
EL ARTE FEMENINO DE LA MEDIACIÓN EN LA LITERATURA CASTELLANA MEDIEVAL: DEL PRADO MARIANO AL VALLE DE LÁGRIMAS CELESTINESCO

*THE FEMININE ART OF MEDIATION IN MEDIEVAL CASTILIAN LITERATURE:
FROM THE MARIAN MEADOW TO THE CELESTINE VALLEY OF TEARS*

Erica Janin
Conicet
Universidad de Buenos Aires
bonifacio_vino@yahoo.com.ar

∞ RESUMEN

∞ PALABRAS CLAVE

Milagros de Nuestra Señora

Zifar

Lucanor

Libro de Buen Amor

Celestina

Partiendo de la base de que en la Edad Media la actividad de la mediación era una modalidad de acción típicamente femenina que tenía como referente a la virgen María, estudiaremos en este trabajo diferentes figuras de mediadoras en obras castellanas de los siglos XIII, XIV y XV.



∞ **ABSTRACT**

∞ **KEYWORDS**

Milagros de Nuestra Señora

Zifar

Lucanor

Libro de Buen Amor

Celestina

Based on the premise that in the Middle Ages, the activity of mediation was a typically feminine modality of action that had the Virgin Mary as its referent, in this paper, we will study different figures of female mediators that appear in Castilian literary works of the 13th, 14th and 15th centuries.

Recibido: 06/10/2023
Aceptado: 16/11/2023

A Leonardo Funes, maestro y trabajador infatigable

Introducción

No es solo por referencia y adecuación al modelo mariano que se valora a la mujer en la Edad Media, ni esa valoración es un fenómeno unidimensional. En el imaginario medieval estaban muy presentes las figuras emblemáticas de Minerva, Débora, Judit, las amazonas, el modelo de la *virgo bellatrix*, etc., que, aun con diferencia de grado en relación con María, gozaban de estimación.¹ Así como gozaban de la simpatía de diversos escritores de la época algunas damas poderosas con distinta injerencia en el regimiento del pueblo; para el caso de Castilla, basta remitir a la reina María de Molina. En el caso de la virgen María, las virtudes de humildad y obediencia que aparecen en la Biblia como sus características esenciales son valoradas por algunos tratadistas medievales como específicamente femeninas, a pesar de que son un ideal a concretar para cualquier cristiano.² De ese modo, al hacerse hincapié en el costado servil de María, se olvida con frecuencia uno de sus roles fundamentales: el de medidora.

En las últimas décadas, el estudio de la mediación en el Medioevo nos ha dejado algunas conclusiones interesantes: 1) la mediación es una práctica que frecuente y preferentemente ejercen las mujeres; 2) regularmente es habilitada por el matrimonio; 3) las mujeres nobles, mediadoras por

¹ Para el tema del impacto de estas figuras femeninas de la Antigüedad en la Edad Media ver Muñoz Fernández 2014.

² Para un análisis más detallado ver Pérez de Tudela 1993, principalmente página 625.

excelencia, actuaban comúnmente como pacificadoras; 4) las mujeres apelaban a estrategias vedadas a los hombres en sus actos de mediación.³ En un trabajo anterior sobre el tema, aventuramos una serie de posibilidades en torno a la mediación como una modalidad de acción política propia de las mujeres nobles, que luego advertimos que podía extenderse a mujeres de otros estamentos. Y notamos que ese modelo universal que presentaba manifestaciones específicas con arreglo a casos puntuales, en el proceso de encarnación en personajes históricos o literarios, admitía actualizaciones característicamente humanas, eventualmente asociadas al engaño, la manipulación, la codicia.

Este arquetipo universal pudo haber influido en diferentes regiones de Europa, donde las mujeres nobles se mueven de forma similar en los textos. Y en algunas zonas pudo haberse solapado con otras agendas culturales encaminadas a ponderar a la mujer; tal es el caso general de la *Fin' Amors* en la Europa occidental o el caso particular del Molinismo en Castilla, sostenido a su vez en los principios de la religiosidad cristiana y en el modelo de la cortesía. Fuera de Castilla pueden mencionarse, entre otros casos de mujeres con relevancia social, tanto el de Leonor de Aquitania como el de Christine de Pisan, que enviuda a los 25 años, vive de su pluma y es la iniciadora del movimiento de defensa de la mujer que será conocido más adelante como la *Querelle des Femmes*, con gran impacto en los textos del siglo XV.

Uno de los escritores que participó del debate en torno a la mujer en Castilla fue Enrique de Villena, que tuvo una hija bastarda (Elionor). Si bien fue un impulsor de la educación femenina, su muerte temprana en 1434 no le permitió educar personalmente a su hija, que a la corta edad de cuatro años queda bajo el amparo de la reina de Aragón que la educa en la corte de Alfonso V, un ambiente propicio para las inclinaciones de Elionor hacia la lectura y la escritura. En 1445 tomó los hábitos como sor Isabel en las Clarisas, pues no deseaba formar una familia nuclear, sino ser una intelectual y disponer de tiempo para el estudio, la producción letrada y la discusión con pensadores de la época. El único camino para ello era ingresar al monasterio, donde terminó sus días como abadesa. Las obras de esta profeminista española no se conservan en su totalidad, pero una llama particularmente la atención: *Vita Christi*, pieza escrita en valenciano, inconclusa y de publicación póstuma que, a pesar de su nombre, hace eje en las figuras femeninas de santa Ana, María y María Magdalena, personajes de los que se aprovecha para rebatir los postulados de la corriente de autores misóginos de la época, como había hecho también su padre. Allí se propone abordar la figura de la virgen María desligándola de su tradicional papel de madre ejemplar para hacer énfasis en su rol social.

En su estudio de *Vita Christi*, Graña Cid se centra en el aspecto político de la obra y explica cómo sor Isabel de Villena propone un modelo de gobierno encarnado en la virgen María (2011: 305). La lectura que hace sor Isabel es muy interesante, pues los hombres de la Iglesia habían decidido privilegiar el rol de María como madre. Por otra parte, las críticas a esa lectura canónica se concentran habitualmente en la denuncia de la figura de madre y sierva consolidada en la naturaleza terrenal de la virgen antes que en la recuperación de la dimensión social que asume una vez que crucifican a su hijo y en la misión de mediadora que le cabe después, ya preanunciada en las bodas de Caná (san Juan 2: 1-11).

Como señala Rucquoi, a pesar de que el cristianismo en sus textos basales postula la igualdad entre los dos sexos frente al pecado y la salvación, en los hechos se promueven los principios

³ *vid.* Segura Graño 2013: 428; Segura Graño 2019; Muñoz Fernández 2015; Bazán Díaz 2019: 10; Carbó 2009.

patriarcales que le dan al varón la preeminencia. No obstante ello, apunta que la postura de la Iglesia no fue unánime y que a partir de los siglos XII Y XIII, cuando empieza a circular la literatura antifemenina, surge una preocupación por el lugar de la mujer que comienza con la exaltación de la virgen María (Rucquoi 1985: 8) en sus dos dimensiones: virgen (el convento) y madre (el matrimonio) (Rucquoi 1978: 110-2).

Si bien es de suma importancia discutir los temas y las perspectivas de abordaje que quienes detentan el poder eligen realzar en un primer plano, aquello que no se destaca, o se omite, puede tener la misma relevancia, aunque lo pasen por alto detractores y defensores. A pesar de que su obra es del siglo XV, es fundamental mencionar a sor Isabel porque permite una mejor focalización del tema que nos ocupa debido a la claridad con la que correlaciona las dimensiones política y religiosa de la labor de la virgen María. La *Vita* le reconoce a María “una función política propia, ni vicaria ni complementaria del Rey-Dios, como ‘general de todos’ y ‘gobernadora’” (Graña Cid 2011: 306). Y se subraya que su lugar de autoridad está basado en su relación filial celestial (madre y esposa), pero también, en el plano terrenal, en un linaje que la destaca como heredera de David (Graña Cid 2011: 306). No obstante lo anterior, Graña Cid propone una relación más inmediata que la que aquí sugerimos, pues sospecha que es a partir de su experiencia en la corte de María de Castilla, reina de Aragón, que sor Isabel de Villena perfila la corte celestial de la virgen María que exhibe la obra (308).

Creemos que para comprender cabalmente el diseño de varios de los personajes femeninos de las obras castellanas de la Edad Media es conveniente no perder de vista el rol político y social de María, en el que insistía sor Isabel; pero también creemos que es igual de importante completarlo con sus habilidades de diplomática modelo. Su función de mediadora entre el menesteroso y el poderoso instaurada en las bodas de Caná y magistralmente estudiada y desmenuzada por san Bernardo de Claraval en su obra *El acueducto*, que propone a María como canal, como abogada, como mediadora entre la humanidad y Dios, nos dará acceso a una lectura productiva del rol de mediación que ejercen las mujeres que aparecen en algunas de las obras castellanas de los siglos XIII, XIV y XV. La amplitud temporal nos permitirá, al mismo tiempo, mensurar el desarrollo en el tratamiento del tema, es decir, el lento declive entre la apreciación esperanzada del destino del mundo propia del siglo XIII y la visión desencantada del siglo XV, con los eslabones intermedios en materia de mediación y consideración de la vida humana.

En su sermón sobre la virgen, san Bernardo de Claraval describe la vida eterna como un manantial inagotable y embriagador, equiparando a Cristo mismo con esa fuente de vida. María es, para Bernardo, quien canaliza el hilo de agua que desciende hacia los seres humanos, el acueducto que distribuye el líquido vital de la fuente inacabable (420-421).⁴ Bernardo explica la lógica de la mediación del siguiente modo: Dios padre nos dio al hijo para que mediara en nuestro favor, y este hermano compasivo, que es hombre, pero se sabe también divinidad, nos concedió a su madre como abogada para recurrir a él y obtener la gracia (424-425). Dios pudo haber derramado su gracia directamente, pero quiso ofrecernos este conducto (440-441).

María es un referente de todas las clases sociales: “en la pluma de sus cantores medievales María es saludada como reina y señora y como criada; como gloriosa y como terrena; como poderosa, en la cúspide del orden social y como humilde en la indefinición de las masas populares” (Pérez de Tudela 1993: 631). Esto quiere decir que la virgen tiene múltiples rostros. No hay una María, sino muchas. Pero ¿por qué se elige resaltar otras de sus características antes que su mester de

⁴ Se cita el sermón por la edición de los monjes cistercienses de 1986. Se acompaña la cita con número de página.

abogada/mediadora? ¿Por qué las voces críticas de su rol pasivo no exhuman su condición de representante de los caídos en la literatura medieval?

El recorte del corpus sobre el que rastreadremos y analizaremos algunas de las cuestiones apuntadas obedece a la temática del dossier. Por tratarse de un conjunto de estudios publicados en homenaje al Dr. Leonardo Funes con motivo de su jubilación como catedrático de Literatura Española Medieval, consideramos oportuno estudiar un tema de nuestro interés, pero en una serie de textos que regularmente el profesor ha incluido en los programas de enseñanza de la materia: *Milagros de Nuestra Señora*, *Libro del cauallero Zifar*, *Libro del conde Lucanor*, *Libro de buen amor*, *Cárcel de Amor*, *Grisel y Mirabella* y *Celestina*.⁵

1. Mediación virtuosa: *Milagros de Nuestra Señora* y *Libro del Cauallero Zifar*

A partir de la metáfora del *Homo Viator*, Biaggini asegura que Berceo conjuga las figuras del romero y del anfitrión para representar el paso del hombre por el mundo como un exilio transitorio, en el que la hospitalidad de María procuraría un consuelo. El hombre/ peregrino vive como extranjero en un mundo hostil; solo el prado mariano lo reconforta y disipa la alienación de la condición humana (Biaggini 2007: 27-8).

Es en este sentido, y tensando un poco más la lectura, que podemos pensar a María no solamente como anfitriona amable del exiliado, sino como su abogada, tomando su oficio, a veces, formas extremas como la de la representante gremial o la abogada laboralista. Es al menos lo que parece ocurrir en el caso del milagro IX del clérigo ignorante, aquel que iba a ser despedido por el obispo porque solo había aprendido a dar una misa y desconocía las demás. El despido del clérigo simple implicaba, al mismo tiempo, su exclusión social, razón por la cual se lo describe como triste (226 a)⁶ y aterrado (226 d); de ahí la intervención de María y su profundo enojo, comprensible también por la violencia laboral ejercida por el obispo del que dependía la continuidad en el trabajo, quien había llegado a calificar al clérigo como “hijo de puta” (222 c). Ante la dureza del superior, María responde por su representado en el mismo tono, emplaza al obispo y le da treinta días para revertir su situación; cumplido el plazo, su destino sería la muerte para que pudiera aprender lo que vale la ira de María (“¡Desend verás qué vale la sanna de María!” 231 d). Esto desvía los sentimientos de terror del clérigo hacia el obispo que en carne propia experimenta lo que había hecho sufrir a su subalterno. Empero, no todo es tan sencillo. La condición sobrenatural de María se vuelve inteligible a partir de la superposición de diversos roles: madre, señora, sierva, etc., y esto hace, por ejemplo, que su doble naturaleza de señora y abogada vuelva, en ocasiones, inclasificable su función, sobre todo cuando asume la defensa de un caído, pues su accionar puede explicarse perfectamente desde cualquiera de los dos roles. En tanto abogada debe asumir la defensa de su representado, como señora debe amparar y proteger a su siervo.

Si bien el problema laboral se resuelve e incluso la situación del trabajador mejora (234), el texto deja planteadas algunas preguntas ¿Qué sucede con el excluido? ¿Qué pasa con alguien a quien

⁵ Somos conscientes de que cada mediadora de cada obra merece un trabajo propio. Este no pretende ser exhaustivo ni en el análisis ni en la discusión de la bibliografía. Solo se trata de dar cuenta de una temática que atraviesa el conjunto de las obras.

⁶ Los *Milagros de Nuestra Señora* se citan por la edición de Rozas López de 1986. Se indica número de estrofa y, cuando corresponda, letra de verso.

se deja sin trabajo y se lo estigmatiza, en este caso marcándolo como ignorante? La resolución del conflicto literario posee ciertamente un desenlace compensatorio respecto del plano de lo real, donde María enfrenta y vence a las figuras de poder terrenal.

La conmisericordia de María está, por cierto, muy vinculada a su papel de madre, que se presenta regularmente como un rol más empático que el de padre, que exhibe mayor rigidez. Yendo al plano humano, lo que se advierte, por ejemplo, en el Milagro XVI es que la madre judía no puede mediar de manera efectiva, como lo hace María, ante el padre judío para evitar el asesinato de su hijo; como veremos más adelante, lo mismo sucederá con la madre de Mirabella. La madre judía pone en juego recursos en la mediación que son típicamente femeninos y los exterioriza de manera extrema sin éxito.⁷ A pesar de su fracaso, María, una vez más, interviene solucionando los problemas que parecían irresolubles. Así también ocurre en el caso de la abadesa preñada del Milagro XXI, salvada por intervención de la virgen, que llega a oficiar de comadrona, oficio que la acerca a la aparentemente tan lejana Celestina.⁸ Nuevamente un traspie personal desencadena una crisis laboral disuelta por María.⁹ La narración sirve también para reflexionar acerca de la legitimidad de la participación de las mujeres en lugares de mando, por ejemplo en la abadía: “En la Edad Media, la maternidad espiritual de María siguió rindiendo sus frutos en orden a la justificación de la autoridad de las abadesas sobre las comunidades monásticas” (Pérez de Tudela 1993: 630). Esto quiere decir que el modelo mariano tuvo una incidencia positiva también en cuanto a los lugares que podía ocupar una mujer en la Edad Media.

El personaje de la abadesa nos conecta directamente con el *Libro del caballero Zifar*. Luego de que Grima es separada de su marido, ruega a la virgen y es salvada por su intermediación de los marinos que la habían raptado; ni bien llega al reino de Orbín, toma la iniciativa de fundar un monasterio —pagando el coste de las obras con los tesoros abandonados en el barco—, en el que oficiará transitoriamente como abadesa, pues no perdía la esperanza de reencontrarse con su marido. Allí ingresan doscientas mujeres por voluntad propia con sus bienes para autoadministrarse, y el monasterio se vuelve un lugar próspero y de vida amena. Después de nueve años, Grima decide seguir su camino abandonando el monasterio que continúa su funcionamiento bajo otra regencia. Este pequeño relato es muy importante, como tantos otros del *Zifar*, porque nos conecta con el contexto social de la obra. Varios de los microrrelatos que conforman la trama se evalúan a veces como escapistas por sus componentes milagrosos o maravillosos; sin embargo, suelen traer al interior del libro situaciones sobre las que se reflexionaba en la época. Para pensar en el fragmento que nos ocupa, debemos tener en cuenta que el monasterio medieval era el lugar que permitía a muchas mujeres expresar su voluntad, “al vivir en él una vida acorde con sus deseos, al fundarlo y dirigirlo, o incluso al reformarlo” (Rucquoi 1985: 23). Este tipo de liderazgo femenino era infrecuente, pero no improbable; lo mismo que la posibilidad que tenían las mujeres de quedar a cargo del reino.

⁷ Carbó estudia el estilo de mediación característico de la mujer, que apostaba a desequilibrar a los beligerantes aportando afecto y emotividad: “la mediadora convencía sin escatimar súplicas, ruegos, lágrimas, palabras, actitudes todas privativas de la mujer” (Carbó 2009: 4).

⁸ Según Ruiz Domínguez, no es excepcional en la literatura mariana que la virgen desempeñe tal oficio (2013: 379).

⁹ Esta historia no es excepcional, Rucquoi recuerda la anécdota de la monja del monasterio de Watton relatada por Aelred Rielvaux en el siglo XII: “una joven monja, que había sido donada al convento cuando tenía cuatro años y no sentía ninguna inclinación hacia la vida religiosa, se dejó seducir por un joven y se quedó embarazada; las demás monjas descubrieron el asunto, castigaron a la culpable, e hicieron traer al responsable al monasterio, donde fue capado por su propia amante; el difunto arzobispo de York apareció en sueños a la monja, la instó a que se arrepintiera y finalmente se llevó el fruto del pecado, dejándola perdonada y prácticamente virginal” (Rucquoi: 1985: 23-4).

En el sistema feudal, las mujeres podían transmitir la corona, que pasaba de varón a varón; en caso de que no hubiera heredero, la hija mayor transmitía el derecho de administrar el reino a su esposo. Si había heredero menor de edad, la madre podía ejercer la regencia (Segura Graíño 1995: 451- 452). Recordemos que en una sociedad bélica como la medieval, cuyas batallas tenían a los reyes en el frente, idealmente se aspiraba a que un guerrero experimentado ostentase la corona, pues los varones de linaje regio recibían desde temprana edad una educación orientada a la guerra, contrariamente a lo que sucedía con las damas, que eran consideradas, por ello, incapaces de desempeñar ese mester, por lo que la educación caballeresca tendía a concebirlas como sujeto a ser protegido.¹⁰ En esas circunstancias, debemos considerarlas también simples mediadoras entre el rey y su potencial heredero. No obstante ello, la vigésimo tercera razón del *Triunfo de las donas* de Rodríguez del Padrón se ilustra con el ejemplo de Débora que sirve para comprobar “que las donas deven regir e batallar quando conviene, segund que los onbres, los quales por tiranía el regimiento tienen ocupado” (Hernández Alonso 1982: 234).

Con la influencia del derecho romano en las *Partidas*, se hace constar el orden de las mujeres en la sucesión al trono. Si bien los parientes varones eran siempre una mejor opción, a falta de ellos, las mujeres tenían derecho acceder a la corona. En ese caso, ya no eran simplemente transmisoras, sino que potencialmente podían heredar, aunque la posibilidad fuera remota.¹¹

Se ha hablado bastante de la función de compensación para caballeros segundones que se ve en la última parte del *Zifar*. Pero al haber referencias a lectoras mujeres, lo que sucede, sobre todo en el reino maravilloso de las Ínsulas Dotadas, puede entenderse también como una compensación en cuanto a las desigualdades que ellas sufrían. Sin embargo, hay que tener en consideración cómo en el caso de ese reino es por mediación de la emperatriz Nobleza que los varones acceden al poder. No debemos olvidar que el libro recoge un legado religioso, pero también una herencia político-social: el Molinismo, como forma de meditar el poder y pensar las relaciones sociales a partir de un movimiento cultural que giraba en torno a María de Molina, la tres veces reina.¹² En este reino maravilloso, no solo nos topamos con una emperatriz que ejerce directamente el poder con solvencia, sino también con mujeres que leen y apelaciones del narrador a las lectoras. Recordemos el caso de una de las doncellas del séquito de Nobleza: “llevava el libro de la estoria de don Yvan, e començó a leer en él. E la donzella leió muy bien e muy apuestamente e muy ordenadamente” (387).¹³ Si bien la doncella lectora del mundo maravilloso podría evaluarse como otra figura compensatoria ante una carencia de la realidad extratextual, el narrador reconoce a las mujeres como parte de su público al apelar a ellas como potenciales lectoras de la obra cuando dice, por ejemplo, “Si alguno o alguna guardó ser verdadero amor, etc.” (393).¹⁴

Tampoco podemos soslayar que la emperatriz Nobleza es hija de un hada y, debido a sus características, lo más probable es que ella también lo sea. El personaje maravilloso del hada, a pesar de sus profundas diferencias con el personaje milagroso de la virgen, también opera como dadora y

¹⁰ Esto se ve con toda claridad en el episodio del descercamiento de Mentón, donde Zifar muestra sus aptitudes para casarse con la infanta de Mentón y asumir la corona.

¹¹ Ver Acero Durántez 2019, 2a. Partida, título I, ley 9.

¹² Para el tema del Molinismo ver Gómez Redondo 2012.

¹³ Citamos por la edición de González Muela (1982) con número de página.

¹⁴ Haríamos bien en recordar que Juan Ruiz en *el Libro de buen amor* habla muchas veces directa y exclusivamente a las mujeres, y las apelaciones al público femenino serán comunes en las obras ligadas al amor cortés.

mediadora.¹⁵ Pues, además de ser extremadamente hermosa, posee, en ocasiones, una cantidad increíble de riquezas y generalmente domina un territorio, condición que habilita al caballero segundón, unión mediante, para acceder al lugar que no tiene por no ser primogénito.¹⁶

Pero volviendo al plano de lo real textual, el monasterio de Grima no parece muy distinto de los beguinatos (*béguinages*).¹⁷ Y es muy probable que la figura de Grima esté ligada, o al menos asociada en ese episodio, al movimiento de las beguinas, cuya forma de vida suponía una libertad bastante mayor que la de las monjas, lo que favoreció que muchas de ellas se dedicaran a la vida intelectual. La forma de espiritualidad femenina y el modelo del amor cortés que se promueve en el *Zifar*, sumados a las reminiscencias artúricas demuestran la conexión con modelos de cultura y religiosidad más comunes en el norte de Francia. Pero, estas propuestas que en la obra evalúan de una manera positiva cierta independencia femenina, tendrán su contracara negativa en el caso de don Juan Manuel, tal como estudiaremos en el siguiente apartado.

Hasta aquí, hemos visto no solo mediaciones de la virgen y otros personajes femeninos, sino también mujeres en el gobierno. El milagro XXI nos enfrenta a una abadesa embarazada que no quiere ser madre y la virgen la ayuda a deshacerse de esa carga para que pueda dedicarse al gobierno de su convento; el caso de Grima nos propone otra mujer que dirige un convento próspero y en las Ínsulas Dotadas los hechos transcurren en un imperio maravilloso al mando de una emperatriz virtuosa.

2. Crisis de la mediación: la mirada misógina en *Libro del conde Lucanor*, el relativismo ruiciano y el fracaso en la novela sentimental

En este apartado comenzaremos direccionando el análisis hacia las críticas a un grupo de mujeres peculiares: las beguinas. Las beguinas eran mujeres religiosas que gozaban de libertad e independencia respecto de los varones y de la jerarquía eclesiástica, en tanto ansiaban dedicarse a las obras caritativas y a Dios, pero sin necesidad de intermediarios. No eran amigas de la institución matrimonial, gustaban de las obras de caridad y muchas eran maestras de niñas sin recursos económicos. Era frecuente también que familias acomodadas les dejaran bienes en herencia y que las mujeres ricas fueran a vivir a los *béguinages* (Santonja 2003: 211). Muchas de ellas eran muy cultas, de modo que su interés por la vida intelectual se convirtió en una amenaza y, en no pocos casos, comenzaron a ser perseguidas (Belalia 2017: 38). Su nueva forma de ver las cosas hizo que algunas de sus comunidades fueran acusadas de herejía, dado que en ocasiones predicaban “la igualdad social entre la mujer y el varón, y, sobre todo, al desarrollarse fuera de las instituciones establecidas, daban a todos iguales oportunidades de expresarse” (Rucquoi 1985: 24).

El ejemplo XLII “De lo que contesçió a una falsa beguina” del *Libro del conde Lucanor* nos presenta una mujer en contacto con el diablo y nos muestra un cuadro ambiguo anticipado por el título que no deja en claro si la beguina es falsa por beguina o es una beguina falsa (una impostora), porque no se sabe si se trata de una bruja disfrazada de beguina para hacer el mal o de una beguina

¹⁵ Para ver rápidamente las diferencias entre maravilloso y milagroso puede consultarse el canónico estudio de Le Goff 1994.

¹⁶ Para un estudio del hada ver Salinero Cascante 1996.

¹⁷ Bara Bancel describe estas asociaciones de mujeres (2016: 62, 65).

de verdad.¹⁸ Pero incluso ante la segunda posibilidad, la pregunta que cabe hacerse es si la acusación de don Juan Manuel procedía de una convicción o si solo se hacía eco de un miedo generalizado para profundizar en su audiencia el rechazo por estas mujeres independientes. Esto sin olvidar que la animadversión del magnate podía deberse a ciertas asperezas que había entre las beguinas y algunos dominicos, a pesar de que en la primera mitad del siglo anterior habían sido promovidas por las órdenes mendicantes principalmente en Francia.¹⁹

La beguina de don Juan Manuel es una especie de alcahueta que trabaja para el diablo, por lo cual la describe como una intermediaria del mal. No obstante ello, y dadas las características generales de estas mujeres y las propuestas misóginas del escritor en otros relatos, tal vez su actitud se debiera simplemente a que veía con malos ojos a las mujeres independientes o con capacidad de mando. Cabe recordar, en este sentido, sus críticas a Leonor de Guzmán, su gran enemiga y concubina de Alfonso XI, a quien el rey había empoderado en su corte, “ca todas las cosas que se avien de fazer en el rreyno todas pasauan sabiendolo ella, e no de otra manera, por la fiança que el rrey ponie en ella” (Catalán 1977: 487).²⁰ De todas formas, en verdad no despreciaba rotundamente la actividad de mediación política de las damas, ya que él mismo se había visto beneficiado del talento de doña Juana, madre de don Juan Núñez, para llevar adelante la tarea de componer su relación con el rey. Sin embargo, acusa a sus enemigas políticas de malas mujeres por no mediar en favor de sus intereses, como en el caso de doña Leonor. Pero también debemos tener presentes otros de sus relatos de ficción que operan en el mismo sentido: el ejemplo XXXV “De lo que contesçio a un mançebo que casó con una mujer muy fuerte et muy brava”, donde se aconseja mantener a las mujeres a raya apelando al terror de ser necesario, o el ejemplo XXVII en el que llega a sugerirse, en la primera historia, el exterminio de las díscolas.

En el ámbito de la ciudad, contamos con el caso de las mujeres que se ganan la vida como “medianeras”, cobrando por su trabajo, sin otro objetivo que obtener dinero a cambio del ejercicio de su oficio. Entre estas mujeres, podemos citar a la trotaconventos del *Libro de buen amor*. Más allá de que en su caso haya algunas referencias que pueden tomarse como alusiones veladas a Trotaconventos como empleada del mal,²¹ en líneas generales es un personaje positivo y simpático. Se alude de manera bastante disimulada a la paga de Trotaconventos cuando quiere dejar de trabajar para el arcipreste (919-920), pero no es el tema central, como veremos que sí sucederá en *Celestina*. Y cuando lo traiciona, luego remedia el entuerto fingiéndose loca (934b), con lo cual se mantiene el tono humorístico que domina el texto.²²

Ante la incapacidad del arcipreste para conseguir el favor de las mujeres, Trotaconventos media como María lo hace para conseguir la gracia de Dios para los caídos. Pero, el arcipreste no insiste, como otros autores, en la dicotomía Eva/María (Ruiz Domínguez 2011: 397), ni para oponerlas tajantemente ni para establecer los dos polos como los únicos roles posibles, como sucede en otros textos, y le da a María, a Venus, a Trotaconventos, su valor de acuerdo con sus necesidades.

¹⁸ Señala Belalía que “no ha de sorprendernos que don Juan Manuel haga en este *Exempla* una crítica despectiva a la herejía, a la hipocresía y a la falsa devoción, que es algo que condena fuertemente” (Belalía 2017: 38).

¹⁹ Entre sus defensores se encontraba el célebre obispo Jacques de Vitry. (Ver Bara Bancel 2016: 58-60).

²⁰ La cita corresponde al Tomo I, cap. CXI de la edición de Catalán de *la Gran Crónica de Alfonso XI*.

²¹ Esto puede observarse principalmente en los puntos de contacto intratextuales que hay en el libro: la noción de “garabato”, común a Trotaconventos (925 a) y al demonio (1474 a); la asociación a través del concepto de anzuelo (925 d y 1472d) y la vinculación con los términos trotera o corredora (925 c, 926 c, 1473c y 1474d), entre otros ejemplos. Citamos por la edición de Blecua (1992) consignando estrofa y, de ser necesario, verso.

²² Para otra lectura de Trotaconventos como mediadora inmoral ver Palafox 2018.

Nepaulsingh piensa la figura de Venus como contrapartida diabólica de María (1977: 65) y Casaldueño opone la intermediaria del pecado (Trotaconventos) a la intermediaria de la Salvación (María) (1973: 26). Por su parte, Breton, en vez de contraponer las figuras, sugiere que María y Trotaconventos comparten, en diferentes niveles, el rol de intermediarias (2005: 74). Creemos que es productivo seguir en esta última línea.²³ Las mujeres median y el rol es tan fundamental en el texto que podría postularse el *Libro de buen amor* como uno que enseña el arte de la mediación, muy probablemente entendida como acto de amor. Y no está de más recordar que el sistema de mediaciones en el libro puede ser tan complejo como el que vemos en los *Milagros de Nuestra Señora*. Recordemos que el arcipreste acude a Trotaconventos, quien se encargará de atraer a doña Endrina y a la “niña de pocos días” (911b), por sugerencia de doña Venus y don Amor. Así, Juan Ruiz pondera el trabajo de mediación amorosa en el amplio sentido del oficio, a través de Venus, María o Trotaconventos. Siempre se encomienda a una figura femenina, excepto la vez que es traicionado por Ferrán García (913). La mala experiencia le sirve para darse cuenta de que debe prescindir de los hombres a la hora de buscar quien se haga cargo de mediar en su favor.

Sin embargo, también se exalta la figura de la mujer como fuente de inspiración y sujeto de alabanza, pues tanto escribe por amor a las dueñas como a María, e incluso a Trotaconventos. Gernert subraya el valor estructural de las composiciones a la virgen en el *Libro de buen amor*, al comienzo, al final y en el centro, partiendo el texto en dos partes (Gernert 2011: 135-6). Las composiciones a Trotaconventos aparecen declaradas, por ejemplo, en las cuadernas 1571 y 1575 que remiten al “pitaño” que le dedica con motivo de su repentina muerte, y que puede leerse en las cuadernas 1576 a 1578. Finalmente, refiriéndose a una de sus pretendidas nos dice “Por amor d’esta dueña fiz trobas e cantares” (170 a), y del mismo modo ejercita su pluma en alabanza de la “niña de pocos días” (911 b), a la que le dedica cantares (915a) y cantigas (918b). Todas estas mujeres parecen, cada una a su modo, una vía de acceso al amor.

Comentamos en el primer apartado que el episodio de las Ínsulas Dotadas recurría al género maravilloso como forma de compensación en dos sentidos: permitía a una mujer ser emperatriz y, por intermedio de ella, un segundón accedía a todo aquello de lo que había sido despojado por el primogénito en el plano de lo real textual. El segundo tipo de compensación maravillosa se sustenta más en la abundancia desbordada de los dones que recibe el caballero segundón que en el medio del que se sirve, pero no por ello tenemos que olvidar que el matrimonio era una institución en la que regularmente las mujeres nobles oficiaban de intermediarias. Esta otra dimensión de la mediación femenina hace eje en el rol de la joven heredera como mediadora entre los caballeros segundones y la anhelada posición económica, posesión de tierras y prestigio social a través del matrimonio con ellas, es decir, como vía de acceso a la movilidad social, por eso es que en las obras vinculadas al amor cortés se insiste tanto en la inferioridad social del varón.²⁴

Pese a la importancia del tema, lo dejaremos de lado en este estudio, como también evitaremos el análisis del manido rol del intermediario/intermediaria en el “caso” de amor en la novela sentimental, para centrarnos, en los textos con los que cerraremos este apartado, en el papel de la madre como mediadora a partir de su plasmación en los casos de las progenitoras de Laureola en *Cárcel de amor* y de Mirabella en *Grisel y Mirabella*. Para ello, tendremos en cuenta dos afirmaciones

²³ Michalski, por ejemplo, advirtió las similitudes entre los nombres de Trotaconventos en el *Libro de buen amor* y los de María en los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo (1973: 63).

²⁴ Minic- Vidovic estudia este caso en *Cárcel de Amor* (Minic- Vidovic 2007: 43).

de Leriano, personaje principal de *Cárcel de amor*, que en su alegato de defensa a las mujeres esgrime como causa segunda que la virgen María, como mujer, nos salva, sostiene, defiende, nos libra de mal y nos conduce a la gloria; y en la décima razón asegura:

La dezena es por el buen consejo que siempre nos dan, que a las veces acaece hallar en su presto acordar lo que nosotros con largo estudio y diligencias buscamos. Son sus consejos pacíficos sin ningún escándalo; quitan muchas muertes, conservan las pazes, refrenan la ira y aplacan la saña. Siempre es muy sano su parecer (Hernández Alonso 1987: 272).

Estas palabras de Leriano resumen de manera concreta y elocuente el oficio de la mediadora medieval. Y en ambas obras podrá verse cómo no haber tenido en cuenta a tiempo o haber desestimado directamente el aporte de las damas en su búsqueda de misericordia y concordia, conduce a la tragedia.

Desesperada por la inminente muerte de su hija, la madre de Laureola se acerca al rey para suplicarle:

puestas las rodillas en el suelo, le dixo palabras assí sabias para culpalle como piadosas para amansallo. Deziale la moderación que conviene a los reyes, reprehendíale la perseverança de su ira, acordávale que era padre, hablávale razones tan discretas para notar como lastimadas para sentir, suplicávale que, si tan cruel juicio dispusiese, se quisiese satisfazer con matar a ella, que tenía los más días pasados, y dexase a Laureola, tan dina de vida (Hernández Alonso: 249-50).

En el caso de *Grisel y Mirabella*, desde el comienzo de la obra se anticipa la inflexibilidad del rey cuando se nos dice que era tan justo como la justicia misma, y a partir de allí se busca subrayar que su exceso de rigidez lo hace pecar de falta de humanidad. A lo largo de la novela, vemos que carece del imprescindible contrapeso del sentimiento de misericordia por su hija, que sí posee la reina madre, por eso es que ella opera como mediadora suplicante. Pero, aunque se trata tal vez de la principal mediadora, hay que recordar que no es la única, sino que la obra pone en marcha todo un sistema de mediación: “Después que Brazaida de los hombres se ovo mucho quejado, la reina y ella con todas las damas se ponen ante los pies del Rey, omilmente soplicándole por la vida de Mirabella, al qual con ningunos ruegos pudieron vazer”(Cicarello di Blasi 2003: 293). Si bien las palabras de la reina fueron en vano y la mediación fracasó en su propósito, el llanto y la súplica de esta madre, como señala Casas Aguilar, sirve para destacar la frialdad y la dureza del padre (Casas Aguilar 2016: 54).²⁵

Las mujeres, en general, obran como mediadoras ante el rey, y las mediaciones más dramáticas que vemos en el final de la obra son precedidas por las intervenciones de Brazaida, que oficia de abogada antes de que la acuciante situación de la princesa hiciera necesaria la intervención de la reina.²⁶ Como sabemos, el padre de Mirabella manda a su hija al fuego, como lo había hecho con su hijo el padre judío del milagro XVI, y, al igual que el padre de Laureola, está dispuesto a sacrificar a la heredera por mor de la justicia.

²⁵ Y agrega que en la novela, tanto la madre como las doncellas actúan de un modo similar, manifestando sumisión y humildad al padre que se muestra inmovible (Casas Aguilar 2016: 60).

²⁶ Un dato al margen, aunque no menor, es que, como señala Bedoya, el discurso de Brazaida es más que nada una denuncia de las normas de la época, dictadas por hombres, que ubicaban a la mujer en una clara desventaja (Bedoya 2020).

A partir del estudio de varias crónicas castellanas medievales, Muñoz Fernández llega a la conclusión de que cuando el rey se muestra excesivamente rígido en estas obras historiográficas, la reina debe abogar por el reino en un juego de analogías entre el reino terrestre y el celestial (Muñoz Fernández 2015: 33). Advertimos que esto se hace presente también en el ámbito de la literatura y con toda claridad en la novela sentimental que recrea el ambiente de corte. Si bien, como pudimos ver, quienes ejecutan regularmente y con mayor solvencia el mester de la mediación son las mujeres nobles, y principalmente las reinas, la actividad, con características propias, se hace extensiva a mujeres de otros estamentos, que a veces ejercen su rol ajustándose a la ética y otras de modo extremadamente pragmático, tal como vimos en el apartado anterior y como veremos en el caso de Celestina.

3. Corrupción del oficio: Mediación con fines de lucro en *Celestina*

La mediación femenina no debe reducirse al arbitraje, sino que tiene que entenderse en un sentido más amplio que implica la negociación, y que es independiente del carácter altruista o interesado: “Dos figuras fundacionales de las letras hispánicas ejemplifican ambos sentidos de la mediación: la intercesora o salvadora, encarnada paradigmáticamente en la virgen María, y su contrapunto, la celestina o tercera” (Fernández 2007: 3).

A pesar de las enormes y evidentes diferencias que hay entre ambas, es de nuestro interés destacar algunas semejanzas. Un de ellas es que Celestina tiene, a su modo, poderes sobrenaturales como María, pero sus habilidades no son ni celestiales ni milagrosas, sino que por medio de la magia demanda ayuda del mal. La magia de su retórica o su vinculación con las fuerzas oscuras, figurada en su invocación a Plutón, tal vez sean simplemente un modo de caracterizarla como mediadora del mal; de la misma manera funge la insistencia del texto en el lucro que persigue Celestina con su negocio.²⁷

En las últimas décadas del siglo XV, la crisis económica empuja a la prostitución a muchas mujeres, al tiempo que la crisis moral en la Iglesia redundaba en mayor rigidez en materia de costumbres, por lo que se condena la alcahuetería, se estigmatiza a las prostitutas y los conventos de arrepentidas, que funcionaban desde el siglo XIV, comienzan a ser sustituidos por hospitales de otro tipo (Rucquoi 1985: 22). En ese contexto, no era extraño el surgimiento de un personaje como Celestina.

Si Trotaconventos era una Eva con oficio de María, Celestina será una intercesora del mal, tal como se nos hace saber al compararla con la Estantigua (Hueste Antigua) en el auto séptimo, pues así como María conduce las almas al encuentro con Dios, Celestina, cual Estadea,²⁸ preanuncia

²⁷ Lo que sucede con estas dos figuras de mediadoras tan antagónicas y, sin embargo, comparables, ocurre también con otros aspectos de la obra que en su materialismo pertinaz encuentra puntos de contacto con acercamientos a la realidad que aparentemente apuntan al trascendentalismo espiritual. Así es posible, como estudia Poggi, encontrar vínculos entre el Deseo, tal como se concibe en Celestina, y la experiencia del Deseo tal como la postulan los escritores místicos de la España del siglo XVI; en ambos casos destaca el hecho de que se piense la mujer como sujeto de deseo y en ambos casos se vuelve importante el rol de la mediación entre sujeto y objeto de deseo (ver Poggi 2018).

²⁸ Cabe recordar que hay muchas versiones del mito de raíz celta llamado Hueste, Estantigua, Mesnie Hellequin, Santa Compañía, etc. En algunas versiones, el término Estadea es equivalente a Estantigua; en otras es la mujer que conduce la hueste de almas en pena. Entre los muchos estudios del tema, puede verse la vieja discusión entre Menéndez Pidal 1900 y Michaëlis de Vasconcellos 1900 o el Estudio de Gómez-Tabanera García 1979-1980.

muerte y desastre, y lleva las almas por mal camino. Así las cosas, basta con volver a los *Milagros de Nuestra Señora*, donde María, en el caso de Teófilo, revierte milagrosamente el mal irreparable del pacto con el demonio que el descarriado celebra rodeado por la Hueste y obra como contrafigura de estos personajes diabólicos (CC. 721 y 734).

En fin, llamar Celestina a semejante personaje, que nada tiene que ver con el mundo celestial, debería pensarse como otra de las marcas de ironía de la obra. De la misma manera que es una marca de ironía que esta alcahueta sea llamada “madre” por todos;²⁹ porque este símbolo negativo de la maternidad preanuncia la dirección trágica que tomará el relato. De este modo, podemos ver que les sucede al resto de los personajes con ella algo similar a lo que le había sucedido al romero del milagro VIII de Berceo con el falso Santiago cuando, buscando la salvación, estuvo a punto de condenar su alma al caer en manos de un corredor del mal.³⁰ En aquel caso, la mediación de María salva al romero. Las víctimas de Celestina, dos siglos después, no tendrán semejante gracia en un mundo que dejó de ser un huerto apacible para devenir, en palabras de Pleberio, un valle de lágrimas.

Conclusiones

Así como el modelo masculino de rey, señor o padre se evalúa regularmente por semejanza o contraste con la figura de Jesucristo o Dios padre, que nos permite valorar moralmente, por comparación, a un buen o a un mal rey, la imagen de María es útil en la literatura medieval para juzgar el ejercicio de la mediación, que aparece como experticia propiamente femenina, como oficio virtuoso o vicioso. Si la narración privilegia al varón como protagonista de la acción bélica, regia o judicial, se le reserva a la mujer la habilidad de resolver los conflictos o concretar los negocios, para bien o para mal, mediante el ejercicio de la mediación.

La metáfora del acueducto, acuñada por Bernardo, se despliega y ejemplifica mediante decenas de casos en los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo, colección que propone, como otras colecciones de milagros marianos de la época, una visión infantil e idealizada de la mediación y de la salvación del hombre, cuya posibilidad de trascendencia se presenta como una certidumbre.³¹ La mediadora virgen, sin pecado concebida, opera como una madre incondicional y una abogada incansable que no escatima esfuerzos para la concesión de la gracia. *Zifar* nos lleva al encuentro de mujeres autorizadas, pero el halo fantástico que rodea sus mundos nos anticipa en algo el advenimiento de la crisis. Don Juan Manuel advierte sobre la inconveniencia de dar poder a las mujeres o encomendarles tareas de mediación, que el arcipreste desarrolla solo en el aspecto amoroso. La novela sentimental vuelve a poner en escena la figura de la mediadora político-judicial, pero en el ámbito de lo netamente terrenal, exhibiendo un fracaso debido más a la falta de amor filial de los padres que a la impericia de las mediadoras. Este fracaso se verá superado solo por la corrupción total del loable oficio, como crudamente la muestra *La Celestina*.

²⁹ Para un vínculo entre el personaje y la simbología de la madre ver Chaviano (2006: 20-2).

³⁰ Recordemos que Michaélis de Vasconcelos asocia a Satanás con la tradición de la Estantigua, como figura que absorbe varias de las características de Wuotan (Odín), como caudillo de las huestes del mal (1900: 15- 16). El de Compostela, en el relato de Berceo, a pesar de su claro papel de caudillo del ejército celeste, se ve superado por el conflicto y recurre, él mismo, a la intercesión de la virgen, como entidad de más poder.

³¹ Para el concepto de “certidumbre” en los *Milagros de Nuestra Señora* nos apoyamos en Diz 1995, cuya lectura es indispensable.

El recorrido por los textos nos permite entender de qué manera la figura de la mediadora como doncella inmaculada deviene puta vieja, atravesando un camino paralelo al derrotero por el que transitan los personajes de las obras, que va desde la confianza plena en la conexión directa y amorosa entre el plano natural y el sobrenatural en el siglo XIII, al corte profundo y lleno de pesimismo entre los dos universos que en el siglo XV deja al ser humano abandonado de la mano de Dios y sin mediación que religue la comunicación.

ERICA JANIN es doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires; investigadora adjunta del Conicet, investigadora del Seminario de Edición y Crítica Textual Germán Orduna (Conicet), investigadora del Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas Amado Alonso (UBA) y docente regular de Literatura Española I en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Bibliografía

- ACERO DURÁNTEZ, Isabel. 2019. “López 1555. 2ª Partida”. En Fradejas Rueda, José Manuel (ed.), *7PartidasDigital*. <<https://7partidas.hypotheses.org/4760>> [Consulta: 2 de agosto de 2023].
- BARA BANCEL, Silvia. 2016. “Las beguinas y su Regla de los auténticos amantes (Règle des fins amans)”. En Bara Bancel, Silvia (ed.), *Mujeres, mística y política*. Verbo Divino: Estella, pp. 51-91.
- BAZÁN DÍAZ, Iñaki. 2019. “Las mujeres medievales como agentes de paz y reconciliación. Elementos de análisis y discusión”. *e-Spania*. N° 33. <<https://journals.openedition.org/e-spania/31445>> [Consulta: 2 de agosto de 2023].
- BEDOYA, Tatiana. 2020. “Los discursos de defensa femeninos en la narrativa española del siglo XV”. *Medievalia*. Vol. 2, N° 52, 99-130.
- BELALIA, Yasmine. 2017. “La beguina: Alcahueta y ‘amiga del diablo’ en la obra de *El Conde Lucanor*”. En Toro Ceballos, Francisco (comp.), *Dueñas, cortesanas y alcabuetas: Libro de buen Amor, La Celestina y La Lozana Andaluza. Homenaje a Joseph T. Snow*. Alcalá la Real: Ayuntamiento de Alcalá la Real, pp. 35-42.
- BIAGGINI, Olivier. 2007. “‘Todos somos romeos que camino pasamos’: homo viator dans le mester de clerecía”. *Cahiers d'études hispaniques médiévales*. N° 30, 25-54.
- BLECUA, Alberto (ed.). 1992. Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor*. Madrid: Cátedra.
- BRETON, Dominique. 2005. “Du point à l'ouvrage: la subtile ordonnance de l'écriture”. En Breton, Dominique (ed.), *Libro de Buen Amor de Juan Ruíz*. Nantes: Éditions du Temps, pp. 71-90.
- CARBÓ, Laura. 2009. “El estilo femenino en la mediación medieval (Castilla, siglos XIV y XV)”. *Actas de las Segundas Jornadas de Filosofía Política: convivencia democrática (5 al 8 de mayo de 2009)*, 1-10. <<https://independent.academia.edu/LauraCarb%C3%B3>> [Consulta: 2 de agosto de 2023].
- CASALDUERO, Joaquín. 1973. “Sentido y forma del *Libro del Arcipreste de Hita*”. En Criado de Val, Manuel (ed.), *El arcipreste de Hita. El libro, el autor, la tierra, la época. Actas del primer congreso internacional sobre el arcipreste de Hita*. Barcelona: Seresa, pp. 25-29.
- CASAS AGUILAR, Anna. 2016. “Hacia una nueva subjetividad: La figura del padre en la novela sentimental y *La Celestina*”. *Celestinesca*. N°40, 53-72.
- CATALÁN, Diego (ed.). 1977. *Gran Crónica de Alfonso XI*. Madrid: Gredos.
- CHAVIANO, Daína. 2006. “Símbolos y arquetipos en la Trinidad protagonista de *La Celestina*”. *Celestinesca*. N° 30, 9-25.
- CICCARELLO DI BLASI, Maria Grazia, (ed.). 2003. Juan de Flores, *Grisel y Mirabella*. Roma: Bagatto Lihri.
- CRiado, Miryam. 2013. “La *Vita Christi* de Sor Isabel de Villena y la teología feminista contemporánea”. *Lemir*. N°17, 75-86.
- DIZ, Marta A. 1995. *Historias de certidumbres: los “Milagros” de Berceo*. Newark, DE: Juan de la Cuesta.
- GERNERT, Folke. 2011. “Prácticas Románicas de la hiperdulía tras algunos elementos morfológicos del *LBA*”. En Toro, Francisco y Laurette Godinas, *Juan Ruíz*,

- Arcipreste de Hita y el Libro de Buen Amor. Congreso homenaje a Jacques Joret.* Ayuntamiento Alcalá la Real: Alcalá la Real, pp. 135-52.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando. 2012. “El Molinismo: un sistema de pensamiento letrado (1284- 1350)”. En Martínez Pérez, Antonia y Ana Luisa Baquero Escudero (eds.), *Estudios de literatura medieval: 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Murcia: Universidad de Murcia-Servicio de publicaciones, pp. 43-73.
- GÓMEZ-TABANERA GARCÍA, José Manuel. 1979-1980. “Estantigua, hostis, antigua, huestia, güestia y...hostia”. *Archivum: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*. N° XXIX-XXX, 551-64. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=158>> [Consulta: 2 de agosto de 2023].
- GONZÁLEZ MUELA, Joaquín (ed.). 1982. *Libro del caballero Zifar*. Madrid: Castalia.
- GRAÑA CID, María del Mar. 2011. “Un paradigma femenino de excelencia política. La Virgen María en la *Vita Christi* de sor Isabel de Villena (siglo XV)”. *Miscelanea Comillas*. Vol. 69, N° 134, 305-24.
- HERNÁNDEZ ALONSO, César (ed.). 1982. Juan Rodríguez del Padrón, *Obras completas*. Madrid: Editora Nacional.
- _____. (ed.). 1987. Diego de san Pedro, “Cárcel de Amor”. En *Novela sentimental española*. Barcelona: Plaza & Janes, pp. 203-82.
- HERNÁNDEZ, Enrique. 2007. “Medianeras y mediadoras: mujeres y mediación en las letras hispánicas”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*. Vol. 32, N° 1, 3-8.
- LE GOFF, Jacques. 1994. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. 1900. “Estantigua”. *Revue Hispanique*. N° VII, 5-9.
- MICHALSKI, André. 1973. “La parodia Hagiográfica en el dualismo Eros-Thanatos en el *LBA*.” En Criado de Val, Manuel (ed.), *El arcipreste de Hita. El libro, el autor, la tierra, la época. Actas del primer congreso internacional sobre el arcipreste de Hita*. Barcelona: Seresa, pp. 57-77.
- MICHAËLIS DE VASCONCELLOS, Carolina, 1900. “Réplica”. *Revue Hispanique*. N° VII, 10-19.
- MINIC-VIDOVIC, Ranka. 2007. “La mujer mediadora en *Siervo libre de amor, Cárcel de amor y Amadís de Gaula*”. *Revista canadiense de estudios hispánicos*. Vol. 1, N° 32, 39-50. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=1125>> [Consulta: 2 de agosto de 2023].
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela. 2014. “Las cuestiones de Minerva. Problemata en torno a la acción femenina en los debates culturales del siglo XV castellano”. En García Guerrero, Ma. del Carmen y Cristina Pérez Galán (coords.), *Mujeres en la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*. Zaragoza: Institución “Fernando el católico”, pp. 139-65.
- _____. 2015. “La mediación femenina como forma de acción política”. *e-Spania*. N° 20. <<https://doi.org/10.4000/e-spania.24146>> [Consulta: 2 de agosto de 2023].
- NEPAULSINGH, Colbert. 1977. “The structure of the *Libro de buen amor*”. *Neophilologus*. N° 61, 58-73.
- PALAFIX, Eloísa. 2018. “Las máscaras de Trotaconventos: retórica, moral y mediación en el *Libro de buen amor*”. *Letras*. N° 77, 119-33.
- PÉREZ DE TUDELA, Ma. Isabel. 1993. “El espejo mariano de la feminidad en la Edad Media española”. *Anuario Filosófico*. N° 26, 621-34.

-
- POGGI, Alfredo. 2018. “El fin del deseo y el comienzo de la unión con Dios: conexiones entre *La Celestina* y la literatura mística del siglo XVI a través del psicoanálisis”. *Celestinesca*. N° 42, 225-40.
- ROZAS LÓPEZ, Juan Manuel (ed.). 1986. Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*. Barcelona: Plaza & Janes.
- RUCQUOI, Adeline. 1978. “Historia de un tópico: la mujer en la Edad Media”. *Historia 16*. N° 21, 104-13.
- _____. 1985. “La mujer medieval”. *Cuadernos Historia 16*. N° 262, 1-31.
- RUIZ DOMÍNGUEZ, Juan. 2011. “La interpretación de la mujer en el *Libro de Buen Amor*”. En Toro, Francisco y Laurette Godinas, *Juan Ruíz, Arcipreste de Hita y el Libro de Buen Amor. Congreso homenaje a Jacques Joset*. Alcalá la Real: Ayuntamiento Alcalá la Real, pp.397-408.
- _____. 2013. “La interpretación de la mujer en la obra de Gonzalo de Berceo”. En M^a del Val Valdivieso, María Isabel y Juan Francisco Jiménez Alcázar (coords.), *Las Mujeres en la Edad Media*. Murcia: Sociedad Española de Estudios Medievales y Editum, pp. 375-81.
- SALINERO CASCANTE, María Jesús. 1996. “La ‘seducción’ en la narrativa francesa del siglo XII”. *Revista de Literatura Medieval*. N° VIII, 201-22.
- MONJES CISTERCIENCIAS DE ESPAÑA (eds.). 1986. San Bernardo, *Obras completas. IV Sermones litúrgicos (2º)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SANTONJA, Pedro. 2003-2006. “Mujeres religiosas: beatas y beguinas en la Edad Media. Textos satíricos y misóginos”. *Revista de Historia Medieval*. N° 14, 209-27.
- SEGURA GRAÍÑO, Cristina. 1995. “Participación de las mujeres en el poder político”. *Anuario de Estudios Medievales*. Vol. 2, N° 25, 449-62.
- _____. 2013. “Las mujeres mediadoras y/o constructoras de la paz”. En Arranz, Ana (coord.), *Guerra y paz en la Edad Media*. Madrid: SILEX, pp. 421-38.
- _____. 2019. “Las mujeres mediadoras, conciliadoras y/o constructoras de la concordia familiar”. *e-Spania*. N° 33. <<https://journals.openedition.org/e-spania/31018>> [Consulta: 2 de agosto de 2023].