujeres goza de una amplia tradición que ya está ampliamente aceptada en la tradición bíblica.

Cuando una mujer tenga flujo de sangre, y su flujo salga de su cuerpo, quedará impura durante siete días. Cualquiera que la toque quedará impuro hasta el anochecer. Todo aquello en que se acueste o se siente durante su impureza quedará inmundo. Cualquiera que toque su cama lavará su ropa, se lavará con agua y quedará impuro hasta el anochecer. Cualquiera que

toque el mueble sobre el que ella se sentó lavará su ropa, se lavará con agua y quedará impuro hasta el anochecer. El que toque algo que esté sobre la cama o sobre otro objeto sobre el que ella se sentó quedará impuro hasta el anochecer. Si algún hombre se acuesta con ella y su menstuo se vierte sobre él, quedará impuro durante siete días. Toda cama en que él se acueste quedará inmunda. Cuando una mujer tenga flujo de sangre por muchos días fuera del tiempo normal de su menstruación, o cuando tenga flujo de sangre más allá de su menstruación, todo el tiempo que dure el flujo de su impureza ella quedará impura como en el tiempo de su menstruación. Toda cama en que se acueste durante todos los días de su flujo será para ella como la cama durante su menstruación. Igualmente, todo objeto sobre el que ella se sienta será inmundo, como en la impureza de su menstruación. Cualquiera que toque estas cosas quedará impuro. Lavará su ropa, se lavará con agua y quedará impuro hasta el anochecer. Cuando ella quede limpia de su flujo, contará siete días y después quedará purificada. Al octavo día tomará consigo dos tórtolas o dos pichones de paloma, y los llevará al sacerdote, a la entrada del tabernáculo de reunión. El sacerdote ofrecerá uno de ellos como sacrificio por el pecado y el otro como holocausto. Así el sacerdote hará expiación por ella delante de Jehovah a causa del flujo de su impureza. Así mantendréis a los hijos de Israel apartados de sus impurezas, para que no mueran en sus impurezas, por haber contaminado mi tabernáculo que está entre ellos. Estas son las instrucciones para el hombre que tiene flujo y para el que tiene emisión de semen, y que por ello se ha contaminado; para la mujer en su período de menstruación; para el que tiene flujo, sea hombre o mujer, y para el hombre que se acueste con una mujer impura. (*Levítico* 15, 19-33).

La sangre menstrual convierte a las mujeres en sujetos impuros y lo son durante los cinco días de la menstruación y los ocho siguientes, es decir, durante trece días. El Talmud hebreo ya subraya el origen de esta impureza al considerar que la matriz es una especie de cloaca que recoge todas las “inmundicias” del cuerpo femenino de manera que la sangre procedente de este órgano es necesariamente infecta. Su carácter impuro desencadena una larga lista de supersticiones relacionadas con la menstruación que se vieron respaldadas por erróneas teorías médicas y dogmas religiosos. El mismo Talmud señala que si una mujer menstruante camina entre dos hombres uno de ellos quedará condenando a muerte. Autores clásicos como Plinio el Viejo en *Naturalis Historia* enumera algunas de las maldiciones que pueden desencadenar las mujeres durante los días impuros tales como nublar el cielo, volver estériles los campos, hacer abortar al ganado e incluso “si un hombre mantenía relaciones con una mujer que menstrua, durante un eclipse o con luna nueva, podía perder la vida”. Asimismo, se pensaba que los hijos engendrados durante la menstruación tendrían tendencia a nacer con el pelo rojo, en la Edad Media el color rojo tenía una connotación

peyorativa y sexual, y que serían proclives a padecer enfermedades como la lepra, el sarampión o la viruela. Estas supersticiones se encuentran en la base de algunas de las acusaciones vertidas sobre las curanderas en la Baja Edad Media, especialmente en las relativas a la infertilidad de las mujeres y la impotencia masculina como asevera Bernardo de Gordonio en el *Lilio de la Medicina*.

Esta enfermedad [viruela] se engendra de la sangre de la menstruación retenida en las porosidades de los miembros y el feto; la naturaleza se esfuerza en lanzarlo y echarlo fuera, que limpia la piel del bebé, del mozo o del adolescente, pocas veces, en la mancebía, y mucho menos en la vejez. Esta forma de purgación es común a todos, pero accidentalmente viene de otras causas, por ejemplo, si alguno es engendrado en el tiempo de la menstruación; esta clase es muy mala, porque los así engendrados pocas veces escapan de lepra o de alguna enfermedad. (*Lilio de la Medicina* I, XII).

La lepra se adquiere de dos maneras: en el vientre de la madre o después de nacer. En el vientre de la mujer, porque fue engendrado en el tiempo de la menstruación de la mujer; porque es hijo de leprosa o algún leproso se echó con mujer preñada. (*Lilio de la Medicina* I, XXII).

El rechazo a la menstruación, entendida como uno de los rasgos de la sexualidad y fecundidad femenina, constituye uno de los primeros síntomas de la demonización de la sexualidad femenina y sobre él se erigen los posteriores argumentos que culminan con la deslegitimación de la naturaleza de las mujeres. De hecho, uno de los rasgos inherentes a la mayoría de los monstruos femeninos es su atracción por la sangre. La asociación entre las mujeres y la sangre es una constante en el imaginario simbólico desde la Antigüedad. No obstante y pese a este rechazo, la presencia de la sangre menstrual en los rituales mágicos de la Edad Media, especialmente en los ritos de fertilidad y filtros amorosos, lo convierte en un elemento que despierta temor y atracción. Los mismos sentimientos que provoca el sexo femenino: temor a la castración y atracción sexual.

Una atracción sexual que convierte el deseo en uno de los rasgos más relevantes de las mujeres. Además de trece veces impura, el imaginario falocéntrico proyecta una imagen de las mujeres caracterizada por una sexualidad insaciable. Una de las referencias bíblicas más antiguas que subrayan este rasgo femenino se debe a Pablo de Tarso quien menciona a las mujeres como “cargadas de pecados y llevadas de toda clase de deseos” (*Segunda Carta a Timoteo* 3, 6). En el Medievo la sexualidad femenina se convierte en un tema que inquietaba profundamente a una sociedad estructurada en torno a la hegemonía del falo. El aristotelismo había perpetuado la vieja idea de

que el exceso de humedad del cuerpo femenino confería a las mujeres una capacidad sexual ilimitada y prevalece la tesis de Juvenal de “*lassata uiris necdum satiata*” —cansada de hombres pero insatisfecha—. Además, se había aceptado la idea de que los órganos sexuales femeninos ejercían una atracción posesiva sobre el cuerpo masculino que remite a la teoría hipocrática de los desplazamientos uterinos y al *Timeo* de Platón (THOMASSET, 1992, 66). Este deseo irrefrenable se plasma simbólicamente en el mito de la vagina dentada. Pero el deseo femenino tiene otras connotaciones que refuerzan la imagen de las mujeres como sujetos impuros.

La mentalidad medieval establece una asociación entre el deseo sexual y el semen que origina la idea de que las mujeres debían de producir gran cantidad de semen debido a su deseo desorbitado. Puesto que se creía que el semen se corrompe si no se emplea en la procreación, éste podría ser causa de putrefacción. Si al semen acumulado se añade la sangre menstrual, considerada como un fluido infecto, las mujeres quedan convertidas en una “fábrica de veneno” (MARTOS, 2008, 234). La asociación entre la sexualidad femenina y el concepto de impureza crea el mito medieval de la “Doncella Venenosa”. Las mujeres, cargadas del veneno generado por su propia naturaleza pecaminosa e imperfecta desarrollan la terrible facultad de emponzoñar a los hombres, castrar su virilidad e incluso acabar con su vida a través de su mirada envenenada. Sin embargo, resulta paradójico que este veneno no pueda dañar a las mujeres. En una mentalidad patriarcal que cultiva el rechazo hacia las mujeres, la explicación podría hallarse en que ninguna serpiente ni animal venenoso se emponzoña con su propio veneno (MARTOS, 2008, 239).

El carácter monstruoso de las mujeres también se vincula históricamente con el carácter impuro de la sangre menstrual. Existen muchas referencias literarias que subrayan la asociación entre la sangre menstrual y la capacidad femenina para engendrar monstruos. Uno de los ejemplos más clarificadores es el pasaje contenido en *Los admirables secretos de Alberto el Grande* en el que se incide nuevamente en la presencia de la serpiente como portadora del mal femenino.

Tomad, dice, cabellos de una mujer, ponedlos bajo tierra bien sazónada, donde haya habido un estercolero durante el invierno, y al principio de la primavera o del estío, cuando el cabello se haya calentado por el calor del sol, engendrará serpientes, que seguidamente darán nacimiento a otras de la misma especie. (ALBERTO EL GRANDE, 1982, 25).

El androcentrismo medieval traza una línea indivisible entre el concepto de impureza y la naturaleza femenina que refuerza la visión de las mujeres como seres de segundo orden y cercanos al estado de animalidad. Las

descripciones del deseo sexual femenino y su vinculación simbólica con la serpiente teje una red de simbolismo que legitima la subordinación de las mujeres en la medida en que se encuentran más cercanas al estado de naturaleza que al estado de la cultura, desorden/orden, naturaleza/cultura. La Edad Media no sólo define a las mujeres ensalzando su estado selvático sino que difunde la creencia de que un animal vivo habita en su interior. Un animal hambriento y enfurecido que cuando no obtiene lo que pide se enfurece y recorre el interior del organismo, oprime los pulmones, agita el corazón y asciende hasta la garganta donde se enrosca dificultando la respiración, provocando sofocos y desatando mareos, la mítica histeria femenina o furor uterino. Ese animal salvaje es el útero.

La identificación del útero con un animal que reclama alimento no surge en la Edad Media. Ya está presente en los escritos médicos egipcios —*Papiro de Ebers*— y es retomada por la filosofía griega. El *Timeo* de Platón explica que el útero es en realidad un animal que habita en el interior del cuerpo femenino y cuyo deseo es la procreación. Este es el argumento que despierta el interés de los Padres de la Iglesia. Frente a los textos egipcios que subrayan el carácter puramente sexual del útero, Platón subraya su finalidad procreadora. El animal que contiene la mujer no se rebela por deseo sexual sino por la necesidad de concebir un hijo. En este sentido, el discurso patrístico sigue deslegitimando a las mujeres subrayando su naturaleza animal, pero ya no es un ser lúbrico y desenfrenado sino que su instinto animal le impulsa a ser madre. Es esta llamada instintiva y maternal lo que, desde la perspectiva cristiana, permite redimir a las mujeres de su naturaleza pecadora y maliciosa.

El imaginario medieval refuerza la naturaleza animal de las mujeres a través de la contaminación de la sangre menstrual y la creencia ancestral de que las mujeres pueden transmitir ponzoña a través de la mirada. Esta creencia es el germen sobre el que se establece una unión simbólica entre la naturaleza femenina y una de las criaturas más conocidas del bestiario medieval: el basilisco. De la misma manera que el basilisco podía petrificar al enemigo sólo con la mirada, las mujeres menstruantes tenían la capacidad de envenenar a los hombres mirándoles a los ojos. Esta imagen de las mujeres tiene su proyección simbólica más inmediata en el mito de Medusa. Tras la decapitación de Medusa a manos de Perseo, el héroe griego utiliza la cabeza de la diosa para vencer a los enemigos ya que la mirada de Medusa tenía la capacidad de provocar la muerte por terror. A lo largo de la Edad Media se encuentran numerosas alusiones a la asociación entre el basilisco y las mujeres en tanto que los dos “podían dañar el espejo al fijar la vista en él” (CABANES, 2003, 15).

La teoría según la cual las mujeres podían causar la muerte a través de la mirada puede ser la base sobre la que se construye la creencia popular



*Medusa*, Franz von Stuck (1892).

del mal de ojo; un maleficio atribuido a las brujas durante los procesos inquisitoriales de la Baja Edad Media. Ya Alberto el Grande había alertado de la posible acción maléfica de la mirada femenina en *Quaestiones super de animalibus* (IX, Q9) explicando que los vapores venenosos de las mujeres ascienden al cerebro desde donde impregnan los ojos. El maleficio se realiza a través del aire, siguiendo el proceso de la visión definido por Aristóteles y Galeno, siendo el aire el objeto intermedio necesario entre el ojo y el objeto. No es el ojo el que contamina, sino que el vapor que se expele a través de ellos es lo que impregna todo lo que está a su alcance. Aspectos que prácticamente permanecen inmutables hasta bien entrado el Renacimiento (BARONA, 1995, 15-27).

La creencia de que la mujer es imperfecta y, por tanto, inferior al varón, ya existe en las sociedades clásicas pero en el mundo griego, donde se configura esta idea, no se concebía la idea de las mujeres como un animal potencialmente venenoso capaz de matar a quienes las rodeaban. La idea

de la imperfección femenina que ya se observa en autores como Aristóteles se entremezcla con la naturaleza impura de las mujeres que promulga la tradición bíblica, el *Levítico*, y es cuando surgen las nuevas posibilidades interpretativas de las diferencias biológicas entre los sexos que determinan la visión medieval de las mujeres. La deslegitimación femenina de la Baja Edad es una consecuencia directa de la amenaza que supone la Querrela de las Mujeres para el mantenimiento del status quo patriarcal. Pero no sería posible que esta deslegitimación hubiera sido efectiva si no existiera previamente una condena social de la sexualidad alejada de la reproducción; una condena de raíz religiosa que permitió que las mujeres se erigieran como el elemento desencadenante de una sexualidad concebida como el Pecado por excelencia. Es necesario, por tanto, realizar un breve análisis de la sexofobia medieval que encuentra en la figura de la Eva bíblica su referente más inmediato.

A diferencia de la normalización con que las sociedades grecolatinas vivían la sexualidad, el Medievo despliega una represión hacia la sexualidad y el erotismo a consecuencia de los tabúes impuestos por el cristianismo; unos tabúes que incluso se alejan de la tradición hebrea que había otorgado una destacable carga erótica al *Cantar de los Cantares*. No obstante, la tradición cristiana adoptó algunas creencias platónicas acerca de la oposición entre el alma y la materia según la cual las pasiones se conciben como un obstáculo que impide el libre desarrollo del espíritu. De hecho, una parte considerable de la teología patrística se inspira directamente en la filosofía socrática y es posible afirmar que el platonismo fue una prefiguración del cristianismo. El rechazo platónico a la percepción sensible, su creencia en la inmortalidad del alma y la afirmación de la existencia de un plano celestial, evidencian el legado que el mundo griego lega al cristianismo. Sin embargo, en lo que respecta a la sexualidad, el pensamiento clásico fue más liberador en la medida en que incluso el erotismo y la sexualidad formaba parte de algunos actos religiosos y rituales.

El profundo rechazo a la sexualidad surge, por tanto, bajo el peso de un cristianismo que no concibe la sexualidad como una fuente de placer sino como un acto pecaminoso necesario para la procreación. El discurso patrístico percibe la sexualidad como el Pecado por antonomasia y no resulta extraño que en este clima de sexofobia, incluso el matrimonio fuese considerado por los Padres de la Iglesia como un “remedium concupiscentiae” o “mal menor”. En esta línea se posiciona San Jerónimo al enunciar que “el matrimonio es un pecado; todo lo que se puede hacer es excusarlo y santificarlo” (MAYAYO, 2003, 143). El discurso patrístico reconoce únicamente la sexualidad en el seno del matrimonio, un estado inferior al deseable celibato, en la medida en que regula la sexualidad entre hombres y mujeres. La necesidad de regular la heterosexualidad constituye la razón por

la que el matrimonio se eleva a institución sacramental como subraya San Pablo. “Es bueno que el hombre no toque a una mujer. No obstante, para prevenir la fornicación, que cada hombre tenga su propia mujer y que cada mujer tenga su propio marido” (*Carta de San Pablo a los Corintios I*, 7).

Este desprecio por la sexualidad necesita de un chivo expiatorio que personifique la impureza de la sexualidad y en el que recaiga la culpa del pecado. Eva se convierte en el elemento impulsor de la sexofobia medieval ante la imposibilidad de que la culpa recaiga en Adán quien ha sido “creado a semejanza de Dios”. Eva se erige en “el otro”, en el reverso de Adán que exhibe las consecuencias del pecado y que representa el pecado mismo. Eva, identificada con una serpiente con cabeza de mujer—autón— es el monstruo femenino primigenio en el que se mirarán todas las mujeres cristianas para admirar y temer los peligros de su naturaleza maléfica y animal. Todo ello pese a que en el Antiguo Testamento Yahweh reconoce a Adán y Eva como iguales al afirmar que “no es bueno que el hombre esté sólo, hagámosle ayuda y compañía semejante a él” (*Génesis 2*, 18).

El discurso patrístico medieval, pese al reconocimiento que parece otorgar a la mujer a través del culto mariano, se enrosca en la misoginia de la teología paulina y convierte a Eva en el referente de la antimujer. El tratamiento ligeramente más positivo y liberador con el que el Nuevo Testamento trata a las mujeres cede ante la recuperación de la misoginia rabínica de la que San Pablo es uno de sus máximos exponentes al enunciar que “Adán fue formado primero, después Eva como inferior” (*Timoteo 2*, 13). La Baja Edad Media despliega una campaña de deslegitimación femenina en base al discurso profundamente misógino de San Pablo que desplaza la figura de María a un segundo plano en las representaciones simbólicas de la feminidad.

### 3.—*Sexualidad femenina y literatura sapienzal*. La Historia de la donzella Teodor

La literatura se hace eco de la deslegitimación social de las mujeres y recupera la figura de la Eva bíblica para desvirtuar las reivindicaciones femeninas derivadas de la Querrela de las Mujeres. Frente a la imagen benévola, sufrida y maternal que encarna María, la figura de Eva se erige como el reverso antagónico del ideal de feminidad patriarcal. Más allá de los tratados médicos y de la iconografía cristiana, la ficción medieval aborda la sexualidad femenina desde diferentes perspectivas entretejidas en torno a un denominador común: la demonización de la sexualidad y especialmente la deslegitimación de la sexualidad femenina.



*Hombre con chistera colgando a Venus de un árbol*, Remedios Varó (1936).

El discurso patrístico condena la actividad sexual incluso aunque se desarrolle en el seno del matrimonio y tenga como fin último la perpetuación del linaje familiar. Pero el legado pecaminoso de Eva convierte la sexualidad de las mujeres en la diana de las críticas eclesiásticas contra el placer sexual. Los exempla y los romances son claros ejemplos de la demonización de la sexualidad femenina y de los efectos castrantes y devoradores de la libido de las mujeres que promulga el discurso patrístico (BETETA, 2010, 75-105). Un posicionamiento condenatorio que, a su vez y ya a finales del siglo XV, es recogido en el *Malleus Maleficarum*, uno de los mayores instrumentos de deslegitimación de las mujeres que sienta las bases de la ideología tridentina.

Todas estas cosas de brujería provienen de la pasión carnal, que es insaciable en estas mujeres. Como dice el libro de los Proverbios: hay tres cosas insaciables y cuatro que jamás dicen bastante: el infierno, el seno estéril, la tierra que el agua no puede saciar, el fuego que nunca dice bastante. Para nosotros aquí: la boca de la vulva. De aquí que, para satisfacer sus pasiones, se entreguen a los demonios. Podrían decirse más cosas, pero para quien es inteligente, parece bastante para entender que no hay nada de sorprendente en que entre las mujeres haya más brujas que entre los hombres. En consecuencia, se llama a esta herejía no de los brujos, sino de las brujas. (KRAMER y SPRENGER, 2004, 106-107).

Debido a las abundantes referencias sobre el carácter monstruoso de la sexualidad de las mujeres en la literatura medieval, considero más relevante el análisis de las manifestaciones literarias que promulgan el tratamiento de la sexualidad desde posicionamientos médicos e higienistas que no deslegitimen el placer de las mujeres. Obras como *Poridat de las poridades* y *Secreto de los secretos* son tratados didácticos bajomedievales de inspiración oriental que abordan el tema de la sexualidad mediante la traducción y cristianización del tratado pseudoaristotélico árabe *Sirr al-astar*. Su carácter médico sitúa ambas obras más cerca de la literatura sapienzal que de la ficción literaria. Por esta razón, frente al posicionamiento aséptico desde el que abarcan la sexualidad femenina, centro la atención en la *Historia de la donzella Teodor*, un relato de ficción donde se yuxtapone el carácter sapienzal con el uso de un lenguaje con una destacable carga erótica que lo acerca a la tradición oriental de los ars amatoria.

*La Historia de la donzella Teodor* se publica en la segunda mitad del siglo XIII y, como la mayoría de la literatura castellana sapienzal, tiene un origen oriental. El cuento hunde sus raíces en el relato de la esclava Tawaddud de *Las mil y una noches* que llegó al imaginario castellano a través de su versión árabe<sup>1</sup>. No obstante, la estructura del relato, formulada como una construcción literaria a base de preguntas y respuestas, retrotrae al viejo tema mesopotámico, y posteriormente indio, griego y judeocristiano, de los diálogos didácticos protagonizados por sabios pobres y poderosos ignorantes cuya finalidad era adoctrinar a los lectores en las buenas costumbres. Rodríguez Adrados cuestiona el origen árabe de *La Historia de la donzella Teodor* y apunta al influjo de la narrativa griega sobre la oriental.

1. Se conservan dos versiones árabes del cuento que siguen la trama narrativa de *Las mil y una noches*: la primera, traducida por Pascual Gayangos [Real Academia de la Historia, Ms. Gay 71] y la segunda, descubierta por José Vázquez Ruiz en 1952 [Escuela de Estudios Árabes de Granada, Ms. XX-3] y editada en "Una versión en árabe granadino del *Cuento de la Doncella Teodor*". *Prohemio*, 2 (1971), 331-365.

En cualquier caso, se sigue aquí la opinión mayoritaria que señala su origen netamente oriental.

La historia de la doncella Tawaddud incluido en el relato de Sherezade comprende las noches 436-462 y narra las pruebas de conocimiento que debe superar una esclava ante siete sabios para no ser separada de su amo, un joven y arruinado mercader. La adaptación cristiana del relato mantiene la misma línea argumental y describe cómo un mercader ante su inminente ruina decide vender su esclava Teodor al rey, a instancias de la joven doncella, ofreciéndola como una mujer sabia. La doncella pone a prueba su astucia y sabiduría con disputas ante sabios y poetas de la corte frente a los que demuestra un conocimiento superior al de los hombres. El rey, sorprendido por sus dotes, decide mantener a la doncella junto a su amo perdonándole las deudas contraídas.

La cristianización del cuento produce una serie de transformaciones que no afectan al hilo argumental pero que limitan el tratamiento de la sexualidad femenina. Los diversos manuscritos de la historia de Teodor muestran cómo se han eliminado o suavizado las intervenciones que hacen referencia a las habilidades masculinas necesarias para provocar el placer sexual en las mujeres. Un ejemplo de estas mutilaciones es la supresión de un episodio, contenido en el capítulo IV del manuscrito *G*, en el que la doncella expone sus conocimientos sobre el modo en que los hombres deben satisfacer sexualmente a las mujeres. En el manuscrito la doncella se muestra muy explícita al hablar sobre las necesidades sexuales de las mujeres afirmando lo siguiente:

“... Señor maestro, sabed que si la mujer fuere tardía en su voluntad, deve el hombre que dormiere con ella ser sabio como dicho tengo y conocer su complexión y dévese detardar con ella, burlándose con ella y asiéndole de las tetas y apretándogelas, y a vezes poner la mano al papagayo y otras vezes tenerla encima de sí y otras vezes debaxo. Y haga de tal manera que las voluntades de los dos vengán a un tiempo y si por ventura la mujer viniere a cumplir su voluntad más aína que el hombre, deve él con discreción entenderla y iugar un rato con ella porque la faga cumplir otra vez y vengán juntas las voluntades de amos como de suso dixe. Y faziéndolo desta manera, amarlo ha mucho la mujer ... Maestro señor, el tiempo y la hora que es más provechosa para el hombre que ha de dormir con mujer y más sano ha de ser después de passados los dos tercios de la noche. Y en el postrer tertio está el estómago del hombre vazío y limpio de la vianda y la mujer en aquel tiempo tiene la madre muy caliente y tiene ella mayor placer en sí para lo rescebir”. (BARANDA e INFANTES, 1995, 69).

De la opinión de la doncella sobre el tiempo y la hora que “es mas provechosa para el hombre que ha de dormir con mujer” se derivan dos

factores a tener en cuenta: por un lado, la elección del tiempo es un factor decisivo en la obtención del placer masculino en la medida en que la sexualidad femenina es voluble e inestable; por otro lado, la delimitación temporal subraya que un exceso de actividad sexual puede resultar perjudicial hasta el punto de ocasionar la muerte tal y como señala la propia Teodor en el Título III al afirmar “que en aqueste mes [agosto] la compañía de la mujer es dañosa más que en ningún tiempo del año” (BARANDA & INFANTES, 1995, 67). Los peligros de una actividad sexual excesiva ya se mencionan en las fuentes médicas clásicas de Rufus de Éfeso, Galeno, Oribasio y Avicena, entre otros. El anónimo *Liber minor de coitu* (siglo XIII) se pronuncia claramente al respecto con unas argumentaciones que retomará Constantino el Africano, *El Corbacho* del Arcipreste de Talavera y el *Festín de Ésope* de Andrés el Capellán.

Debes saber que la actividad venérea inmoderada extingue el calor natural y provoca un extraordinario aumento del calor extrínseco; como consecuencia de ello se debilitan las funciones internas de todo el organismo. Se seca también la humedad natural de los miembros, se contrae después la tisis y merma la carne y la sangre; se debilita además la vista, el cabello pierde vigor, aparece la calvicie, enferman el pecho y los pulmones, decrecen los riñones y, en consecuencia, fallan sus funciones. (MONTERO, 1987, 57).

No obstante, pese a los peligros del deseo sexual desaforado, los tratados médicos recomendaban la práctica sexual como un remedio eficaz contra el carácter devorador del útero. El propio Constantino el Africano señala los beneficios de la actividad sexual para “la mala constitución del cuerpo y calmar el furor amoroso, regresa los locos a la razón y cura el amor mediante la concupiscencia; y permite acostarse con otra que no sea la que se desea” (MONTERO, 1984, 10). En la misma línea y desde un posicionamiento médico, *El discurso sobre el coito* de Ibn Halsun (siglo XIII) resume la opinión higienista medieval sobre la abstención al afirmar lo siguiente:

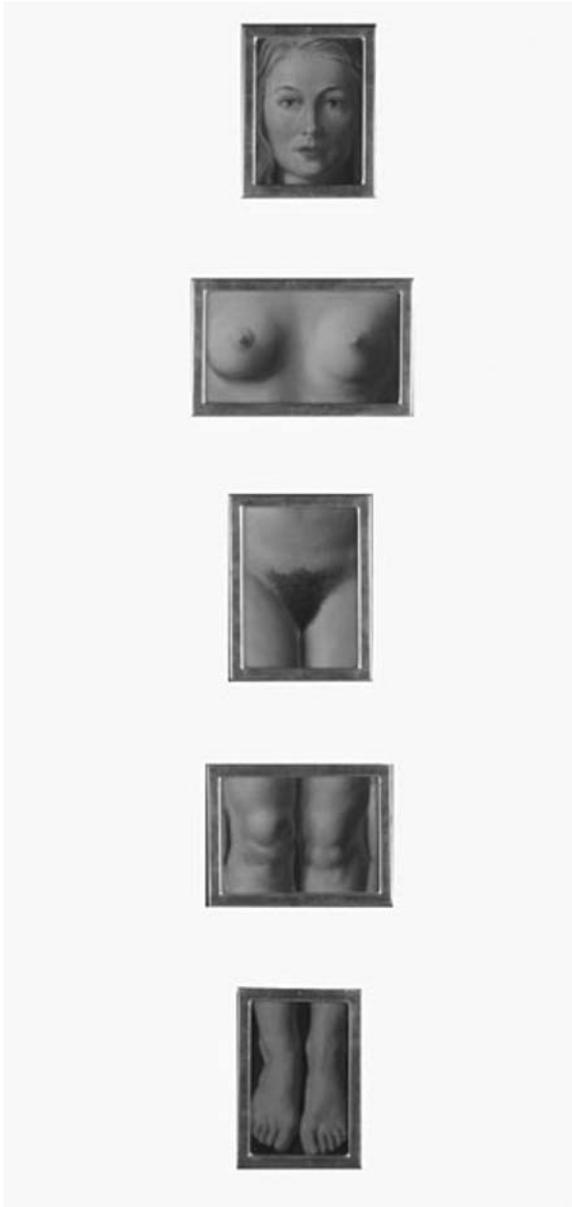
La abstención es perjudicial para los temperamentos húmedos, sanguíneos, que producen naturalmente un esperma abundante: su cuerpo se enfría, su apetito sexual desaparece, su actividad disminuye, su carácter se daña, se angustian sin razón, tienen muchos fantasmas basados en deseos violentos, y todo esto puede ir hasta la melancolía (...) En las mujeres con temperamento ardiente, la continencia provoca una enfermedad grave, la sofocación de la matriz o histeria, de la cual raramente se curan y pueden morir. Es verdad que para dichos sujetos, el coito es una excelente higiene si se practica correctamente. (GIGANDET, 1996, 86).

La visión médica de la sexualidad o “coitus therapeuticus” ya está presente en los tratados médicos de la Antigüedad clásica donde autores como Hipócrates mantienen la idea del útero migrante y recomiendan las relaciones sexuales para asegurar la estabilidad e inmovilidad del útero. En un intento de evitar las “furias uterinas” se recomendaba que las doncellas contrajeran matrimonio y fueran desvirgadas antes de la menarquía para que la sangre, impura e infecta, encontrara salida. Las virtudes terapéuticas de los actos sexuales para calmar los “desórdenes uterinos” aparecen tratadas de manera directa y explícita en los trabajos médicos de Johanes Matheus Ferrariis a mediados del siglo XV. En los *Consilia* (1482) Ferraris insiste en la medicalización de la sexualidad femenina para frenar las alteraciones histéricas.

Y habiendo una partera envuelto un dedo con un pedacito de tela y habiendo mojado ese dedo en aceite de lis en el cual se habrían disuelto mirra y moscas de nuez de bicho, meterá ese dedo en la vulva y le hará toques con el fin de que su naturaleza sea excitada y así no retenga la materia que debe evacuar hacia abajo. Y así se le ayudará hasta el momento en que tenga una relación con su propio marido. Y si él no puede satisfacer totalmente su deseo, se elaborará un instrumento en madera que se revestirá de tripa de animal, como de una cabra o de otro, de tal manera que se adhiera convenientemente; se le untará en aceite y el polvo del que hablamos antes, enseguida se le introducirá agitándolo en la vagina hasta provocar la emisión del semen. (MATHEUS, 1899, 208).

Junto a los beneficios médicos de una actividad sexual moderada, la mentalidad medieval subraya la idoneidad de practicar la sexualidad durante los meses de embarazo. La razón de que una sociedad profundamente cristiana y determinada por el discurso de la maternidad incorpore la sexualidad en la etapa de gestación responde precisamente al discurso misógino que proyecta una visión castradora e impura del sexo femenino. La impureza de la sangre menstrual convierte la amenorrea en un factor especialmente propicio para la sexualidad masculina en la medida en que la amenaza de la “contaminación de los vapores femeninos” desaparece bajo el proceso de gestación. La asociación entre sexualidad y gestación ya está presente en el pensamiento aristotélico que señala el periodo de embarazo y lactancia como los momentos idóneos para incrementar el placer sexual ante la ausencia de la ponzoña femenina ligada a la sangre menstrual.

Sin embargo, una parte de las teorías higienistas, encabezadas por el discurso patristico, rechaza la actividad sexual durante estos periodos alegando que la desaparición temporal de la menstruación produce una retención de la inmundicia sanguinolenta que favorece el desarrollo de enfermedades como la lepra y la rubeola. Sobre estas tesis misóginas, el discurso patristico erige su visión represiva de la sexualidad femenina deslegitimando cualquier



*The Eternally Obvious*, René Magritte (1948).

conducta sexual durante los momentos vitales en los que la mujer ve incrementada su impureza: la menstruación, el embarazo y la lactancia. No obstante, algunas voces eclesiásticas discordantes se desmarcaron de la tesis patristica reafirmando las tesis de Aristóteles. En este sentido, Alberto Magno constituye un ejemplo paradigmático al defender la actividad sexual femenina durante los periodos de gestación y lactancia al considerar que el desarrollo del feto incrementa la libido de las mujeres. En la misma línea, Bernardo de Gordonio subraya el aumento de la temperatura corporal derivada por la retención de la sangre menstrual como el elemento desencadenante de la libido femenina. Sin embargo, la aceptación de la actividad sexual durante el embarazo no significa que las tesis médicas, y menos aún las excepciones eclesiásticas, considerasen que la gestación fuera el momento idóneo para la actividad sexual (WALTHAUS, 1993, 31).

El elemento literario que distancia la *Historia de la donzella Teodor* de las obras sapienzales es el lenguaje erótico que refuerza su estrecha vinculación con los ars amatoria orientales. El carácter explícito de las argumentaciones que ofrece la donzella sobre las habili-

dades masculinas que satisfacen sexualmente a las mujeres constituye, sin duda, un elemento diferenciador. Teodor realiza una defensa de los juegos eróticos preliminares que incluye “burlarse con ella y asirle de las tetas y apretándogelas, y a veces poner la mano al papagayo y otras veces tenerla encima de sí y otras veces debaxo”. Estas conductas preliminares encuentran su respaldo teórico en algunos de los tratados médicos más relevantes del oriente medieval. El *Canon* de Avicena y el *Lilium medicine* de Bernardo Gordonio resaltan la importancia de la estimulación femenina para favorecer el coito, la fecundación y el vigor del feto. Mayor carga erótica desprenden *Las fuentes del placer* de Haroun al-Makhzoumi donde se sugiere “besar, tocar y acariciar la mayor cantidad posible de zonas del cuerpo de la mujer” (AL-MAKHZOUMI, 1989, 102) y, sobre todo, el tratado *Acerca del coito* de Al-Jatib. La obra de Al-Jatib incluye un análisis “sobre las formas del coito y el momento adecuado para la procreación” en el que se enumera un listado de posturas sexuales que contrastan con los consejos médicos acerca de las posiciones más favorables para la fijación del semen en el útero de la mujer. Su defensa de los juegos olfativos, miradas, tocamientos, trenzados de dedos y besos están proyectados en la afirmación de la doncella sobre la importancia de “jugar un rato con ella [la mujer]”.

La finalidad de los juegos eróticos es lograr que la mujer obtenga el máximo placer posible, razón por la que la doncella recomienda que el hombre “dévese detardar con ella (...) e tal manera que las voluntades de los dos vengan a un tiempo”. Esta preocupación por el placer sexual femenino contrasta con la misoginia que subordina la sexualidad de las mujeres a las necesidades masculinas. No obstante, el discurso patrístico, aunque anula la consecución del placer como objetivo último de la sexualidad y reduce su finalidad a la procreación, subraya la importancia del placer femenino al considerar que la fecundación no es posible sin la obtención de un placer simultáneo en la pareja. La importancia del orgasmo simultáneo aparece en numerosos tratados médicos y Bernardo de Gordonio ya centra la atención en este asunto al aconsejar lo siguiente:

Deven ser amos templados en comer e beber e ordenados en las otras seis cosas non naturales, e el cibo digesti e las superfluidades alañadas, después de la media noche e ante del día el varón debe despertar a la fembra, fablando, besando, abraçando e tocando las tetas e el pendejo e el periteneón e todo aquesto se faze por que la mujer cobdicie, que las dos simientes concurren juntamente porque las mugeres más tarde lançan la esperma. (CULL y DUTTON, 1991, 320).

Las argumentaciones de la doncella Teodor también coinciden con las tesis de Gordonio en lo referente a la hora más adecuada para mantener

relaciones sexuales, “dos tercios después de la noche”. La mayoría de los tratados médicos medievales subrayan la necesidad de centrar la actividad sexual en la medianoche, cuando ya se ha digerido la cena. Si el esperma se produce por la cocción de la sangre a partir de los alimentos, tras la digestión se incrementaría el volumen de semen por lo que se favorece la fecundación. No existe la misma unanimidad en lo concerniente a las posturas sexuales. Gordonio describe únicamente la postura en que la mujer permanece bajo el hombre, la única posición reconocida por el discurso patrístico, pero la doncella Teodor reconoce la inversa. El atrevimiento de la doncella en este punto se alinea con la tradición de los ars amatoria orientales, alejándose de la tradición cristiana, donde ni siquiera Alberto el Grande, que reconoce cinco posiciones sexuales “aceptables”, menciona la posición de las mujeres sobre los hombres. La deslegitimación de la postura sexual que da un papel activo a las mujeres en los actos sexuales evidencia la misoginia del discurso patrístico sobre la sexualidad femenina.

La medicalización de los actos sexuales en la Edad Media y la importancia del placer sexual femenino no responden a una visión legítima e igualitaria de la sexualidad de las mujeres. La preocupación por la obtención del placer femenino únicamente responde al interés patriarcal de garantizar la procreación y no la búsqueda del placer. Su tratamiento en la literatura médica y didáctica subraya la preocupación androcéntrica por la libido de las mujeres y las consecuencias de un deseo sexual concebido como un elemento de naturaleza animal que acerca la naturaleza femenina al estado de naturaleza —en oposición del estado de cultura propuesto por Lévy-Strauss. Una connotación selvática que la doncella se encarga de subrayar al definir a las mujeres como “un arca de mucho bien y de mucho mal, imagen del hombre, bestia que nunca se harta” (BARANDA & INFANTES, 1995, 76).

Aunque el discurso de la doncella Teodor se pliega a la visión patrística de la sexualidad femenina, la utilización de un lenguaje explícito y erótico envuelve la *Historia de la doncella Teodor* de un carácter excepcional que refuerza su vinculación con la literatura amatoria oriental. La supresión del pasaje analizado refuerza la excepcionalidad de esta obra en la literatura castellana medieval aunque las revisiones posteriores alinean su contenido al discurso misógino imperante. El carácter venenoso, ponzoñoso y animal de las mujeres se impone a la visión oriental de la sexualidad femenina y diluye el placer de las mujeres bajo el peso de la autoridad patriarcal.

## 4.—Bibliografía

- AL-MAKHZOUMI, Haroun: *Las fuentes del placer*. Madrid, Temas de hoy, Biblioteca Erótica, 1989.
- BARANDA, Nieves e INFANTES, Víctor: *Historia de la Doncella Teodor. Narrativa popular de la Edad Media: Doncella Teodor, Flores y Blancaflor, París y Viana*. Madrid, Akal, 1995.
- BATAILLE, Georges: *El erotismo*. Barcelona, Tusquets, 1988.
- BARONA, Josep Lluís: “De la persuasión a la fascinación: Fronteras entre lo normal y lo patológico en la cultura renacentista”. En REAL, Elena (ed.): *El arte de la seducción en el mundo románico medieval y renacentista*. Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 15-28.
- BETETA, Yolanda: “Súcubos, hechiceras y monstruos femeninos. Estrategias de desautorización femenina en el exemplum bajomedieval”. En SEGURA, Cristina (ed.): *La Querrela de las Mujeres I. Análisis de textos*. Madrid, Almudayna, 2010, pp. 75-104.
- BRUNDAGE, James: *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa Medieval*. Méjico, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- CABANES, Pilar: “La sexualidad en la Europa medieval cristiana”. *Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 3 (2003), 54-79.
- CULL, John y DUTTON, Brian (eds.): *Lilio de la medicina de Bernardo Gordonio*. Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1991.
- DOUGLAS, Mary: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI, 1991.
- GIGANDET, Damas: *Libro de los alimentos*. París, Instituto Francés de Estudios Árabes, 1996.
- HARO, Marta: “Erotismo y arte amatoria en el discurso médico de la Historia de la Donzella Teodor”. *Revista de Literatura Medieval*, 5 (1993), 113-125.
- KRAMER, Heinrich y SPRENGER, Jacobus: *Malleus Maleficarum*. Valladolid, Maxtor, 2004.
- LACARRA, M.<sup>a</sup> Eugenia: “Apuntes sobre la influencia de la medicina en algunos textos didácticos medievales”. En NASCIMENTO, Aires y ALMEIDA, Cristina (coords.): *IV Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Lisboa, Cosmos, 1991, pp. 95-110.
- MARTOS, Ana: *Historia medieval del sexo y del erotismo. La desconocida historia de la querrela del esperma femenino y otros pleitos*. Madrid, Nowtilus, 2008.
- MATHEUS, Johannes: *Consilia de Ferrari*. París, 1899.
- MAYAYO, P.: *Historias de mujeres, Historias del arte*. Madrid, Cátedra, 2003.
- MONTERO, Enrique: *Liber minor de coitu*. Universidad de Valladolid. 1987.
- PARKER, Margaret: *The story of a story across Cultures. The case of the Doncella Teodor*. London, Tamesis, 1996.
- RIVERA, Isidro y ROGERS, Donna: *Historia de la doncella Teodor. Edition and Study*, NY, Center for Medieval and Renaissance Studies, 2000.
- THOMASSET, C.: “La naturaleza de la mujer”. En DUBY, George y PERROT, Michele (eds.): *Historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*. Madrid, Taurus, 1992, pp. 80-95.
- VALERO, Pino: *La doncella Teodor: un cuento hispanoárabe*. Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1996.
- WALTHAUS, Rina: *La mujer en la literatura hispánica de la Edad Media y el Siglo de Oro*. Amsterdam, Ediciones Rodopi, 1993.