

**Amazonas y lecturas de mujeres, entre la ficción y la moralidad:
de la *Silva de Mexía* al *Silves de la Selva* y los *Coloquios matrimoniales* de Luján**

Amazons and Women's Readings, between Fiction and Morality: About Mexía's *Silva*
to *Silves de la Selva* and Luján's *Coloquios matrimoniales*

Silvia C. Millán González
(Universitat de València)

RESUMEN

En este estudio se aborda la figura amazónica que crea el humanista Pedro de Luján en su libro de caballería *Don Silves de la Selva* (1546), a la luz de su concepción de la mujer ideal en su obra doctrinal, los *Coloquios matrimoniales* (1550), examinando las libertades que la ficción promete y la estricta norma que desde los tratados doctrinales se impone (desde principios del Renacimiento con *La instrucción de la mujer cristiana*, de Vives hasta finales de siglo con la paradigmática *La perfecta casada*, de Fray Luis de León). En cualquier sociedad son los textos normativos los que recogen los contenidos de género en ella vigentes. Por ello para entender la magnitud del personaje de Pantasilea en Luján, no se puede soslayar su tratado didáctico. No obstante, los contenidos normativos se encuentran siempre en relación dinámica con las formas que tomen las relaciones sociales y los subterfugios, espacios intersticiales y marginales que éstas permitan.

PALABRAS CLAVE

Amazonas, libros de caballerías, Pedro de Luján, tratados doctrinales, *Silva de varia de lección*, Pedro de Mexía, *Don Silves de la Selva*, *Coloquios matrimoniales*.

ABSTRACT

This study deals with the Amazonian figure created by the humanist Pedro de Luján in his book of chivalry, *Don Silves de la Selva* (1546), in the light of his conception of the ideal woman in his doctrinal work, the *Coloquios matrimoniales* (1550), examining the liberties that fiction promises and the strict norm that from the principles of the doctrine is imposed (from the beginning of the Renaissance with *La instrucción de la mujer cristiana* by Vives until the end of the century with the paradigmatic *La perfecta casada* by Fray Luis de León). In any society, it is the normative texts which collect the gender content. Therefore, to understand the magnitude of the character of Pantasilea in Luján, it cannot be ignored his didactic discourse. However, the normative matters are always in dynamic relation with the forms that take the social relations.

KEY WORDS

Amazons, courtly literature, books of chivalry, Pedro de Luján, treatises on women's education, *Silva de varia de lección*, Pedro de Mexía, *Don Silves de la Selva*, *Coloquios matrimoniales*.

El mito amazónico y su cuestionamiento de la posición de la mujer

Los personajes amazónicos, como representaciones de mujeres que no se conforman con su papel de género, van articulando desde su creación en la Antigüedad clásica y hasta su entrada en la literatura castellana (desde la literatura de la baja Edad Media a través del *Libro de Alexandre*) un arquetipo de mujer fuerte, emancipada de la autoridad masculina, que es dueña de su destino y no duda en marcarse sus propios objetivos. Como mujeres varoniles –sabias, líderes y guerreras–, las Amazonas ostentan el mismo deseo de fama y conquista, el mismo deseo de búsqueda de la aventura y desafíos que ostentarían los grandes héroes grecolatinos (Hércules, Jasón, Aquiles, Teseo...) o cualesquiera de los más nobles caballeros de la Cristiandad.

Esta invalidación de los roles de sexo asignados por la sociedad se distingue ya desde la creación del mito. Siguiendo al historiador Tyrrell, en el seno del mito entendido como producto histórico del pensamiento griego, los mecanismos de inversión que se producen en el relato de las Amazonas constituyen un aspecto fundamental para entender sus orígenes. En el patriarcado de la Atenas clásica, como sistema social organizado según los alineamientos de la asimetría sexual que privilegian al varón, el mito se forja esencialmente para asegurar el mantenimiento del statu quo, para perpetuar el funcionamiento del sistema cultural, referido específicamente a los campos de la sexualidad, el matrimonio, la guerra y, en definitiva, el orden social. El ideal cultural del ciudadano adulto se sostenía sobre la base de que en la clase militar, pilar de la polis, los jóvenes habían de formarse como guerreros y después ser padres, y de que las jóvenes habían de ser buenas esposas y madres de esos varones. Y la génesis del mito amazónico está justamente en la inversión de tal imperativo: las Amazonas van a la guerra y se niegan a ser madres de varones.

De modo que la existencia del mito amazónico se relaciona directamente con la creación de mitos –entendiendo el mito como relato explicativo de una comunidad– referidos al matrimonio, y sirve para alertar de los peligros inherentes al celibato, a las contingencias y riesgos de no casarse. Así, los mitos giran en torno a los conflictos y tensiones del orden social. Igualmente, constituyen un relato cuyo lenguaje, libre de abstracciones pero, a cambio, cargado de significados múltiples y valores simbólicos, tiene como objetivo “una disminución de la angustia y la resolución de un conflicto, no la verdad” (Tyrrell, 1989: 14-15). El relato del mito busca la coherencia para solucionar un problema social, cultural y estructural que tiene que ver con la vertebración de las instituciones y con las normas que regían la vida de los ciudadanos. Por tanto, el relato amazónico sondea, explora hasta sus límites y propone una representación coherente en torno a la dinámica de la polaridad hombre / mujer y los valores asociados a esta polaridad. Los argumentos de autoridad que rigieron este relato se basaban en los conocimientos y presupuestos en torno a la fisiología humana, que atribuían a las mujeres la posesión de los receptáculos por excelencia para la reproducción, y las cualidades ideales y los cuerpos preparados para el cuidado de los hijos, mientras que reservaban al polo opuesto, el masculino, la posesión y adquisición progresiva de la cultura (frente a la espontánea “naturaleza”, representada por el extremo femenino). De ahí que todo lo que revista interés para el mantenimiento de la sociedad (“el orden de las cosas como construcción del sentido”, como diría Foucault) se defina como cultural y, consecuentemente, como varonil, superior y normal, dejando en el otro extremo lo catalogado como inferior, anormal y caótico, identificado en este caso con la naturaleza opuesta a los hombres: es decir, con las mujeres (Tyrrell, 1989: 17).

Sin embargo, a esta polaridad tal vez excesivamente simplista había que añadir un tercer elemento: “lo femenino”, entendido como aquello que podía neutralizar la amenaza de “lo salvaje”

(la naturaleza animal o bestial) de las mujeres, que podía cerrar la caja de Pandora, contribuyendo a restaurar “el orden”. Así, lo femenino se identifica con elementos positivos en la Mujer, como la fertilidad para engendrar herederos y sus habilidades para proteger y mantener el hogar de su marido (Tyrrell, 1989: 18). En este sentido, y en consecuencia, frente a esa identificación monolítica, se consideran negativos el poder seductor de la mujer, su atrevimiento, su arrojo, su dominio decisorio y, en definitiva, la capacidad para actuar por sí mismas, en beneficio de su propio placer o interés. Estas esferas de control, de mando y de autoridad son vistas por el sistema patriarcal como amenazantes y destructivas. Y ese potencial bárbaro, destructor, esa conceptualización de la bestialidad, perversión o desviación asignadas a la mujer –intrínsecas a ella– podían ser perfectamente neutralizadas o anuladas por medio del matrimonio, entendido como el máximo punto de encuentro o enlace civilizador (de ahí que precisamente la principal inversión de valores que el mito de las amazonas propugne sea la negación del matrimonio normativo). En la civilización occidental, el matrimonio se instauro -bajo estas premisas- como pilar fundamental para el recto proceder de la sociedad, del gobierno de la polis y de la administración doméstica de la familia, de manera que si una mujer actúa fuera del matrimonio o contra él es la causante de la destrucción del *oἶκος* (*domus*) y de un brazo del sistema del Estado.

Desde la mitología clásica se asienta la naturaleza obligatoria del matrimonio patriarcal, que reafirma la subordinación y la sucesión patrilineal, confirmando lo infructuoso de la resistencia femenina. Por su parte, como inversión del ciudadano y guerrero griego, sin ser esposas y madres como corresponde al género femenino, las amazonas constituyen un peligro de desorden y un motivo de fascinación para los griegos. Solo su cautiverio o su violación las convierten en mujeres que el hombre puede tomar como compañeras. Pero para enamorarse de ellas, tienen que quedar heridas, es decir, haber perdido lo que las hizo diferentes, haber vuelto a ser mujeres. En resumen, el mito amazónico expone “el miedo a la mujer que ha transgredido el esquema patriarcal y es capaz de matar a los hombres, cuando el papel al que se supone que estaban destinadas era darles la vida” (Pedraza, 2004: 33).



Relieve de la Amazonomaquia. Mausoleo de Halicarnaso. Londres, British Museum.

Estas amazonas mitológicas nutrirán el acervo de personajes habituales que pueblan la literatura caballeresca. La figura amazónica, como variante del tema de la *virgo bellatrix* (tal como veremos que la define para la literatura Marín Pina [1989]), ha articulado desde sus inicios, histó-

ricamente, un tipo de mujer varonil, partiendo de la convención arquetípica de la mujer guerrera –rebelde, fuerte, activa y originalmente andrófoba–, que cumple el tópico de la armonización de *sapientia* y *fortitudo*, con atributos opuestos al modelo tradicional de mujer sumisa dedicada a la vida doméstica. El tema de la *virgo bellatrix*, de la mujer belicosa, presenta en los libros de caballerías españoles, como estudia Marín Pina, dos variantes fundamentales: la amazona caballerisca y la doncella guerrera. La segunda de las variantes es la de la doncella que, por circunstancias diversas (como auxiliar a su amado o para recuperar los derechos al trono) viste los hábitos de caballero y, encubriendo su propio sexo, practica accidentalmente la caballería; en oposición a la primera, la amazona, la variante por antonomasia del arquetipo de la mujer belicosa, guerrera por naturaleza y educación e inicialmente andrófoba, perteneciente al pueblo guerrero femenino. Y esta variante es la que encarna el personaje de Luján, la amazona Pantasilea, protagonista femenina de su libro de caballerías *Don Silves de la Selva* (1546).

No obstante, estas dos variantes aparecen desde sus inicios relacionadas e incluso contaminadas, como sucederá en los libros de caballería españoles (Marín Pina, 1989: 84)¹. Hay que tener en cuenta que, desde la inclusión del tema amazónico en la literatura europea a través de su incorporación en las tres novelas de materia antigua o clásica del siglo XII (el *Roman d'Énéas* con la virgiliana Camila, el *Roman de Troie* con Penthesilea y el *Roman d'Alexandre* con Talestris), se eliminarían del motivo literario algunos los atributos atávicos que tradicionalmente lo habían caracterizado.

Las amazonas caballeriscas entrarán en la literatura caballerisca castellana amoldando su universo al de caballeros como el Esplandián de Montalvo, y su convertida y cristianizada reina Calafia. Las amazonas caballeriscas presentan una feminidad que no existía en los textos griegos, deslumbrando a los caballeros cristianos por su belleza y presencia “varonil”, pero gallarda, esbelta y exótica, así como por su ferocidad y estilo de vida –frente al propio de la mujer del mundo cortesano–, elementos que, sin embargo, al igual que su condición tribal y costumbres más andrófobas, serán convenientemente aletargados o definitivamente eliminados tras su inicial presentación. Estas cualidades nuevas, más propias de lo culturalmente identificado con “lo femenino”, se manifestarán en las amazonas que poblarán los libros de caballería, desde la primera inclusión de la reina amazona Calafia en las *Sergas* de Montalvo².

De modo que en este artículo nos proponemos examinar el cuestionamiento de la construcción histórica de los papeles de género que el personaje amazónico de Luján plantea, ponderando la fuerza de esta figura femenina a través del análisis también de la nueva mujer renacentista que se presenta desde los tratados doctrinales dirigidos a la educación de la mujer, siendo Luján también autor de uno de ellos, sus *Coloquios matrimoniales* (1550). Estos tratados prescribirán cómo debe ser la mujer, cómo debe comportarse tanto en sus escasas apariciones públicas, como en la vida doméstica; así como sentenciarán si la mujer tiene derecho a la lectura y cuáles serían los libros

1. Los autores de libros caballerescos humanizan el mito, otorgándole un tratamiento cortés y acentuando los rasgos femeninos de la amazona (Marín Pina, 1989: 84). Así, tanto la amazona como la doncella guerrera evolucionan de forma paralela, hasta el punto de que a veces los mismos autores funden en un mismo personaje trazos de cada una de dichas modalidades (Sales, 2004: 67).

2. La amazona Calafia, convertida al cristianismo y casada con el caballero Talanque, primo de Esplandián, seguirá apareciendo en la saga amadisiana, auxiliando a sus ya familiares; así, en *Lisuarte de Grecia*, libro séptimo del *Amadís*, es desafiada por otra amazona, la reina Pintiquinestra. Esta Pintiquinestra muestra su admiración por la famosa Calafia: “Yo, la reina Pintiquinestra, señora de la gente menguada de tetas, servidora acrescentadora de la ley de mis dioses, hago saber a ti, Calafia, reina de Sifornia, que yo vine a esta tierra por poderme provar con algún buen cavallero. E aviendo oído tu fama, soy muy alegre con tu venida, porque según lo que de ti he sabido, no podría ganar más gloria con ningún cavallero venciéndole que contigo” ([1525] 2002: 78). Véase Nasif (2010).

permitidos y los que no. Entre este entramado de normas de conducta, resaltaremos el modelo de mujer que propone Luján, tanto desde la ficción como desde la literatura doctrinal, bajo una mirada aliada del humanismo cristiano erasmista.

El modelo ideal: los *Coloquios matrimoniales* (1550) de Pedro de Luján

El último tercio del siglo XV y los tres siglos siguientes que comprenden la llamada Edad Moderna suponen para la historia de España un período de expansión política y económica, el afianzamiento del poder real en una única monarquía para todos los reinos, y la instauración de esa monarquía católica y hegemónica a partir de los Reyes Católicos. La sociedad del Antiguo Régimen continúa siendo una sociedad anclada en el privilegio de unos pocos y que dejaban para la mayoría de la población las obligaciones productivas, fiscales, sociales, etc. La desigualdad de los ciudadanos ante la ley era consecuencia inmediata de este sistema político y económico bajo el control de los estamentos privilegiados, y para la parte femenina de la población a estas desigualdades se suma la derivada en razón de su sexo. La sociedad patriarcal continuaba imponiendo la concentración del poder y autoridad en los hombres, mientras que las mujeres tenían su lugar de actuación por excelencia en el ámbito privado-familiar. De ahí que el análisis histórico de su situación dentro de las sociedades preindustriales, y la del Antiguo Régimen en concreto, haya de ser abordada desde la perspectiva de la vida cotidiana, prestando atención a aspectos fundamentales de esta esfera privada-familiar-cotidiana, a partir del examen cuidado de sus sentimientos, las de relaciones socio-familiares y de cuestiones vitales, como la maternidad (Capel y Ortega, 1994: 226).

Si la historia se ha ocupado generalmente de los grupos sociales que ostentan una relación con lo público y con el poder político, y la colectividad femenina se ha movido en el espacio privado y doméstico, para poder trazar una genealogía de su acción en la historia, y el reflejo y representaciones de tal imaginario en la literatura, es preciso abordar esa Historia también desde la perspectiva de la vida cotidiana. Como señala Agnes Heller: “toda gran hazaña histórica concreta se hace particular e histórica precisamente por su posterior efecto en la cotidianidad” (1971: 42).

La imagen canónica de la mujer vendría impuesta en los Siglos de Oro a través de una nutrida red de tratadística sobre la educación femenina y la regulación de su actuación, sobre todo en el ámbito privado, y con sucintas pero claras notas negativas, también en el ámbito público: el silencio de la mujer sería la mejor respuesta para toda actuación pública. Por ello, nos parece pertinente referirnos a la literatura doctrinal, que dicta los comportamientos normativos de la mujer en la sociedad del Antiguo Régimen, teniendo en cuenta los preceptos que se exponen desde el temprano texto de Juan Luis Vives, *De institutione feminae christianae* (1523), pasando por los *Coloquios matrimoniales* de Luján, de mediados de siglo, hasta la paradigmática obra de finales del XVI de Fray Luis de León, *La perfecta casada*.

En un ambiente dominado por la cuestión religiosa y sumergido en el redescubrimiento y recreación de la cultura clásica, la mencionada obra de Vives es un tratado pedagógico que se nutre de diversas fuentes para instruir a la mujer, defendiendo los valores tradicionales del cristianismo y mostrando su aplicación práctica a través de la evocación de diversos episodios y escenas extraídas de la tradición clásica, bíblica y patrística. De este modo, se engloba el texto dentro de la corriente de literatura moral, que viene desde la Edad Media, con ejemplos virtuosos de mujeres que desembocará en la aparición de tratados educativos para la mujer (Narro, 2015: 25). Así, a lo largo del *De institutione feminae christianae*, a través de los *exempla* aducidos por el humanista va-

lenciano, se loará a las mujeres ilustres que se han guiado por los valores cristianos y se censurarán las actitudes de aquellas que se alejan de la doctrina cristiana.

Siguiendo el ejemplo de la obra de Vives, a partir del Concilio de Trento (1545-1463), se publicaron gran abundancia de tratados y libros de literatura moral que evidencian la importancia que la Contrarreforma otorgó a la divulgación de modelos ortodoxos de comportamiento social y privado, especialmente para las mujeres. De tal modo que en estos tratados siempre se pueden observar unas notas comunes: la división de funciones y ámbitos entre mujeres y hombres, la importancia de la obediencia de la mujer al padre o al marido, la especificación de las virtudes femeninas que éstas deben aspirar a poseer, la insistencia en el tema de la honra (íntimamente relacionado con su recato y su sexualidad), así como los consejos para que el elemento de tentación que es la mujer minimice su impacto en el hombre.

La visión del mundo que tenía la sociedad española del Antiguo Régimen era hondamente cristiana y heredera del ordenado estatismo feudal; se trataba de un orden social severamente jerarquizado, teocrático y cerrado; la concepción estoico-cristiana de la vida como un sueño “vivo” o una representación teatral (en la que lo importante es cumplir bien el papel asignado –por gracia divina– que a cada cual toque representar, aunque a otro le corresponda el escogerlo) se fundamentaba en una ideología legitimadora de esa sociedad estamental jerarquizada y cerrada. Esa visión estoico-cristiana permitía justificar o aceptar las grandes desigualdades sociales, “mediante la reducción de todas las situaciones a un común nivel de indiferencia desde la perspectiva de la divinidad, que constituía una realidad más real que la propia vida” (Vigil, 1994: 8). Esta ideología fue rigurosamente sistematizada por Calderón en *El Gran teatro del mundo*. En una sociedad basada en un sistema de estratificación social en diversos estados, a los que se corresponden los respectivos papeles, el estado femenino era el último al que se aludía; primero correspondía referirse a los príncipes, nobles, los defensores, los oradores, los labradores, los mercaderes. Sin embargo, en los siglos XVI y XVII, la determinación de los diferentes estados de la mujer cobra una relevancia especial y en el marco del humanismo serán muchos los libros doctrinales que aparezcan referidos a su educación y su posición social. Estas obras suelen casi unánimemente distinguir cuatro estados, en relación con su posición civil (y lugar en la familia) o religiosa: doncella, casada, viuda y monja.

La preceptiva y los discursos de los moralistas sobre la función, deberes y características de la mujer ideal nos sirven para conocer los obstáculos a los que se tuvieron que enfrentar las mujeres en cada época. En concreto, en los siglos XVI y XVII, las resistencias de las mujeres en la vida cotidiana a la dominación masculina se pueden perfectamente contrastar con las preceptivas de moralistas como Antonio de Guevara, Pedro de Luján, Pedro Mexía, Juan Luis Vives, Fray Luis de León o Alonso de Andrade. Estos teólogos, tratadistas y humanistas aportan información valiosa, implícita o explícita, sobre las desviaciones que se producían en la práctica, al reprender lo que consideraban inmoral o inaceptable, poniendo en evidencia las divergencias entre las ideologías destinadas a regular la vida de las mujeres y las actuaciones de las mismas. Es manifiesto que la religión constituye una sacralización del cosmos social y que las legitimaciones religiosas afectan a las instituciones sociales, al basarlas en lo que se supone que es la realidad última del universo, la religiosa, adquiriendo así una apariencia de inevitabilidad (Berger, 1981: 56). Pero que en toda sociedad existan instituciones formales que dicten e impongan la norma, no está reñido con la tensión entre el sistema ideológico y los grupos concretos. Nos interesan las interpelaciones de estabilidad y cambio, de conformismo y desviación, de creación y destrucción, de individualismo y colectivismo. Y por ello, los escritos de los moralistas de una época son reveladores de las relaciones de poder a las que está sometido el grupo al que van dirigidos y a un tiempo reveladores de los

conflictos que ocasiona el cumplimiento o no de determinadas pautas de conducta en un orden social rígidamente jerarquizado, teocrático y cerrado.

La visión de la condición femenina bajo el Cristianismo proclamaba la igualdad esencial de todos los hombres, aunque esta creencia coexistía con la defensa de fuertes desigualdades sociales y jurídicas. Así, tal consideración convivía con la defensa de la subordinación de las mujeres a los hombres. En este marco, la función primordial atribuida a las mujeres es la reproducción del linaje, e intrínsecamente ligado a tal función, el matrimonio o la familia serían la razón primordial de la existencia femenina. Además, la hija como patrimonio familiar serviría también para alcanzar paz política y armonía social entre grandes señores, trabando así parentesco. De modo que, aparte de la vida religiosa reglada, el matrimonio supone para la mujer la única posibilidad de representar un papel en la sociedad: si no es esposa, carece de posición, de estado, y de identidad. Tal división responde a unas necesidades comunitarias concretas y, como apuntan Capel y Ortega, se afirma como principio organizativo de la vida en común por medio de una serie de controles que se transmiten por medio de la costumbre, la religión y las leyes (1994: 226). La ley convierte lo arbitrario en intemporal e incuestionable, así que esta división se convierte en una suerte de natural distribución, como si emanara de la propia naturaleza, la misma que haría a las mujeres seres débiles –el concepto es básico en la tradición judeo-cristiana– y fuente de todos los defectos.

Bajo la premisa anterior, era congruente la creencia en las limitaciones intelectuales y de responsabilidad de las mujeres, justificando así su alejamiento de la práctica de la educación en las artes liberales y su distancia de los centros de ámbito público. Frente a la visión negativa de una mujer encarnada por Eva, sigue contraponiéndose el modelo femenino positivo y el ideal corrector marianos:

Pero ésta es sólo eso, un ideal corrector; no propone un nuevo modelo femenino formulado de manera más positiva, sino el control de los “desórdenes naturales” por medio de la humildad, la piedad, la sumisión y la obediencia respecto al varón cabeza de la familia, de igual modo que éste se lo debe a Dios (Capel y Ortega, 1994: 227).

Del ideal mariano existía un modelo para cada etapa de la vida de la mujer: doncella, esposa y viuda. Frente a la enumeración de atributos positivos para las mujeres, pese a su evidente papel subordinado, desde la misma *Retórica* de Aristóteles, como vergonzosas, piadosas y obsequiosas, intelectuales como Fray Martín de Córdoba, en el siglo XV, inciden en denunciar una serie de inclinaciones negativas que hay que controlar: son intemperadas, extremosas, parleras, porfiosas, móviles e inconstantes (Vigil, 1994: 13). Esta es la visión que desde la ideología eclesiástica del siglo XV existía sobre la condición femenina y su papel en la sociedad. Se defendía un modelo de estratificación social en el cual las mujeres quedaban relegadas a las funciones de apoyo afectivo del hombre, de ayuda en la producción estrictamente doméstica y de reproducción biológica.

Desde los orígenes de la civilización, la mujer ha estado relacionada con las causas de los peores males. No en vano el mito de Pandora recuerda la impertinente curiosidad de la mujer, su robo del árbol de la ciencia y las consecuencias nefastas que ese pecado acarreó para la humanidad. La Inquisición no dudó en recordar a las mujeres su posición subalterna, de modo que la rebelión tomó forma por los cauces más diversos: “místicas, iluminadas, visionarias..., todas seguidoras de corrientes doctrinales que buscaban una religiosidad más vivida que pensada, dentro de la co-

riente democratizadora defendida por franciscanos y contemplativos frente a la rigidez abstracta del dogma encarnada en los dominicos” (Porro Herrera 1995: 27)³.

A partir del siglo XVI parece evidente que los moralistas evitan los debates misóginos y prefieren elaborar modelos de doncellas perfectas, casadas perfectas y perfectas monjas, para tratar de convencer –además de imponer– desde un punto de vista más pedagógico las normas de la ideología imperante (Vigil, 1994: 17). En todos los tratados es evidente que las relaciones de poder a las que están sometidas las mujeres dependen, en primer lugar, de su posición en la familia. Como señala Vigil: “el modelo de doncella que predicaban los moralistas incluía la obediencia, la humildad, la modestia, la discreción, la vergüenza, el retraimiento, etc. Dicho modelo no ofrece variaciones del siglo XVI al XVII, y en el XVI fue defendido incluso por los escritores españoles más tolerantes y abiertos, como Vives, Guevara y Cervantes” (1994: 18).

Bajo la presión de los cambios en las relaciones sociales y económicas, en la transición de las costumbres de la sociedad medieval a la incipiente sociedad moderna, los principios ideológicos del Humanismo y, de otro lado, la Contrarreforma habían suscitado la necesidad de una redefinición de la mujer y su lugar en la sociedad (Walthaus, 1993: 72)⁴. Así, durante el Renacimiento va consolidándose la separación de la esfera doméstica (la casa y la familia es donde la mujer ejercería sus funciones sociales –como hija, madre y esposa– y económicas –en el gobierno y cuidado del hogar) y la esfera pública (donde el hombre como sujeto autónomo domina el sistema patriarcal). Los argumentos teológicos, morales o “de la naturaleza” utilizados como legitimación de la reclusión de la mujer se ejemplifican en los tratados como el de Luis Vives, en su *De institutione feminae christianae* (Amberes, 1523; traducción española 1528) o en el paradigmático de Fray Luis de León, *La perfecta casada* (1583). Mientras Vives insiste en la virginidad como virtud esencial femenina, Fray Luis de León insiste en la honestidad femenina como esencia de la mujer, además del silencio, la castidad y la reclusión como claves para el modelo de mujer ideal.

Como recuerda Walthaus, en el mismo año de 1583 ve la luz la menos conocida *Varia historia de sanctas e illustres mugeres en todo genero de virtudes*, de Juan Pérez de Moya, obra que presenta una galería de mujeres ejemplares que, en oposición al modelo de Fray Luis, no sobresalen solo por su permanencia en la residencia conyugal:

La *Varia historia* no se centra solamente en la mujer dedicada al hogar y la familia sino que el Libro II está dedicado a “mugeres que se señalaron en hechos heroicos, assi de cosas de guerra, como de consejo y gouierno” (fol. 201r) y el libro III presenta historias de “mugeres doctas en varias ciencias”, las cuales, según el autor, “casi ygualaran al numero de los hombres” (fol. 261v) (Walthaus, 1993: 72).

3. En la Edad Moderna, la mujer es asociada al diablo y sus maléficos designios por la Iglesia y sus mecanismos de control; en 1487 ve la luz el *Malleus maleficarum*, sobre la presencia del diablo en la mujer en forma de bruja, texto encargado por Inocencio VIII. El libro ha sido definido como el “principio de la hecatombe femenina jamás habida” (De Maio, 1988: 15), pues llegó a convertirse en el manual más inmisericordemente esgrimido por los inquisidores del Renacimiento.

4. Lemaire analiza la obra de Gil Vicente, *Auto o Farsa da Lusitânia* como ejemplo e imagen de estos cambios económico-sociales en la transición de la Edad Media a la época Moderna, en el que las relaciones entre miembros de la familia y las relaciones convencionales entre poderes son revisadas y formuladas de nuevo. En esta obra de Gil Vicente, el padre, contra su propia voluntad, ha de ocupar una nueva posición económica y social: de caballero ha de convertirse en artesano (Lemaire, 1993: 59-60). Durante el Antiguo Régimen, la exclusión de las mujeres del trabajo extradoméstico era la norma y los gremios trataron de imposibilitar su acceso. En el XVII, la crisis económica y la obsesión moral oficial por cuidar el honor y la honra familiar que ellas representaban, facilitó tal exclusión; aunque, a pesar de las dificultades legales las mujeres siempre realizaron trabajos diversos (Capel y Ortega, 1994: 265).

Aunque de los cinco capítulos de los que se compone la obra, la virtud más exaltada sigue siendo la castidad femenina. Juan de la Cerda repite la misma idea en su *Vida política de todos los estados de mugeres* (1599): la honestidad y la castidad de la mujer “es ornamento y atauio muy precioso que la haze hermosa y alindada; y la que carece della, no se como osa parecer en el mundo” (fol. 67r) (Walthaus, 1993: 73). Estos tratados doctrinales y otros similares que aparecen en los Siglos de Oro van delineando los mecanismos de la diferenciación de género: “la diferencia sexual (anatómica, fisiológica) se traduce en términos morales, psicológicos y sociales, imponiendo ciertos códigos de comportamiento que se presentan y llegan a aceptarse como naturales al hombre y a la mujer” (Walthaus, 1993: 73).

No se puede obviar que escritores, moralistas y teólogos presentan la sexualidad de la mujer como pecaminosa y antisocial, ofreciendo como única vía digna para encauzarla el matrimonio y los fines procreativos. “No obstante, es necesario recalcar que en ellas impera el doble estándar, de tal manera que sólo la actividad sexual del varón se tolera fuera de los parámetros establecidos, pues las mujeres se perciben como criaturas eróticas, objetos sexuales del varón, que deben ser protegidas, guardadas y controladas” (Lacarra, 1993: 24; Bullough *et al.*, 1988: 113-128).

La segunda mitad del siglo XVI supuso para la iglesia un momento de cierre, de definir dogmáticamente sus posiciones. Tanto la Iglesia reformada (Calvino) como la católica (Concilio de Trento) se dedican a normalizar y controlar los aspectos sociales de la vida religiosa, cuyo poder y presencia en la vida cotidiana de la población era más evidente que nunca. En *La perfecta casada* (1583), Fray Luis de León articula en torno a la educación de la mujer y el matrimonio la función y el papel social de ésta, siempre dentro del ámbito doméstico, el único socialmente aceptado:

Sus pies son para rodear sus rincones..., no... para rodear los campos y las calles. ¿No diximos arriba que el fin para que ordenó Dios la muger, y se la dio por compañía al marido, fue para que le guardase la casa, y para que lo que él ganase en los oficios y contrataciones de fuera, traído a casa, lo tuivese en guarda la muger y fuse como su llave? Pues si es por natural oficio guarda de casa, ¿cómo se permite que sea callejera y visitadora y vagabunda? ¿Qué dize Sant Pablo a su discípulo Tito que enseñe a las mugeres casadas? “Que sean prudentes, dize, y que sean honestas, y que amen a sus maridos, y que tengan cuidado de sus casas”. Adonde, lo que dezimos, “que tengan cuidado de sus casas”, el original dize así: “Y que sean guardas de su casa”. ¿Por qué les dio a las mugeres Dios las fueças flacas y los miembros muelles, sino porque las crió no para ser postas, sino para estar en su rincón asentadas? (1992: 180-181)

Ante esta preceptiva quedan los esfuerzos de autoras como Teresa de Jesús y Sor Juana Inés de la Cruz, que obedecerán a sus confesores, aunque “imperfectamente”, pues son libres para disentir de los dictámenes de otros, no renunciando así a su deseo de erudición y escritura. En *El libro de la vida*, Santa Teresa explica cómo su alma comenzó a tener mejoría cuando se dio cuenta de que podía seguir las reglas sin menoscabo de su juicio crítico:

Alabado sea el Señor, que me ha dado gracias para obedecer a mis confesores, aunque imperfectamente, y casi siempre han sido estos benditos hombres de la Compañía de Jesús; aunque imperfectamente, como digo, los he seguido. Conocida mejoría comenzó a tener mi alma... ([1562] 1984: 116).

Igualmente Sor Juana Inés de la Cruz en su texto *Contra un sermón del jesuita portugués Antonio de Vieyra*, de 1676, apunta cómo ha pedido a Dios que apague la luz de su entendimiento, dejando sólo lo que baste para guardar su ley, pero sus razonamientos críticos y juegos irónicos dejan pa-

tente que su entendimiento es libre y por tanto lo es su opinión: “ríase, aunque sea con la risa que dicen de conejo, que yo no le digo que me aplauda, pues como yo fui libre para disentir de Vieyra, lo será cualquiera para disentir de mi dictamen” (cit. en Capel y Ortega, 1994: 251).

Por su parte, Pedro de Luján, autor de los *Coloquios matrimoniales* (1550), tratado didáctico-moral sobre la mujer, obra doctrinal inmersa en la floración de diálogos que proliferaron en el siglo XVI (inspirándose en Guevara, Vives, Erasmo), se acercaría también al género de los libros de caballerías, supuestamente en las antípodas de la literatura edificante, con intención de utilizarlo para sus fines didácticos y moralizadores. El libro de caballerías es sin duda el género literario más popular en aquellos años, como revelan los centenares de ediciones que conocemos. Luján, entonces, con su humilde aportación a la ficción de caballerías, contribuía al género de entretenimiento por antonomasia, pero también pudo ejercitar el didactismo propio de la filosofía erasmista, eligiendo para ello un género que le permitía la difusión del mensaje que expresaba –a través de sus personajes– todo un ideal de vida y de comportamiento⁵.

En sus *Coloquios*, Luján, aunque movido por su interés didáctico, no muestra un modelo de mujer ideal al margen de las circunstancias concretas de los personajes que sirven para exponer su doctrina, sino que es a través de una serie de situaciones como se va construyendo el tipo de persona cuyo comportamiento se propone como modélico. De ahí que la obra se catalogue dentro de los llamados diálogos circunstanciales⁶. Los *Coloquios matrimoniales* son seis coloquios: cuatro de ellos tratan directamente sobre el matrimonio y de los dos restantes, uno trata sobre la infancia (educación y piedad infantiles) y otro sobre la vejez. En los cuatro primeros intervienen tres personajes: Dorotea, Eulalia y Marcelo, siendo los dos femeninos los que soportan el peso del diálogo (Romero Tabares, 1998: 155). El argumento es el siguiente: Dorotea (personaje principal) aconseja a su amiga Eulalia que se case y le ofrece una serie de pautas sobre cómo tomar marido; una vez casada y con problemas con su marido, Dorotea reconcilia con sus consejos al desavenido matrimonio, hablándole también a Marcelo (el marido). Por último, ante el embarazo de Eulalia, advierte a los esposos sobre la correcta educación de los hijos.

Erasmo, como veremos inmediatamente y, en su imitación, Luján, convierten a las propias mujeres en interlocutoras, sin romper, sino al contrario, enriqueciendo la dinámica propia del género de los diálogos que hace del caso particular el factor generador de la interlocución. Eulalia pide consejo a Dorotea, y ésta la adoctrina de mujer a mujer, e incluso cuando el planteamiento afecta al marido, éste, Marcelo, se hace dialogante (Rallo, 1990: 11). No obstante, como señala Romero Tabares, esta apertura a la discusión, que se proyecta siempre hacia el futuro –quedando lejos de planteamientos escolásticos que centraban la discusión en un tema específico–, podría decirse que “es, en realidad, una apariencia; la coherencia interna de la obra hace que sea imposible la sustitución, el cambio o la supresión de las partes” (1998: 160).

5. A juicio de Romero Tabares, Luján dotó a *Don Silves de la Selva* de una carga ideológica importante que aleja el contenido de la obra de sus pares concebidos como libro de puro entretenimiento. *Don Silves*, señala, contiene mensajes cifrados y exposiciones ideológicas (1998: 36). La figura del caballero cristiano estaba absolutamente en boga para la espiritualidad del siglo XVI: “bien por convicción propia o por vender mejor las mismas aventuras, muchos escritores tenían de sabiduría moral el relato que escribían” (1998: 61).

6. Los diálogos circunstanciales son aquellos en los que aparecen con especial relevancia las circunstancias concretas de los interlocutores sobre el proceso general de la argumentación, de manera que la doctrina resultante no es necesariamente única y válida para todos, sino que depende de los avatares concretos de cada individuo, situado en un tiempo y lugar específicos (Romero Tabares, 1998: 159).

En consonancia con las líneas expositivas de los humanistas renacentistas, la perspectiva desde la que Luján aborda la situación de la mujer en la sociedad y su tiempo es una perspectiva pedagógica. El interés de los humanistas, que bebieron, entre otras, de las fuentes erasmistas, estribaba en establecer principios educativos que las mujeres pudieran asimilar a través de la dignificación del vínculo matrimonial y desde el convencimiento de que la vida de casada podía llevar a la plena realización de la mujer. Como señala Romero Tabares, Luján escribe su obra como “un pequeño manual educativo donde las mujeres podrían encontrar reflejados no sólo sus preocupaciones e intereses, sino el modelo de conducta al que debían aspirar (...), traza pues camino para la formación de las mujeres en torno al matrimonio como meta” (1998: 155). Y en esta carrera el humanista contempla tres aspectos: la educación de la mujer soltera, la conducta de la mujer casada y el buen comportamiento del hombre casado, como un compendio de virtudes que reproducir si se quiere alcanzar el ideal propuesto.

Mientras el libro de caballerías de Pedro de Luján, *Don Silves de la Selva*, solo alcanzó a tener dos ediciones en castellano, esta obra doctrinal, los *Coloquios matrimoniales*, inmersa en la floración de diálogos que emergieron en el siglo XVI y obra concebida como de divulgación humanista, con la pretensión de llegar a la burguesía y no solo a los círculos eruditos, se editaría hasta catorce veces durante la segunda mitad del XVI. Y el éxito de los *Coloquios* se debió en gran parte, sin duda, a la materia elegida: “matrimoniales” implicaba directamente a la mujer, y la mujer y el matrimonio eran temas al alcance de muchos y del máximo interés y preocupación para todos en su tiempo. Luján se inspira en la estructura y filosofía de los *Coloquios* erasmianos, en la pedagogía de Luis Vives y en consejos dispersos de Antonio de Guevara; asimismo, incluye variedad de ejemplos y citas clásicas de acuerdo al gusto lector de la época. De manera que la obra cubrió durante la segunda mitad del siglo XVI las expectativas y necesidades de cierto público, hasta que apareció un texto y autoridad indiscutible en esta materia, que eclipsaría de algún modo la importancia de los *Coloquios* de Luján: *La perfecta casada* (1598) de Fray Luis de León (Romero Tabares, 1998: 153).

Si la Pantasilea del *Don Silves*, como veremos, representa a la mujer fuerte, ávida de aventura caballeresca, la mujer que plasmó en los *Coloquios matrimoniales* se presentará como el ejemplo perfecto de vida cristiana y solícita en el ámbito doméstico. La figura de Dorotea (dama burguesa, culta y sensata, mujer casada y conocedora de los problemas reales de las mujeres) se alza como adalid del pensamiento humanista, como modelo a imitar y como portavoz de la doctrina. Sin embargo, en el personaje de Pantasilea también vamos a reconocer, de manera sumamente original, teniendo en cuenta el contexto de aventura caballeresca y tradición amadisiana en que se inserta, a una mujer noble, culta y sensata.

Los libros de caballería y las lecturas de mujeres

Las doctrinas de Juan Luis Vives en la *Instrucción de la mujer cristiana* (1523), texto dedicado a Catalina de Aragón, reina de Inglaterra, aunque en realidad escrito para ayudar a la educación de su hija, la joven princesa María, de siete años de edad, secundaban la política que fijaba el lugar de las mujeres como individuo silencioso en la esfera de la vida doméstica (lo natural como equivalente de la mudez o afasia y la pasividad), mientras que confirmaban al hombre –en esa dicotomía respecto a las posibilidades expresivas– como sujeto poseedor de la voz, la palabra clara y la comunicación. Vives, a la sazón en Flandes («in hac Belgica») donde residía, en una muy conocida cita

de su quinto capítulo, que versa sobre los escritores que deben ser leídos o no («Qui non legendi scriptores qui legendi»), abomina, como muchos otros humanistas, de las lecturas de amor y de caballerías por parte de mujeres, por los peligros que supondrían para sus mentes.

En el texto original latino (1523), reeditado, con algunos pocos cambios en 1538, aparece el siguiente listado censorio monopolizado por los libros de caballerías e historias caballerescas, si descontamos las obras de Fernando de Rojas y Diego de San Pedro:

Hoc ergo curare leges et magistratus congruit. Tum et de pestiferis libris, cuiusmodi sunt in Hispania Amadisus, Splandianus, Florisandus, Tirantus, Tristanus, quarum ineptiarum nullus est finis [...]: Celestina lena, nequitiarum parens; Carcer amorum. In Gallia Lancilotus a lacu, Paris et Vienna, Ponthus et Sidonia, Petrus Provincialis et Magalona, Melusina, dona inexorabilis. In hac Belgica Florius et Albus flos, Leonella et Canamorus, Turias et Floreta, Pirus et Thisbe⁷.

En este debate sobre si la mujer debía o no tener las mismas posibilidades de acceso a la lectura que el hombre, Antonio de Guevara reconoce igual capacidad para el estudio en ambos sexos, pero difiere en los fines de ésta: “la necesidad de que ésta estudie, especialmente pensando en que se deberá ocupar de la educación de los hijos” (Porro Herrera, 1995: 60). Por tanto, tampoco para Guevara (ni para la mayoría de moralistas) el objetivo de la cultura en la mujer sería situarla en el espacio público, sino facilitarle una mejor realización en privado, dentro de la configuración familiar burguesa⁸. De ahí que el tema aparezca entre los capítulos de los tratados dedicados a la educación del niño (Rallo, 1979: 162). Todos ellos recomiendan la lectura para la mujer pero con precaución y tras una selección de textos religiosos y morales adecuados⁹. Respecto a la escritura no hay consenso sobre la pertinencia o no de su aprendizaje (Vigil, 1982: 157). El Santo Tribunal no dudó en condenar cualquier escrito que apelara a la conciencia, a la independencia y a la libertad de la mujer. La Inquisición actuó en ese sentido sin freno, como instrumento del poder político y control social, y entre las lecturas de los sucesivos Índices figurarían de manera manifiesta las obras de Erasmo, incluidos sus *Coloquios*.

En el éxito editorial de los libros de caballería, sin embargo, jugaron sin duda un papel importante las mujeres letradas. A pesar de las amonestaciones de los moralistas estas obras eran las preferidas también entre el público femenino (Marín Pina, 1991). Un mundo en el que los caballeros sentían su pasión con arrojo, bravura, desesperación y locura, que llegaban a morir de amor, entu-

7. En la reedición revisada de la *Institutio*, publicada en Basilea, 1538, por la que citamos, Vives (1996-1998, I, 48-50) incorpora, respecto a la de Amberes, unos pocos textos, como «Splandianus» o «Carcer amorum», que en la de 1523 no estaban, así como algún adjetivo (para «Tristanus, quarum ineptiarum nullus est finis» o para «Melusina, domina inexorabilis»), que no modifican fundamentalmente el listado.

8. “Algunos dicen que es bien que sepan leer las mujeres (...). Si no topasen con *Celestina* las mujeres lectoras provecho les haría ver en escrito los males del adulterio, empero aunque son cristianas nuestras casadas lean a *Celestina* o a otros semejantes que no cosa les aproveche”, dice Francisco de Osuna, en el *Norte de los estados*, una de las primeras obras escritas en España en forma dialogada (cit. en Rallo: 1987: 57).

9. En España, además de Vives, Erasmo había empezado a divulgarse, no solo entre eruditos y latinistas, sino en traducciones manuscritas. Bataillon afirma que un conjunto importante de receptores estaba integrado por lectoras. Además de las obras de devoción, resultarían especialmente atractivos algunos de los *Coloquios*, como el *Mempsigamos* (Medina del Campo, 1527), entre Eulalia y Xantipe, sobre la cuestión del matrimonio, *Puerperio* o *El abad y la erudita*. Uno de los anónimos traductores es consciente del grado de difusión de las doctrinas erasmianas entre sectores femeninos e incluso analfabetos, cuando justifica no traducir otros “porque cosas hay que están bien en latín para los latinos y no lo están en romance para el labrador e para la vejezuela que lo podrían leer o oír cuando otro lo leyese” (cit. en Bataillon, 1966: 308). Pero resulta evidente que la ilustración de la mujer despertaba siempre recelo (Porro Herrera, 1995: 60-63).

siasmaba a ese público (el amoroso era el aspecto de los libros de caballerías que principalmente atraía tanto a Maritornes como a la mucho más sensible hija del ventero, en *Don Quijote*)¹⁰. Sin embargo, los moralistas introducen los libros de caballerías entre las lecturas poco recomendables para las mujeres, puesto que la pasión que se desprendía como un efluvio maléfico de la retórica del amor cortés estaba en conflicto con la moral cristiana tradicional¹¹. Para Vives, aquellos que alaban los libros de caballerías “es porque ven en ellos su vida como en un retablo pintada”. Vives critica la locura de los maridos que permiten a sus mujeres leer tales libros con los que “aprenden a ser más maliciosamente perversas”, puesto que leen cosas de ajenos amores y “poco a poco bebes el veneno que te ha de matar” (cit. en Vigil, 1995: 67). En cambio Santa Teresa de Jesús en su *Libro de la vida* expresa:

Yo comencé a quedarme en costumbre de leerlos [los libros de caballerías] (...), y parecíame no era malo, con gastar muchas horas del día y de la noche en tan vano ejercicio, aunque escondida de mi padre. Era tan extremo lo que en esto me embeví que, si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento (cap. II; 1986: 102).

Hemos mencionado el ejemplo notable de *Don Quijote*. Pero, sin necesidad de salir de la obra cervantina, en otros textos suyos las alusiones al éxito entre las mujeres de la lectura de los libros de caballerías son variadas. Por ejemplo, en uno de los *Entremeses*, *El Vizcaíno fingido*, la canción que entonan los músicos en la coda de la obra hace referencia a esta afición:

La que sabe de memoria
a Lofraso y a Diana
y al Caballero del Febo
con Olivante de Laura.

Cervantes, *Entremeses* (1975: 126)¹².

10. Para las mujeres en *Don Quijote*, el estudio fundamental lo debemos a Marín Pina (2005; véase también su trabajo de 1991). El capítulo I, 34 de la *Primera Parte* se puede entender como un pequeño tratado de sociología de la lectura femenina en la época. Después de las preferencias del ventero, Maritornes expresa las suyas: “... a buena fe que yo también gusto mucho de oír aquellas cosas, que son muy lindas, y más cuando cuentan que se está la otra señora debajo de unos naranjos abrazada con su caballero, y que les está una dueña haciéndoles la guarda, muerta de envidia y con mucho sobresalto. Digo que todo esto es cosa de mieles”. Y la hija del ventero, más idealista, estas otras: “... pero no gusto yo de los golpes de que mi padre gusta, sino de las lamentaciones que los caballeros hacen cuando están ausentes de sus señoras, que en verdad que algunas veces me hacen llorar de compasión que les tengo”. La hija del ventero demuestra la voz tímida de la sensatez del Cervantes humanista (“Yo no sé para qué hacer tanto melindre; si lo hacen de honradas, cásense con ellos, que ellos no desean otra cosa”), reprimida en cambio, enseguida, por una madre dominante y acomodaticia: “Calla niña, dijo la ventera, que parece que sabes mucho destas cosas, y no está bien a las doncellas saber ni hablar tanto. Como me lo preguntaba este señor, respondió ella, no pude dejar de responderle”.

11. No obstante, la cultura del amor cortés insistía en que no hay conflicto entre la pasión y Dios, y para ello recurría a una concepción platónica: la identificación entre lo hermoso, lo verdadero y lo bueno. Por eso la dama, objeto de ardientes amores era la más hermosa de las criaturas y el amor que el caballero sentía por ella sería eterno y único. La fidelidad era lo que probaba que el amor era verdadero. Y ambas cosas lo justificaban moralmente. Aunque por supuesto es falsa la idea de que el amor cortés excluyese la consumación sexual o el matrimonio (Vigil, 1994: 65).

12. Igualmente, Cervantes pone en boca de Cardenio la recomendación a Luscinda de libros como el *Amadís*: “Acaeció, pues, que habiéndome pedido Luscinda un libro de caballerías que leer, de quien era ella muy aficionada, que era el de *Amadís de Gaula* (...)” (I, xxiv). En *El Quijote* saben leer varios personajes femeninos: Luscinda, Dorotea, Camila, Zoraida, Antonia Quijana, sobrina de don Quijote, la hija de la dueña Rodríguez, etc., pero como recuerda Porro Herrera, es mayor el número de las iletradas (1995: 82). De la mítica Dulcinea apunta don Quijote: “Dulcinea no sabe escribir ni leer y en toda su vida ha visto letra mía ni carta mía, porque mis amores y los suyos han sido siempre platónicos sin extenderse a más que a un honesto mirar” (I, xxv). Podrían disfrutar, no obstante,

Ni el afán de moralistas –convencidos de que las jóvenes podían caer en la tentación, por inconsciencia, de imitar los actos inmorales de héroes y heroínas–, ni la legislación vigente fueron suficientes para privar de la lectura de libros de caballerías a las mujeres que pudieron acceder a la cultura. María de Zayas lo expresa contundentemente a lo largo de su obra, donde no deja de defender a la mujer en lo relativo a su consideración social, educación e independencia. Así, por ejemplo, señala con rotundidad y metáforas clarísimas (la “rueca” y la “almohadilla”), en sus *Desengaños amorosos*: “Por terneros sujetas desde que nacimos, vais enflaqueciendo nuestras fuerzas con temores de la honra y el entendimiento con el recato de la vergüenza, dándonos por espadas ruecas y por libros almohadillas” (1983: 80). Y también excepcional, pero notable, es la aportación femenina a la escritura de libros de caballería, percibida desde antiguo (por Serrano y Sanz, 1903: 125-130), y donde despunta una escritora como Beatriz de Bernal, dama vallisoletana, autora de *Don Cristalián de España* (Valladolid, 1545). En el *Cristalián*, que pudo haber alcanzado cierta popularidad (de hecho, fue traducido al italiano), varias de las numerosas doncellas que aparecen –Membrina, Danalia, Amplamira, la Infanta Celina, la Doncella del Gavilán o Minerva– adoptan actitudes y atributos típicamente “varoniles”, o al menos ambiguas o no decididamente femeninas. La Doncella del Gavilán y Minerva, sobre todo, destacan por su rebeldía, astucia y valentía. Y Minerva, en concreto, que Gagliardi (2010) propone como posible *alter ego* de la autora, es una *virgo bellatrix* que, rompiendo todos los estereotipos, toma las armas por placer y no por amor¹³.

La mujer que lee se enfrentaba al dirigismo censor que limita a cualquier lector, pero especialmente al lector femenino, a las imposiciones de moralistas, confesores, teólogos, familiares; a las dificultades de acceder a una biblioteca propia, lo que las llevaba a depender indefectiblemente de los gustos lectores masculinos. Pero, como se observa de algunos de los testimonios escritos examinados, que solo son una muestra de los muchos otros existentes recogidos, las mujeres con acceso a la lectura disfrutaron con los libros de caballería.

de la lectura en voz alta. Y también Lope de Vega se refiere a esta afición de las lectoras en su obra, y así, por ejemplo, en *Las fortunas de Diana*, la primera de sus *Novelas a Marcia Leonarda*, refiere: “Y como por ser casa grande y de mucha gente de servicio luego se inventasen bailes, Diana dio en salir a ellos y despejarse, con que no desagradaba las labradoras, mayormente una hermana del estudiante referido, que era bachillera y hermosa y picaba en leer libros de caballerías y amores” (1968: 126).

13. El estudio de esta obra requeriría un análisis más detenido, que no podemos realizar aquí y que en gran parte está realizado desde el libro de Gagliardi (2010). Para la bibliografía actualizada sobre la autora y el libro, se pueden consultar las bases de datos Clarisel («Amadís, base de datos de literatura caballerescas», <http://www.clarisel.es>) y BIESES («Bibliografía de Escritoras Españolas», <http://www.uned.es/bieses/>). En ambas bases de datos, la información la coordina Marín Pina (véase también Marín Pina, 2012). Gagliardi, en los dos primeros capítulos de su libro, “Mujeres y cultura escrita en la España del siglo XVI” (2010: 25-48) y “La biblioteca de la perfecta cristiana” (2010: 49-71), analiza el discurso en el que se apoyó la restricción del *corpus* de lecturas para las mujeres y la condena explícita de los libros de entretenimiento, basándose también en las guías para el gobierno de la familia e instituciones de doncellas del Quinientos, como las de Vives, Astete, Pérez de Valdivia, Juan de la Cerda, Fray Luis de León y otros de devoción (*La conversión de la Magdalena*, *El jardín de amores santos* y el *Ábito y armadura espiritual*, etc.). Mucho más discutible sería la autoría propuesta para Catalina Arias, natural de Ciudad Rodrigo, como autora del *Palmerín de Oliva* y del *Primaleón*, para cuya atribución se basa Serrano y Sanz (1903: 125, 130, 156) en unos versos de Juan Augur (Juan Agüero de Trasmiera) que dicen: “Femina composuit generosos atque labores / Filius altisonans scripsit et arma libro”, así como la alusión que hace Francisco Delicado a su edición de 1534: “Avisándoos, que quanto mas adelante va, es más sabroso, porque como la que lo compuso era muger (...) fue más inclinada al amor que a las batallas, a las quales da corto fin”; y en la edición de Medina del Campo, 1563, donde se lee en una octava: “En este esmaltado hai muy rico dechado; / van esculpidas muy bellas labores / de paz y de guerra y de castos amores / por mano de dueña prudente labrado. / Es por ejemplo de todos notado / que lo verosímil veamos en flor: / es de Augustóbrica aquesta labor / que en Medina se agora estampado” (cit. en Serrano y Sanz, 1903: 156).

La *Silva de varia lección* (1540-1551) de Pedro Mexía

La *Silva de varia lección* de Pedro Mexía (o Mejía, con grafía actual) fue una de las obras de mayor éxito de todo el siglo XVI, como evidencian las 32 ediciones castellanas y las 75 en distintas lenguas extranjeras que esta miscelánea conoció en poco más de un siglo. Publicada por primera vez en 1540, en las prensas sevillanas de Domenico de Robertis (la que heredaría precisamente Pedro de Luján, hacia 1550), fue corregida y aumentada por el propio Mexía en diciembre de aquel mismo año (Sevilla, Juan Cromberger, 1540), para alcanzar su configuración definitiva en la edición vallisoletana de Juan de Villaquirán (1550-1551), con la adición de una cuarta parte autorial completa, conformada por 22 capítulos (Castro, 1990; Lerner, 2003). Esta notable fortuna editorial concedía a Pedro Mexía los laureles y el mérito de haber dado inicio, con esta miscelánea, a un nuevo género renacentista en lengua romance –cultivado desde la Antigüedad greco-latina, continuado por autores de la Edad Media latina y por el humanismo, empezando por el italiano–, que encontraría continuidad en numerosos autores posteriores (Lerner, 2003: 13). Estas misceláneas facilitaron el acceso al saber enciclopédico, a todo tipo de escritores, empezando por Cervantes y Lope de Vega, como señalaremos más adelante –así Lope utilizó la *Silva* de Mexía como fuente de referencia mitológica para documentarse en sus alusiones a las amazonas–, y siguiendo por el propio Luján.

En su miscelánea, Pedro Mexía dedica dos capítulos específicamente a las amazonas, ambos en la primera parte de la *Silva* (que en total se divide en cuatro partes): el capítulo X, “Quién fueron las belicosísimas amazonas y qué principio fue el suyo y cómo conquistaron grandes provincias y ciudades; y algunas cosas particulares suyas” (Lerner, 2003: 89-94) y el capítulo XI, “En que se prosigue y acaba la historia comenzada de las amazonas” (Lerner, 2003: 95-99). Este es el pasaje que Mexía dedica la historia de la amazona Pantasilea, que serviría de inspiración para la creación de la nueva Pantasilea de Luján:

...Y andando después los tiempos, cuando los griegos pasaron en Asia, y hicieron aquella memorable conquista de Troya, reinaba entre las amazonas una de linaje real, entre ellas, llamada Pantasilea; la cual, por amor o amistad de los troyanos, o por el odio heredado y antiguo de los griegos, con muchas de sus mujeres vino en socorro de los troyanos, e hicieron muchas y muy señaladas cosas; pero siendo los troyanos los vencidos en algunas batallas que allí pasaron, murieron las más dellas, y también su reina Pantasilea fue muerta por mano de Archiles. Por lo cual, las que de allí escaparon, se volvieron a su patria, donde habiendo mucho menguado la fuerza y poder que en tiempos pasados habían tenido, apenas se podían sostener y defender en sus antiguas posesiones.

Pero con estas dificultades siempre vivieron en sus costumbres y ejercicios hasta el tiempo que Alexandre Magno hacia guerra en Asia. El cual, estando en la provincia de Hicarnia, Quinto Curcio y otros escriben que una reina dellas, llamada Talistris, acompañada de muchas de las suyas, salió de su reino con deseo de lo ver y conocer, y llegando con toda su gente cerca de donde él estaba, envió a él su embajador, pidiéndole seguridad para lo venir a ver, significándole cuánto lo deseaba por su gran de fama (cap. XI; Lerner, 2003: 97).



Aquiles y Penthesilea (detalle, 540-530 a.C.).

British Museum, Londres.

Mexía, en este capítulo XI pasa revista a diversos mitos de las mujeres sin hombres, desde los que las relacionan con las aventuras de Hércules y su noveno trabajo, la consecución del cinturón de la reina Hipólita (aunque Mexía se refiere a dos reinas amazonas y hermanas: Antíope y Ori-tia). Igualmente, se refiere también al mito que las relaciona con Teseo, que acompaña a Hércules en su hazaña y alude a cómo son otras dos amazonas presas por los héroes: Menalipe por Hércules, e Hipólita por Teseo. También refiere Mexía el encuentro legendario ente Alejandro Magno y Talestris (con el principio de este episodio cerramos nuestra cita). En el capítulo previo, el X, Mexía ya había hablado de la singularidad y grandeza de estas mujeres, de su estilo de vida, costumbres y conquistas, advirtiendo elogiosamente desde las primeras líneas del texto la pertinencia de su decisión de incluir la historia de estas mujeres en su *Silva*:

Aunque yo no estoy obligado a guardar propósito ni orden en esta *Silva*, y por esto, como dije al principio, le puse este nombre, ante escribo las cosas al caso como se me ofrescen o a mí me parece, lo que agora en este capítulo quiero tratar no sale de la materia del pasado; pues habiendo contado de dos mujeres muy osadas y para mucho, quiero tratar de las amazonas, que fueron para (más) [mucho] que ningunas otras del mundo.

Como quiera que muchos hombres tengan por gala de deshacer la perfección de las mujeres, notándolas de imperfectas y flacas, de livianas y de otras flaquezas, que si en alguna dellas caen, cierto moran mucho más en los hombres. Porque la verdad es que en todo género de virtudes las mujeres nos hacen a los hombres ventaja, o a lo menos nos igualan, si en amor, si en lealtad y si la caridad; si devoción, piedad, mansedumbre, templanza, misericordia; si todas las restantes virtudes queremos buscar y considerar, y si en ellas hay o ha habido algunos males o pecados, mucho mayores los hay en los hombres;

y está tan notorio esto, que no es menester señalar ejemplos dello (cap. X; Lerner, 2003: 90-91).

El discurso de Mexía relativo a las Amazonas es considerablemente positivo. Así, por ejemplo, respecto a la tradición de los matrimonios de visita y su androfobia atávica, Mexía refiere estas costumbres destacando la paz y justicia de su reino, junto con la excepcionalidad de sus costumbres y fiereza:

...Mas tal era la era la crudelidad y vanidad de las gentes de entonces, que fingieron que eran hijas del dios Marte, según lo escribe Justino, y Servio sobre la *Eneida*, y Valerio Flaco lo toca en su cuarto de su *Argonáutica*.

Viviendo, pues, desta manera estas ferocísimas mujeres, y en mucha justicia y paz entre sí, pareciéndoles, como era verdad, que si no tenían hijos e sucesión que la guerra y el tiempo presto las apocaría y acabarían, trataron sus casamientos y paz con los varones de una de las comarcas provincias, desta manera: Que ciertos tiempos sus maridos se juntasen en lugar señalado, donde estaban en sus compañía algunos días (...) (cap. X; Lerner, 2003: 92).

Las misceláneas del Renacimiento siguen una estructura muy variada, pueden estar ordenadas según un criterio jerárquico que se orienta hacia una descripción sistemática del mundo y de la historia, o pueden eliminar todo plan de clasificación. No es el caso de la obra de Mexía. Como citábamos más arriba, el autor se disculpa ante el lector por si este encuentra poco orden o pertinencia en lo contado, pues “yo no estoy obligado a guardar propósito ni orden en esta Silva, y por esto, como dije al principio, le puse este nombre, ante escribo las cosas al caso como se me ofrescen o a mí me parece”. Sin embargo, hemos comprobado con los ejemplos aludidos que Mexía opta por la forma narrativa y sobre ella “ejercitará su doble propósito de informar y hacer atractivo el dato mediante un relato ameno, puesto que el texto está dirigido a los que ‘no entienden los libros latinos’ y, por ello, a un público general y no necesariamente especializado” (Lerner, 2003: 15).

Don Silves de la Selva (1546) de Pedro de Luján

La aparición de Pantasilea en *Don Silves de la Selva* (1546), de Pedro de Luján –a quien ya hemos presentado como impresor y divulgador, autor de los *Coloquios matrimoniales* (1550), ilustre antecedente de *La perfecta casada*– forma parte de una tradición de presencia de personajes amazónicos en los libros de caballerías, que había inaugurado Rodríguez de Montalvo con la invención de Calafia. Pese al interés de personaje y libro, éstos no han recibido atención específica por parte de la crítica, a excepción, que conozcamos, de los trabajos de Romero Tabares (1998) y la revisión de Sales Dasí (2007). Sin embargo, cabe destacar cómo a diferencia de Calafia, amazona convertida al cristianismo, Pantasilea es un personaje fuerte, combativo, rebelde, construido dentro de los parámetros caballerescos en igualdad de condiciones con el héroe masculino. Esta *virgo bellatrix* representaría un puente entre las Amazonas que acaban convertidas en cortesanas, como veremos en el teatro áureo, insertas en el orden social y aquellas que son presentadas como mujeres exóticas y amenazantes, situadas fuera de la civilización. Pues Pantasilea no sucumbe a los códigos de la conducta normativa y, sin embargo, es aceptada entre los nobles cristianos, sin menoscabo de su original actitud y gesto varonil.

Las *Sergas de Esplandián* y *Don Silves de la Selva*, la quinta y la decimosegunda parte del *Amadís* respectivamente, pertenecen al grupo de libros de caballerías que poseen una intención didáctica, moral. La caballería andante y pagana del *Amadís de Gaula* ha dejado paso a la caballería religiosa. Así, *Esplandián* y *Silves* representan una caballería a lo cruzado, donde el anhelo de fama se consigue luchando contra el infiel; en este contexto cabe entender la conversión del personaje de la amazona Calafia en virtuosa cristiana que reniega de su credo pagano. Por su parte, la heroína del *Silves*, la amazona Pantasilea, se presenta como una mujer guerrera, de gran fortaleza física y también moral, en consonancia a la sociedad renacentista en la que nace la obra. Y tanto la heroína, como el héroe don Silves escapan al esquema básico de la caballería andante (no hay dones, ni pruebas de amor, ni celos, ni lamentos, ni conflictos entre la misión heroica y la relación amorosa), adaptándose ambos a un mundo más moderno.



Pentesilea, reina de las amazonas.

Miniatura

La historia de los descendientes del *Amadís* culmina con el *Silves de la Selva*, el duodécimo libro de la saga amadisiana. Pedro de Luján relata en esta obra las aventuras del tataranieta del héroe amadisiano. En esta duodécima parte se retoma el mítico personaje amazónico de Penthesilea (Pantasilea), y también se incluye el personaje de la madre, encarnado en la amazona Calpendra. Siguiendo la estela de humanización de la amazona que se ha puesto en práctica desde su entrada en la literatura europea en el siglo XII, la humanización de la joven amazona Pantasilea, de doce años, empieza con el sobrepujamiento de su belleza y la admiración por su perfección, insistiéndose en que su hermosura relumbra aun en hábito de caballero. Ambas, Pantasilea y Calpendra, son enemigas de las amazonas Calafia y Pintiquinestra. Además, Pantasilea se enfrentará también a una doncella guerrera, Alastraxarea, ya que la presentación del tema de la amazona en su en-

frentamiento con ejército griego, tendrá lugar también mediante un combate entre Alastraxarea y Pantasilea¹⁴.

La presentación de Pantasilea despierta mayor expectación entre los presentes que la que pudo provocar cualquier otra *virgo bellatrix*: “Aunque uviessen visto la de la reina Calafia y la de reina Pintiquinestra quando vino a Constantinopla, como en la séptima parte desta historia se hizo mención, y la de la preciada reina Zahara y Alastraxarea quando en ayuda de don Lucidor de las Venganças vinieron, asimismo en la X parte se os hizo mención” (fol. xlix v, cit. en Martín Pina, 1989: 87). La amazona Pantasilea, “reina y señora de los grandes montes de India”, dirige, acompañada de Calpendra y de otras siete reinas, un ejército de cuarenta mil mujeres armadas de oro que, siguiendo el tópico, se enfrentará al imperio griego. Pantasilea recibirá la orden de caballería, de manos del propio Amadís¹⁵. En esta misma línea, el tratamiento cortés que recibe la amazona posibilitará también que Pantasilea se enamore del héroe cristiano, Silves, y por su amor se converta al cristianismo. Sin embargo, la importancia que cobra el personaje de Pantasilea en la obra de Luján no es comparable a la de otras *virgo bellatrix* cuyas actuaciones son calcos del patrón que sigue la Calafia de Montalvo. Como señala Marín Pina:

Si Calafia o Pintiquinestra, que habían aspirado a conquistar el amor de Esplandián o de Amadís, tuvieron que conformarse con el de Talanque y Perión, Pantasilea alcanza el de don Silves y con él el protagonismo del libro duodécimo. Su espíritu varonil no se eclipsa tampoco tras el matrimonio y queda de manifiesto bien entrado el relato cuando en compañía de la princesa Fortuna hace frente a sus raptos y viste las ropas de caballero para afrontar el ataque de Agrian y Leopante. De un puesto secundario en los primeros libros y con una ascensión progresiva, la amazona se ha alzado en este libro duodécimo con el protagonismo de la obra, pasando a ser una auténtica heroína (Marín Pina, 1989: 88).

Asimismo, de la Pantasilea de Luján, Marín Pina destaca: “la amazona Pantasilea inventada por Pedro de Luján o la amazona Claridiana dibujada por Ortúñez de Calahorra [*El caballero del Febo*], son un claro ejemplo de la contaminación de las dos variantes del tópico de la *virgo bellatrix*, dos variantes asimilables en cuanto subvertidoras de lo que una sociedad misógina consideraba su feminidad” (1989: 94).

En el *Silves* de Luján, se nos presenta una amazona que no reniega de su linaje. El protagonista masculino de esta decimosegunda parte del *Amadís* es don Silves, hijo ilegítimo de Amadís de Grecia y Finistea, reina de Tebas. De nuevo el hilo argumental central de la primera parte es el desafío bélico que opone al rey de Ruxia con los príncipes griegos. El nuevo asedio sobre Constantinopla reúne junto a los ejércitos ruxianos (que superan en número a los defensores cristianos) al ejército de mujeres Amazonas, lideradas por Calpendra y su hija Pantasilea, reinas de la India. Sin embargo, pese a que las Amazonas llegan a Constantinopla en ayuda del rey Bultasar de Ruxia y los suyos, al comprender “la justa causa de los cristianos”, Pantasilea se negará a colaborar con ellos y pedirá ser investida caballero por Amadís de Gaula. Este reconocimiento por parte de la

14. Alastraxarea es hija de Amadís de Grecia y de Zahara. Esposa de Falanges de Astra y madre de Agesilao. Es una dama guerrera y, junto con la reina Calpendra y la hija de ésta, Pantasilea, forma el trío de mujeres combatientes de este duodécimo libro del *Amadís*, aunque es la única casada. Alastraxarea lucha en las guerras ruxianas y participa en algún torneo. Corre la misma suerte que las demás mujeres de la corte de Constantinopla cuando son raptadas por los hechiceros Zirfeno y Zirena y debe esperar a ser rescatada por don Silves de la Selva (Romero Tabares, 2004: 65).

15. Como subraya Marín Pina: “el mito se encuentra ya perfectamente adaptado a los esquemas propiamente cortesces y no resulta por ello extraño que la joven amazona reciba la orden de caballería de manos de Amadís” (1989: 88) y, ante él, jure “defender a todos aquellos que vuestra ayuda ovieren menester, especialmente a dueñas y doncellas” (fol. 1 r, cit. en Marín Pina, 1989: 88).

bella amazona de los valores cristianos junto a la vehemente muestra de sus cualidades caballerescas, provocarán que Silves se enamore de ella y además desee recibir la orden de caballería de sus propias manos:

A esta hora se levantaron todos los príncipes, y así mismo la reina Calpendra e la muy hermosa Pantasilea. Armadas de ricas e preciadas armas, se fueron a la imperial capilla donde un arzobispo dixo la missa muy solemne. Y acabada, la hermosa e preciada Pantasilea se llegó al doncel don Silves e preguntole: –Buen donzel, ¿queréis ser caballero? / –No deseo cosa más -dixo él. / –Pues en el nombre de los dioses –dixo ella.

E con aquello le dio un golpe en el hombro con la espada, e besándole en él por su onestidad, le echó el escudo al cuello. Tómandole los juramentos acostumbrados, le calçó la espuela y le dixo: –Ya sois cavallero. Tomad el espada de quien quiséredes. Plega a los dioses que sea para honra mía y acrecientamiento de la Casa de Grecia. / –Esso cre[e]d vos, mi señora, –dixo él–, que será para vuestro servicio. Comoquiera que sea ya así os suplico, señora, me recibáis por vuestro cavallero (1º, L) ¹⁶.

Desde este punto, Silves y Pantasilea lucharán juntos contra los ruxianos, siendo decisiva su intervención en el desenlace que conduce al triunfo en favor de los griegos. En la configuración del personaje de don Silves, las virtudes no son moldes rígidos que le impidan enamorarse (y más de una mujer guerrera) ni le conviertan en un modelo de pureza retirado del mundo (Romero Tabares, 1999: 287). Don Silves representa un ideal caballeresco más integrado, más humano y más humanista, según correspondería a un caballero soldado del imperio de Carlos V. Como apunta Romero Tabares:

Estamos muy lejos de los libros de Montalvo; en apenas cuarenta años, el ideal guerrero de la cruzada, el conflicto moral entre la caballería (entendida ésta como estamento al servicio de una causa) y el amor o los intereses personales, se han evaporado. Es curioso que el principio y el final de la saga más representativa de la literatura caballeresca española manifiesten idearios tan diferentes. Otra vez tenemos ante nosotros una expresión cultural de los cambios políticos y sociales acaecidos en el país (1999: 288).

Como señala la misma estudiosa, en la obra coexisten elementos maravillosos y míticos, junto a otros propiamente alegóricos: “Pedro de Luján no es un novelista como podría serlo Feliciano de Silva. Es un hombre de pensamiento que aprovecha el género caballeresco para presentar un modelo de caballero –y de dama– que pueden encuadrarse claramente en el paradigma humanista de corte erasmiano (que, por cierto, también se batía en retirada por esos años combatido por la intolerancia y la confusión)” (1999: 295).

Tras la victoria, el primer libro concluye con el rapto de las reinas y princesas, secuestro mágico llevado a cabo por los magos Zirfeno y Zirena, movimiento que provoca la dispersión de los caballeros en busca de las princesas que da pie a la segunda parte. Al final, será Silves quien consiga superar la Aventura –principal– de los Cinco Castillos y logre devolver la libertad a las mujeres raptadas. De vuelta, en Constantinopla, una nueva amenaza se cierne sobre la pareja protagonista, pues llegan a la corte el emperador de los tártaros Agrián y su hermano Leopante para vengar la muerte de su padre en una pasada guerra contra los griegos y participan en un torneo. Pero los hermanos se enamoran de “la hermosa y valiente” Pantasilea y de la infanta Fortuna, respectivamente, e intentarán conseguir su favor con el firme propósito de desposarlas. Ante la negativa

16. Citamos por la edición de Sales Dasí (2006).

de las mujeres, las raptan y se las llevan en una nave a sus tierras. Esta vez, sin magia que ayude a sus raptos, Pantasilea no espera que el rescate venga por terceros, sino que defiende su honra y demuestra su heroicidad matando a Agrián y Leopante, y rescatando también a la princesa Fortuna. En este episodio se pone de manifiesto de nuevo el carácter osado y valeroso de la amazona. Frente a esta mujer resolutiva y artífice de su propia salvación, la imagen de la mujer pasiva –que al verse secuestrada “cayó en el suelo amortecida” –, encarnada en la infanta Fortuna, no hace sino acrecentar la valía de la atrevida e intrépida Pantasilea, contagiando, como veremos, ese valor a la infanta. Así:

Metidas fueron, como os avemos contado, en la cámara de la nao la fuerte y hermosa princesa Pantasilea y la infanta Fortuna, no tardó mucho que el emperador Agrián y su hermano Leopante entrasen dentro donde ellas estaban, que aún ellas no sabían quien ellos eran. Qué os diré de la hermosa infanta Fortuna, sino que, viéndose en poder de aquel traidor, cayó en el suelo amortecida.

–¡Ay, traidores!, –deía la fuerte princesa Pantasilea–, ¡y cómo con tal traición procurastes acabar lo que por vuestras bondades no érades merecedores! Mas yo espero en Dios que todos moriréis a mis manos de muy cruel muerte, que si yo armas tuviese no os temería; pero creed que ya que la fortuna tan favorable os fuese, yo sacrificaría la vida d’esta hermosa infanta con mis propias manos y después la mía para limpieza de nuestras famas y honestidades.

–No seréis tan cruel, –dixo el emperador Agrián–, que con los muchos servicios que os entiendo hazer a vos, hermosa princesa, y a esta gen<l>til infanta mi hermano y yo, que olvidaréis los griegos príncipes.

–¡Ay, malvados!, –dixo la hermosa princesa–, ¡y cómo no es mucho que a los hombres haga traición quien a Dios del cielo que lo crió la hizo!

–Infanta, no seáis tan mesurada, –dixo Leopante–, si no haréisme a mí que con vos lo sea en tomar por fuerça lo que de grado creía que nos diérades.

–Ni esse grado ni essa fuerça jamás lo auréis de nosotras.

–Esperad, pues –dixo Leopante–, y veréis cuánto más os valiera hazerlo de grado lo que agora de fuerça haréis.

Y con esto arremetió con ella y Agrián con Fortuna, que, aunque la cámara no era muy grande, lo podían muy bien hazer. Pero la fuerte y valerosa infanta no rehusó, antes se abraçó tan fuertemente con él que su[s] fuerças no le valieron que no dicesse con él en el suelo de la cámara armado como estava. Y asiéndole de un estoque que detrás traía, le cortó en un punto la cabeça (...).

[Agrián] Y porque la cámara era algo estrecha no curó del espada, sino metiendo mano a un estoque que detrás tenía fue por herir a Pantasilea; pero ella, que en aviso estava, con el otro que en la mano tenía reparó el golpe, y asiéndole del brazo cerró tan presto con él que no tuvo lugar de otra vez herirla; y como tenía la cabeça desarmada, dióle tal golpe que toda se la hendió y el emperador cayó en el suelo muerto.

–¡Ay, mi buena señora y amiga! –dixo la infanta Fortuna–, ¡y cómo todas somos muertas si los del armada veen estos traidores muertos!

–Dexaos d’esso –dixo Pantasilea–, y entendamos en lo que a nuestra salvación conviene. Desarmemos a estos traidores y armadme de su sus armas.

Y Pantasilea se visitó las de Leopante, que muy fuertes eran, y, ciñéndose el espada del emperador Agrián por ser mejor, salió de la cámara haziendo a la infanta Fortuna que cerrase la cámara muy fuertemente por de dentro, por que no le fuesse hecho algún desaguisado. Y subiendo sobre la cubierta, al primer cavallero que halló de un golpe cortó la cabeça y, desenlazándole el yelmo de la cabeça, en un punto lo tomó y se lo enlazó en la suya, y metiéndose entre todos los otros hombres, los cuales desque ovieron visto el cavallero muerto todos con armas indignados contra ella venían. Pero ella, comoquiera que tuviesse desseo de vengarse d’ellos, no rehusó la batalla, mas con la mucha fortaleza que mandava en su poderoso braço de solo tres golpes que dio derrocó tres muertos; y boviéndose contra los otros poniéndose en ofensa, dándoles tales y tan fuertes golpes de suerte que no avía ninguno que allegar osasse a ella (2º, LXII-LXIII).

Aun manteniendo la posesión de sus armas y el ejercicio virtuoso de la más alta caballería, la cristianización del mito amazónico aparece también encarnada en esta nueva Pantasilea y se manifiesta en este fragmento a través de la amenaza de Pantasilea, quien no duda en sacrificar su propia vida y matar a la princesa, ante la posibilidad de ser violadas ambas por sus secuestradores. Esta amenaza es, por tanto, una proyección de la integridad y virtud de la mujer cristiana que se sabe poseedora –según la doctrina patristica– no sólo de su virtud propia, sino de la de toda su familia, siendo ella –incluso antes que el propio agresor– la culpable de una eventual deshonra. El honor es un bien tan preciado como la vida misma, como ilustraría el ejemplo exagerado, pero aleccionador, de Lucrecia y Tarquino.

La princesa Pantasilea consigue vencer ella sola a todos los soldados que osan enfrentarla. Y en el fragor de la batalla, con un rival tan desproporcionado en número, pues se enfrenta a toda la armada de la nave ella sola, el príncipe Lucendus aparece en otra nave y describe así el valor de Pantasilea, admirado de la cantidad de cadáveres que la rodean:

Maravillándose mucho de lo que hazía y de los golpes tan terribles que dava, dize Galersis que dixo: “¡O, alto y soberano Dios, y cómo quisiste mostrar tan grandes maravillas en criar tan excelente y soberana princesa como ésta! ¿Qué cavallero puede esperar ganar fama alguna siendo esta estremada donzella en el mundo segunda Alastraxarea?”. Y diciendo esto, metió mano a su espada y comiença a herir en los enemigos por las espaldas” (2º, LXIII).

Lucendo y Pantasilea consiguen vencer a todos sus rivales, pero la nave comienza a arder. En ese momento aparecerá don Silves, en su mágico galeón de la Sierpe, y los reconoce. Y gracias al encantamiento de la nave, Pantasilea, Fortuna y Lucendus son introducidos en ella y rescatados del incendio¹⁷. Tras el reencuentro con sus amados, Pantasilea y Fortuna corresponden a los re-

17. Como señala Sales Dasí, el famoso galeón de la sierpe de don Silves es una embarcación maravillosa que navega sin nadie que la guíe. Por sus características externas recuerda a la nave de la gran serpiente de las *Sergas de Esplandián*, aunque cabe resaltar que en la parte posterior tiene una esfera del universo donde vienen representados los planetas, rasgo que Luján pudo extraer de uno de los elementos del Castillo del Universo edificado por Zirfea en el *Amadis de Grecia* (2006: 335).

querimientos amorosos de Silves y Lucendus, respectivamente. Las aventuras seguirían en un pretendido libro decimotercero.

La amazona Pantasilea adquiere una personalidad propia desde su primera aparición mediante su determinación y su destreza con las armas. En el torneo celebrado en Constantinopla, en el que pelea junto a Silves contra Agrián y Leopante, ambos llevan unas armas marcadas con una “F”, como distintivo alusivo a la virtud de la fortaleza. De modo que la bella Pantasilea comparte con el caballero una virtud, esa extremada fortaleza que, como señala Romero Tabares, es el símbolo de la nueva imagen femenina propugnada por el humanismo cristiano de corte erasmista. Pantasilea se distancia de las convenciones que dicta para las mujeres el amor cortés, se distancia de las figuras prototípicas de las damas de los caballeros andantes, como Oriana o Leonorina, pues es una mujer activa y honesta que se considera compañera de su amado y junto a él ocupa un lugar central en el relato (Sales Dasí, 2006: 313). No se puede obviar cómo durante la batalla final entre griegos y ruxianos tiene una importancia decisiva la intervención de las Amazonas, aliadas con los cristianos. En esta batalla Silves y Pantasilea combaten juntos contra sus enemigos, ambos están enamorados y los dos destacan por su comportamiento heroico en una de sus primeras empresas caballerescas:

Y de allí se metieron por la batalla adelante, que no sienten lengua ni escritura que contallo pudiese, especialmente del novel don Silves, que tres jayanes avía muerto y total destrucción de sus enemigos era doquiera que iba. Pues la hermosa Pantasilea no ay qué pensar, sino que aviendo muerto un gigante, se metió entre sus enemigos haciendo maravillas. (...) Tanto que muy cansados de matar, como nuevos en el trabajo e muy niños don Silves y Pantasilea fuesen, se salieron de la batalla. E vieron que sus cuarenta mil mugeres avían muerto todos los elefantes y a los que en ellos venían sin aver rescebido mucho daño por estar tan bien armadas. Y recogióndolas todas, tomando otros escudos, ella y don Silves dieron por un lado de la batalla tan bravamente en los enemigos que con la fuerza de las saetas muchos caían muertos. (1º, LIII)

El proceso de asimilación que ha experimentado el personaje de la amazona desde su primera aparición en las *Sergas de Esplandián* se materializa en la figura de Pantasilea. La guerrera amazona no renuncia a las armas, pero sí ha perdido parte del carácter exótico que define a su estirpe, pues el mito las caracterizaba como bravas guerreras andrófobas y organizadas en una sociedad gineocrática (reino de mujeres al que Pantasilea ha renunciado por amor a don Silves y a la causa cristiana que él defiende). Además, se sigue acentuando su feminidad al destacar su belleza y su predisposición amorosa, eliminando del estereotipo costumbres ajenas a lo cotidiano, como el matrimonio de visita, la cauterización del seno derecho para manejar el arco con mayor facilidad o la selección de sus descendientes en virtud del sexo. No obstante, el enamoramiento y la fascinación de los protagonistas, Silves y Pantasilea, son recíprocos. Y Pantasilea, a diferencia de Calafia, no tiene que conformarse con un matrimonio concertado con un caballero de segunda fila. La relevancia narrativa de Pantasilea, desde su entrada participativa en la historia, es clara: es ella quien inviste caballero a Silves, a pesar de que la tradición marca que estos personajes serán investidos como caballeros por algún miembro de la familia, y a pesar de que en el rito de iniciación o de la ordenación estaba excluido, por regla general, el contacto entre los sexos; y es ella quien elige al protagonista para convertirse en su pareja.

Esta entrada en la cotidianidad del personaje amazónico comporta también otras concesiones, otras transformaciones. Así, Pantasilea habrá de aceptar y sellar con un pacto secreto su entrega sexual al caballero, del cual nacerá un niño, Astrapolo que, siguiendo el esquema mítico de los

héroes elegidos, será abandonado recién nacido, expuesto en este caso de forma involuntaria (es arrojado al mar por una *vendetta* personal de la dueña Dragosina).

Tanto en las *Sergas* como en el *Silves* las aventuras se suceden con un sentido ético interno. Asistimos a un despliegue de cualidades bélicas, cortesanas y cristianas de unos protagonistas que se erigen como modelos virtuosos –modelos en los que también participan en este caso las Amazonas–, pues si los caballeros luchan contra las fuerzas antagónicas de los órdenes sociales, sus acciones van dirigidas a la sociedad en la que cumplen las funciones que les están asignadas desde el plano teórico (Cacho Blecua, 1991: 154). Queda patente también el papel crucial del amor, que se convierte en uno de los ejes principales de la novela. Si ya desde las novelas de Chrétien de Troyes la conexión entre el amor y las aventuras se había perfilado como uno de las esencias del mundo artúrico, parece obvio que la figura femenina necesariamente hubiese de cobrar un papel fundamental. Pero si en el *Amadís* la obtención pública de la amada se convierte en elemento estructurador, en el *Silves* la pareja no ha de esperar al casamiento público para compartir vida y aventuras, y se conservan las virtudes del mundo cortés, entendidas como una mayor dosis de idealismo, clandestinidad y riesgo.

La amazona Pantasilea no puede representar, en este mundo cambiante –de magia y misterio, amor y odio, heroísmos y vilezas– que supone el universo de los libros de caballerías, un arco de valores de la realidad más tangible respecto a la posición de la mujer, pero sí que contribuye a configurar las aspiraciones de ésta, al ir rompiendo el paradigma de sumisión merced al cual la realidad social posterga a las mujeres. El análisis de la condición femenina es para Luján centro y motivo de sus obras, pues este libro de caballerías dista cuatro años de la posterior publicación de su tratado, los *Coloquios matrimoniales* (1550), dedicado, como hemos visto, a la educación de la mujer. Como señala Romero Tabares, a propósito de los *Coloquios*, “la mentalidad que subyace a este libro es marcadamente profeminista, aliada del humanismo cristiano erasmista, de modo que nos es lícito afirmar que dicha mentalidad puede aparecer (...) en una obra que se encuentra a cuatro años de distancia de ella, a pesar de tratarse de una novela de caballerías” (1998: 113). Por tanto, en *Don Silves de la Selva*, la posición que adopta Luján ante el tema femenino será de corte humanista:

Pues esta corriente [humanista] dejaba de considerar a la mujer como ideal platónico de belleza, reina del corazón del hombre y empezaba a respetarla en la estricta medida de su virtud, entendiendo este término en su sentido latino; por tanto, el modelo caballeresco idealista se rompe en aras de un mayor acercamiento a las posibilidades reales de la mujer (Romero Tabares, 1998: 114).

La condición de la mujer en los Siglos de Oro no deja de preocupar a los tratadistas, propiciando una gran variedad de reflexiones masculinas sobre su conducta, valor, virtud, proponiendo más que mujeres posibles, modelos conductuales que las mujeres debían seguir para alcanzar la perfección, su redención. Ante esta perspectiva, la iniciativa de Luján es más que loable, teniendo en cuenta que el debate de la llamada “Querrela de las mujeres” y los textos y modelos pro y anti-femeninos siguen en auge, reivindicando sus particulares recetas para la constitución de la dignidad de la mujer. Luján seguiría la práctica de la literatura caballeresca, sin renegar de su ideología erasmiana, al cristianizar la primera. Así, un género de nacimiento y características esencialmente medievales –las que fundamentan la caballería feudal– se adapta a los tiempos modernos, dando lugar a obras cuya mentalidad y objetivos se identifiquen con el pensamiento renacentista. Y a este

compromiso espiritual del hombre renacentista, Luján añade otra singularidad: crea una heroína, Pantasilea, que compite en protagonismo con el caballero de la historia, don Silves.

Sin embargo, lejos queda ya la encarnación de las fuerzas de la naturaleza salvaje, indómita e incivilizada, descendiente de las Talestris, Hipólitas, Camilas, de las más temidas amazonas representadas en las amazonomaquias. Se va dejando paso al predominio del perfil afectivo de la reina amazona. El autor neutraliza también la fuerza andrógina amenazante del personaje mitológico, al juntarlo con vínculos matrimoniales con el compañero varón y hacerla madre de un niño, Astrapolo, cuyas aventuras ya no nos llegan. En última instancia, se evidencia que, como alteridad exótica, fascinante y peligrosa, la única amazona buena es una amazona convertida: la mujer enamorada que pone las armas al servicio del varón o las abandona para entrar en el universo convencional, en el mundo cortesano; o aquella que pelea al lado del hombre, aislada de su ejército propio compuesto solo por mujeres.

El análisis de estas figuras amazónicas, inmersas en el mundo de la caballería, muestra cómo el mito clásico de las heroínas reunidas en matriarcado ha de reinventarse, adaptarse al nuevo entorno sociocultural. Ello exige una serie de modificaciones en el contexto general del mito y obliga a rastrear las contradicciones de género y clase, a interrogarse sobre las identificaciones de mujer combativa y atractiva que concibe sus propias empresas. Las amazonas quedan así alejadas del espacio del salvaje, al ser introducidas en la sociedad civilizada por medio de la reunión con el hombre, mediante la aparente complementariedad que proporciona la pareja¹⁸. De modo que el desafío normativo llevado a cabo por estos personajes amazónicos amadisianos se dirime entre la cosificación de la mujer, su aislamiento como realidad exótica o excéntrica, como figura subversiva, o su inclusión en el orden social dentro de la ficción reformista, cristianizada y erasmista, que plantea un autor versátil como hemos visto que demuestra ser Pedro de Luján.



Las Crónicas de Núremberg (o Liber chronicarum), 1493.

18. Beteta señala que en el *Silves de la Selva* Pantasilea se convierte en la coprotagonista de la narración y logra el amor del caballero protagonista absoluto, don Silves, pero para ello ha de pagar un alto precio, pues renuncia al reino gineocrático y a su propio ejército que deja en manos de su madre Calpendra para seguir la andadura caballeresca al lado de don Silves: “la amazona consigue, después de siglos de ocupar un lugar secundario en la ficción medieval, ocupar un lugar propio en la imaginaria literaria, pero el precio a pagar fue elevado: renunciar a su identidad mítica y someterse a la autoridad patriarcal” (2011: 199).

BIBLIOGRAFÍA

- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España*, México, FCE, 1966.
- BERGER, Peter L., *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1981.
- BETETA MARTÍN, Yolanda, "De la amazona a la *virgo bellatrix*. El proceso de cristianización de la mujer salvaje", en Jesús Ángel Solórzano Telechea, Beatriz Arízaga Bolumburu, Amélia Aguiar Andrade, eds., *Ser mujer en la ciudad medieval europea*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2013, pp. 475-490.
- _____, *La Querrela de las Mujeres. IX. Súcubos, hechiceras y monstruos femeninos: estrategias de desautorización femenina en la ficción bajomedieval*, Madrid, Al-Mudayna, 2011.
- BULLOUGH, Vern L., Brenda SHELTON y Sara SLAVIN, *The Subordinate Sex: A History of Attitudes Toward Women*, Athens, GA y Londres, University of Georgia Press, 1988.
- CACHO BLECUA, J.M., ed., Garci Rodríguez de Montalvo, *Amadís de Gaula*, Madrid, Cátedra, 1987-1988, 2 vols.
- CERVANTES, Miguel de, *El Ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, ed. Luis Andrés Murillo, Madrid, Castalia, 2010.
- _____, *Entremeses*, ed. Francisco Ynduráin, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.
- CHEVALIER, Maxime, *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Turner, 1976.
- DE MAIO, Romeo, *Mujer y Renacimiento*, Madrid, Mondadori, 1988.
- GAGLIARDI, Donatella, *Urdiendo Ficciones. Beatriz Bernal, autora de caballerías en la España del XVI*, 'Estudios Feministas', 14, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010.
- HELLER, Agnes, *Historia y vida cotidiana*, Barcelona, Grijalbo, 1971.
- LACARRA SANZ, Eukene, "Parámetros en la representación de la sexualidad femenina en la literatura medieval", en Rina Walthaus, ed., *La mujer en la literatura hispánica de la Edad Media y el Siglo de Oro*, 'Colección Foro Hispánico', 5, Amsterdam, Rodopi, 1993, pp. 23-44.
- LEMAIRE, Ria, "Hombres y mujeres en el umbral de los tiempos modernos", en Rina Walthaus, ed., *La mujer en la literatura hispánica de la Edad Media y el Siglo de Oro*, 'Colección Foro Hispánico', 5, Amsterdam, Rodopi, 1993, pp. 57-69.
- LEÓN, Fray Luis de, *La perfecta casada*, Madrid, Cátedra, 1992.
- LUJÁN, Pedro de, *Coloquios matrimoniales del Licenciado Pedro de Luján*, ed. Asunción Rallo Gruss, 'Anejo XLVIII', Madrid, BRAE, 1990.
- LUCÍA MEGÍAS, José Manuel, *Libros de caballerías castellanos en las bibliotecas públicas de París: catálogo descriptivo*, Alcalá de Henares, Univ. de Alcalá, 1999.
- _____, *Antología de libros de caballerías castellanos*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2001.
- MARÍN PINA, M.^a Carmen, "Aproximación al tema de la *virgo bellatrix* en los libros de caballerías españoles", *Criticón*, 45, 1989, pp. 81-94.
- _____, "La mujer y los libros de caballerías: Notas para el estudio de la recepción del género caballeresco entre el público femenino", *Revista de literatura medieval*, 3, 1991, pp. 129-148.
- _____, ed., *Platir*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1997 [1533].
- _____, "La aventura de leer y las mujeres del Quijote", *Boletín de la Real Academia Española*, 85, 2005, pp. 417-441.
- _____, "Los motivos del suplicio en el *Cristalián de España* de Beatriz Bernal", *Revista de Poética Medieval*, 26, 2012, pp. 217-236.
- MEXÍA, Pedro, *Silva de varia lección*, ed. Isaías Lerner, Madrid, Castalia, 2003.
- _____, *Silva de varia lección*, ed. Antonio Castro, Madrid, Cátedra, 1990.
- NARRO, Ángel, ed., *Elementos sobrenaturales en las literaturas clásicas y su recepción*, Vigo, Academia del Hispanismo, 2014.
- _____, *Tradició clàssica, pensament cristià i educació de la dona a Vives. Les fonts del "De institutione feminae christianae" (1523)*, Berlín, Editorial Académica Española, 2015.

- PASTOR, Reyna, et al., eds., *Textos para la historia de las mujeres en España*, Madrid, Cátedra, 1994.
- PEDRAZA MARTÍNEZ, Pilar, *Espectra. Descenso a las criptas de la literatura y el cine*, Colección 'Intempestivas', Madrid, Valdemar, 2004.
- PORRO HERRERA, María Josefa, *Mujer sujeto / mujer objeto en la literatura española del Siglo de Oro*, Málaga, Universidad de Málaga, 1995.
- RICO, Francisco, ed., Lope de Vega, *Novelas a Marcia Leonarda*, Madrid, Alianza, 1968.
- ROMERO TABARES, M^a Isabel, *La mujer casada y la Amazona. Un modelo femenino renacentista en la obra de Pedro de Luján*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998.
- _____, "Don Silves de la Selva. Las últimas imágenes del mundo amadisiano", en Santiago Fortuño Llorens, Tomàs Martínez Romero, eds, *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval, Castellò de la Plana, 22-26 de setembre de 1997*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999, pp. 287-299.
- SALES DASÍ, Emilio J., *Guía de lectura de "Sergas de Espladián"*, de Garci Rodríguez Montalvo, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1999.
- _____, *La aventura caballeresca: epopeya y maravillas*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2004.
- _____, "Nuevos aspectos de la imitación en el Silves de la selva, de Pedro de Luján", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 55, 2007, pp. 375-395.
- _____ y LUCÍA MEGÍAS, José Manuel, "La otra realidad social en los libros de caballerías castellanos. 2: Damas y doncellas lascivas", en R. Alemany, J. Ll. Martos y J. M. Manzanero, eds., *Actas del X Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Alacant, 16 al 20 de septiembre de 2003)*, Alicante, Universitat d'Alacant, 2005, pp. 1007-1022.
- SERRANO Y SANZ, Manuel, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1903, vol. II, pp. 125-156.
- SOLANA SEGURA, Carmen, "Las heroínas de las *Novelas amorosas y ejemplares* de María de Zayas frente al modelo femenino humanista", *Lemir*, 14, 2010, pp. 27-33.
- TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, ed. Otger Steggnink, Madrid, Castalia, 1986.
- TYRRELL, William Blake, *Las Amazonas: un estudio de los mitos atenienses*, México, FCE, 1989.
- VIGIL, Mariló, "La vida cotidiana de las mujeres en el Barroco", en *Actas de las I Jornadas de Investigación Interdisciplinarias. Nuevas perspectivas sobre la mujer*, Madrid, Universidad Autónoma, 1982, vol. II, pp. 151-165.
- _____, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1994.
- WALTHAUS, Rina, "Gender, Revalorización y Marginalización: la Defensa de la Mujer en el Siglo XV", en *Actas del IV Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (1991)*, Lisboa, Cosmos, 1993 [a], vol. IV, pp. 269-274.
- _____ (ed.), *La mujer en la literatura hispánica de la Edad Media y el Siglo de Oro*, Amsterdam, Rodopi, 1993 [b].
- YLLERA, Alicia, "Introducción" a María de Zayas, *Desengaños amorosos*, Madrid, Cátedra, 1983.
- ZAYAS, María de, *Estragos que causa el vicio*, ed. A. González de Amezúa, en *Novelas amorosas y ejemplares*, Madrid, Real Academia Española, 1950.

