

La *Historia de la doncella Teodor* y las (con)tensiones del discurso obsceno

Monserrat Bores Martínez
The Pennsylvania State University

La investigación y estudio de los posibles orígenes de los textos medievales en lengua castellana, así como su proceso de transmisión, han sido uno de los principales objetivos de la labor filológica de los hispanistas. El caso particular de la *Historia de la doncella Teodor* no ha sido la excepción. Por el contrario, se puede decir que éste es uno de los textos medievales que continúa generando gran discusión. El origen de la historia de Teodor o Tawadud, una joven esclava que vence, con su gran sabiduría, a un conjunto de sabios durante el examen minucioso de sus conocimientos ante la corte del rey, sigue siendo tema de debate. Sólo basta echar un vistazo al estudio de Margaret R. Parker, publicado en 1997, o al de Francisco Rodríguez Adrados, publicado cuatro años después, para atestiguar la continua y amplia discusión sobre los posibles orígenes de la literatura sapiencial castellana medieval.

De acuerdo con Margaret R. Parker, la *Historia de la doncella Teodor* fue incluida en algunas versiones del texto árabe *Alf Layla wa Layla* entre los siglos IX y XI (1). Posteriormente, y una vez reelaborado su contenido al reemplazar los elementos islámicos por preceptos cristianos, la historia de esta joven esclava se convirtió en parte del corpus de la literatura en castellano.¹ De igual manera, se cree que esta historia circuló de manera independiente en España antes de la publicación de la colección de cuentos *Las mil y una noches*.

A pesar de las indagaciones de Parker, el origen árabe de esta historia fue debatido por Rodríguez Adrados en el año 2001. Desde su punto de vista, la historia de la doncella Teodor contiene modelos que apuntan más hacia un posible influjo griego que a un supuesto origen oriental. Precisamente el hecho de que la literatura griega haya llegado a España a través de dos vías fundamentales, la de los árabes y la latina europea, condujo a que varios estudiosos afirmaran que los modelos árabes eran más patentes que los griegos. Una vez explicada su tesis, Rodríguez Adrados recuerda, acertadamente, que en el corpus textual de la literatura sapiencial castellana “conviven amigablemente obras de todas estas tradiciones” (20). Así pues, al ser un texto que amalgama varios modelos y varias tradiciones literarias, la *Historia de la doncella Teodor* multiplica su complejidad y presenta grandes retos para su interpretación.²

¹ La clasificación literaria de la *Historia de la doncella Teodor* ha variado mucho. Algunas veces se la considera parte de la literatura sapiencial, pero, como apunta Parker, este texto también ha sido clasificado como una novela caballeresca sentimental. Según Pascual de Gayangos y Arce, la *Historia de la doncella Teodor* pertenece a este último género literario, pues está diseñada para entretener a ciertas mujeres que estaban cansadas de las exageraciones incluidas en ciertas historias y quienes deseaban libros que estuvieran en armonía con sus sentimientos (lvi).

² De acuerdo con Pino Valero Cuadra, la larguísima tradición de la historia de Teodor en España “va desde el ámbito oriental al cristiano, desde la literatura árabe a la castellana. Dicha tradición se compone

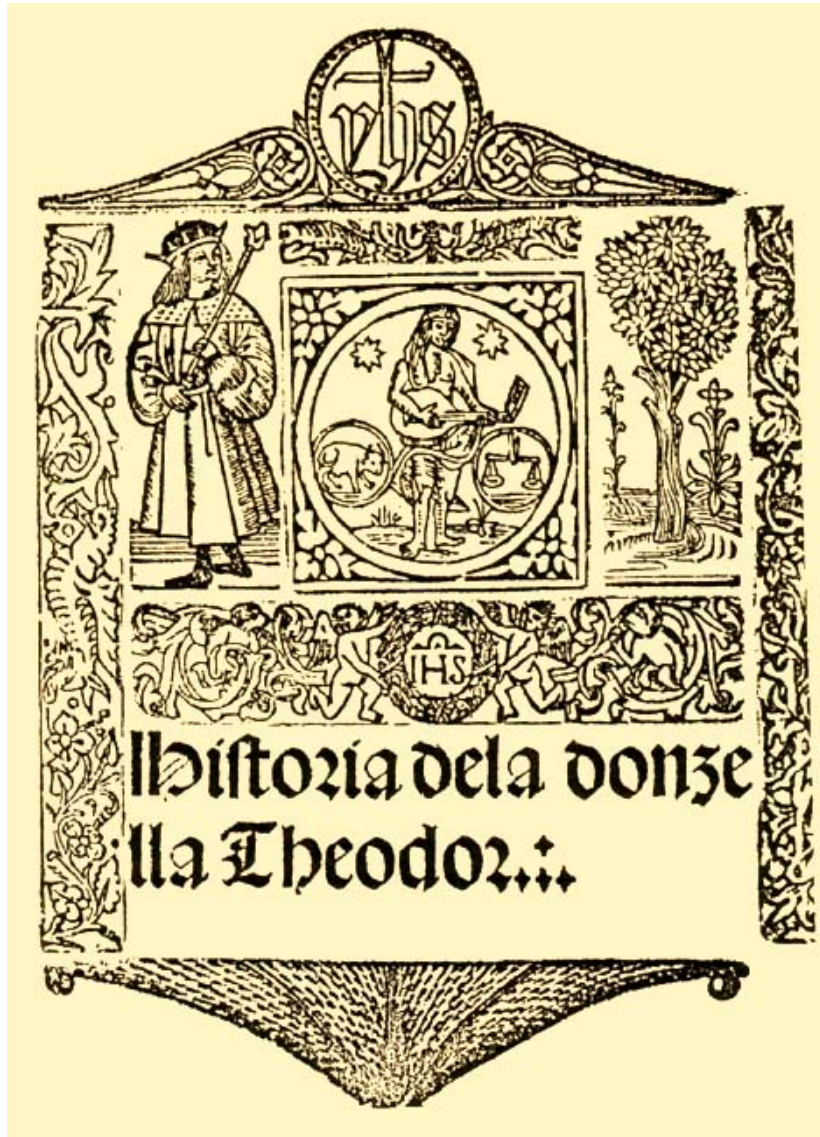
De igual manera, el proceso de traslación y edición de esta historia no ha sido menos complejo. Los diversos manuscritos que incluyen la historia de Teodor demuestran cómo se han eliminado o dejado de lado ciertos contenidos, especialmente aquellos que hacen referencia a las maniobras empleadas por el hombre para provocar el placer sexual en la mujer. Por ejemplo, únicamente en el manuscrito *G* se encuentra, como parte del “Título cuarto, de la disputa del segundo sabio,³ “el episodio donde la doncella Teodor, ahora una joven cristiana, es confrontada por un sabio de la corte del rey Miramolín Almançor sobre los condicionamientos y técnicas del amor. Concretamente, el sabio le cuestiona “quál es el mejor dormir con la mujer, a menudo o quando está a su sazón” ante lo cual la doncella “abaxó su cabeça y puso sus ojos con muy gran vergüenza abaxo fasta la tierra” (Baranda & Infantes 69).⁴ Como era de esperar, el silencio de la doncella hace creer al segundo sabio que él es el vencedor de esta contienda del saber. Sin embargo, la doncella se repone de ese momento bochornoso y, humildemente, pide al rey que considere tanto su estado virginal como su corta edad como una posible excusa para no responder al requisito del sabio. A pesar de reconocer la incomodidad de la joven ante esta pregunta, el Rey le pide que

de tres versiones árabes conocidas, y treinta y una castellanas, cinco manuscritas y veintiséis impresas, que ven la luz entre los siglos XIV al XX, sin olvidar la comedia de Lope de Vega” (14).

³ Como se acaba de mencionar, la historia de la doncella Teodor hunde sus raíces en una historia oriental del siglo IX y fue introducida en la península en la segunda mitad del siglo XIII, momento histórico asociado con el auge del proyecto cultural de Alfonso X. Su transmisión textual es compleja. Se conservan dos manuscritos en árabe: el de la Real Academia de la Historia (ms. Gayangos 71) y el códice de la Escuela de Estudios Árabes de Granada. Existen, igualmente, cinco manuscritos en castellano que se pueden agrupar en dos familias. La primera de ellas está conformada por *h* (Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, ms. h-III-6, fols. 119v.-24v.), *g* (Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 17853, fol. 112r.-17r.), *p* (Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 17822, fols. 91v.-96v.) y *m* (Biblioteca de la Universidad de Salamanca, ms. 1866). La segunda está constituida por *a* (Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 9055, fols. 69r.-74r). Todos estos manuscritos datan del siglo XV. El surgimiento de la imprenta en la península ibérica permitió que esta historia se convirtiera en uno de los textos más difundidos durante la temprana modernidad. Según explican Baranda & Infantes, la primera versión para la imprenta fue probablemente elaborada con este fin ya que, a pesar de que los textos impresos derivan de alguna versión manuscrita, ésta no se registra en ninguno de los códices hoy conocidos (1995, 14). De esta primera versión impresa existen dos ediciones distintas, derivadas de un mismo original impreso pero que no nos ha llegado. Así, contamos con *B* (Barcelona, Biblioteca de Catalunya, Inc. 7) que Walter Mettmann suponía de “Toledo, Pedro Hagenbach, um 1498” y hoy se sabe que es *ca.* 1500-03. Por otro lado está la edición sevillana denominada *G*, impresa por Juan Valera de Salamanca, *ca.* 1516-20 (Madrid, Biblioteca de Don Bartolomé March, A/7/5/23). Al poco tiempo, la historia sobre la doncella Teodor sufre varias modificaciones atestiguadas en la edición sevillana denominada por Mettmann como *P* y que fue impresa por Jacobo Cromberger, *ca.* 1526-28 (The British Library, C.63.b.15). La tercera versión se inicia con *M*, impresa en Zaragoza, en casa de Pedro Hardoyn, 1540 (Biblioteca Nacional de Madrid, R/10688). La versión que se utiliza en este trabajo es el impreso denominado *G*, no manejado por Mettmann pero incluido en Baranda & Infantes para complementar su edición a partir de *P*. Para una descripción detallada de las variantes y los impresos de esta historia, véanse, por una parte, el trabajo de Mettmann y, por otra, Nieves Baranda & Víctor Infantes 1993-94.

⁴ En este trabajo se citará la obra a partir de la edición de Nieves Baranda & Víctor Infantes. Ver también para este mismo pasaje la reproducción paleográfica en Isidro J. Rivera & Donna M. Rodgers.

responda sin ninguna vergüenza. Y es esta autorización para que una mujer joven discuta temas tan ‘vergonzosos’ en el espacio de la corte, el punto de partida de esta investigación.



Sevilla: Juan Valera de Salamanca, ca. 1516-1520

Por un lado, este ensayo pretende determinar si los condicionamientos y técnicas del amor que la doncella Teodor describe, en detalle, se relacionan de alguna manera con el pensamiento medieval cristiano y su discurso sobre el amor entre un hombre y

una mujer, o si, por el contrario, son resultado directo de la visión médica de la sexualidad aprendida por Teodor. Al respecto, los pronunciamientos de san Agustín sobre el tema de la obscenidad, entendida como el castigo divino ante la incapacidad de Adán y Eva para controlar sus órganos sexuales y sus acciones, serán esenciales en este trabajo, ya que servirán de guía para leer e interpretar la vergüenza que experimenta Teodor ante las preguntas del segundo sabio.⁵

De igual manera, se analizará si la obscenidad en el discurso de la *Historia de la doncella Teodor* surge a partir de la recepción del observador.⁶ Esto es, se explorará si

⁵ Importa aquí resaltar la teoría del lenguaje que san Agustín desarrolla a lo largo de su obra. Concretamente, en *De doctrina christiana*, el obispo de Hipona explica cómo el signo es una realidad material que evoca en el entendimiento del hombre una realidad ajena. Pero, sobre todo, el signo está constituido por una unión intrínseca entre el sonido y la significación: “Quoniam de rebus cum scriberem, praemisi commonens ne quis in eis attenderet nisi quod sunt, non etiam si quid aliud praeter se significant; vicissim de signis disserens hoc dico, ne quis in eis attendat quod sunt, sed potius quod signa sunt, id est, quod significant. Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire; sicut vestigio viso, transisse animal cuius vestigium est, cogitamus; et fumo viso, ignem subesse cognoscimus; et voce animantis audita, affectionem animi eius advertimus, et tuba sonante milites vel progredi se vel regredi, et si quid aliud pugna postulat, oportere noverunt” (*De doctrina christiana* 2, 1). En el signo reside una fuerza que contiene incluso la reacción de la audiencia ante el mismo. En este sentido, en sus *Confesiones*, san Agustín hace un reclamo sobre el abuso del lenguaje, concretamente sobre el empleo de la obscenidad: “...‘hinc verba discuntur, hinc acquiritur eloquentia rebus persuadendis sententiisque explicandis maxime necessaria.’ ita vero non cognosceremus verba haec, imbrem aureum et gremium et fucum et templa caeli et alia verba, quae in eo loco scripta sunt, nisi Terentius induceret nequam adulescentem proponentem sibi Iovem ad exemplum stupri, dum spectat tabulam quandam pictam in pariete, ubi inerat pictura haec, Iovem quo pacto Danaae misisse aiunt in gremium quondam imbrem aureum, fucum factum mulieri? et vide, quemadmodum se concitat ad libidinem quasi caelesti magisterio: ‘at quem deum! Inquit qui templa caeli / summo sonitu concutit. / ego homuncio id non facerem? ego vero / illud feci ac libens.’ Non omnino, non omnino per hanc turpitudinem verba ista commodius discuntur, sed per haec verba turpitudine ista confidentius perpetratur. non acuso verba quasi vasa lecta arque pretiosa, sed vinum erroris, quod in eis nobis propinabatur ab ebris doctoribus, et nisi biberemus, caedebamur nec appellare ad aliquem iudicem sobrium licebat. et tamen ego, deus meus, in cuius conspectu iam secura est recordatio mea, libenter haec didici et eis delectabar miser et ob hoc bonae spei puer appellabar” (*Confessionum* 1, 16).

⁶ Para delinear lo que se entiende por “obsceno” y “obscenidad,” en este trabajo recurro también a las siguientes fuentes bibliográficas de la época. Según el *Dictionarium hispano-latinum* de Antonio de Nebrija publicado en 1495 en la Edad Media se entendía: “Obscenus a. um. por cosa fea,” y “Obscenitas. atis. por la fealdad” (fol. 105r). Sin embargo en el *Universal Vocabulario en latín y romance* publicado cinco años antes, en 1490, Alfonso de Palencia ofrece una definición más matizada de este vocablo: “Obscenus obscena obscenum. per compositione<m> ab obs & scenum. immundum. turpe. & a turpicantu.” “Obscenitas obscenitatis. femini[ni] generis tertie declinationis est turpitudine i<m>mundicia & obscene aduerbiallyter idest turpiter canentes.” Y, “Obscenes. corui aues quonia<m> male canunt. Obsce-num idest i<m>undu<m>. Virgilius enei<dos> quarto: Obscenas pelagi ferro fedare volucres. Obscenum idest vitabile. Virgilius enei<dos> tertio: Obscena<m>q<ue> famem. Obscenum maledicu<m>. Lucilius libro tri-cesimo: Du<m> rixa vertat verba obscena. Obscenaui quasi obscenu<m> malu<m> omne abstulit: Plautus in asinaria: Illic obscenaui me false fallacie” (fol. 317r). Por último, en el *Vocabulario eclesiástico* de Rodrigo Fernández de Santaella, publicado en 1499, se aprecia cómo “Obscenus. na. num. me. pro. cosa suzia o vergonçosa sancte Agnetis” (fol. 122v). A partir de lo anterior se puede observar que la palabra “obscenus” se relaciona de manera directa con el vocablo

las palabras de la doncella llegan a ser obscenas como consecuencia directa del hecho de ser enunciadas en un espacio público y de poder como es la corte del rey Miramolín Almançor. Todo lo anterior permitirá concentrarse en las tensiones presentes en el texto, específicamente entre el discurso médico y el discurso amoroso de donde surge, en el caso concreto de la *Historia de la doncella Teodor*, el espacio de lo obsceno.

Como se puede apreciar, el concepto de la obscenidad es de gran utilidad para este trabajo ya que permitirá describir las conductas culturales presentadas en esta historia. Y, al mismo tiempo, capturará, según explica Leslie Dunton-Dower, los efectos producidos por casi, virtualmente, cualquier elemento como serían los objetos culturales, los gestos, los eventos históricos y hasta los fenómenos naturales presentes en la historia de Teodor (19). De esto se desprende que no pueda perderse de vista el hecho que la *Historia de la doncella Teodor* es un texto que comunica diversos aspectos de la relación entre el trasladador, el lector y su mundo.⁷

Cuando “el muy gran sabidor y gran letrado en ciencia de la lógica y de la cirugía [...], astrólogo y filósofo” le pregunta a la doncella si es mejor que el hombre duerma con una mujer a menudo o cuando ella está a su sazón (Baranda & Infantes 63), Teodor adopta, inmediatamente, el gesto de una mujer que ha sido avergonzada ante la mirada

“turpis”, el cual, según el *Universal Vocabulario de latín y romance*, hace referencia a “Turpis & hoc turpe. obscen<us>: adulter: libidinosus deformis q<uod> torpeat. Turpe ad animum refertur vel crimen censetur esse” (fol. 513r).

⁷ Entre la abultadísima bibliografía sobre la sexualidad en la edad media, me ciño en este artículo en las obras críticas de Danielle Jacquart & Claude Thomasset; Jan Ziolkowski 1998; Chewing, ed.; Vern L. Bullough; y Elizabeth Clark. Y, por supuesto, sigo el pensamiento de san Agustín en sus obras *Confessionum*, *De Genesi aduersus Manicheos*, *De Genesi ad litteram* y *De civitate Dei contra Paganos*. Sin embargo, es importante resaltar aquí cómo la propia visión de san Agustín sobre la obscenidad, la lujuria, el deseo y las relaciones sexuales está sujeta a la transformación de su pensamiento. Por ejemplo, en su combate contra el determinismo maniqueo, san Agustín considera que el pecado no sólo es el efecto de malos hábitos o de una instrucción defectuosa sino que es una mancha oscura que permanece en el corazón y en la voluntad del ser humano, incluso después de recibir el sacramento del bautismo. Como bien apunta Elizabeth Clark, esta “oscuridad del alma” queda representada en la lujuria y el deseo, así como en la vergüenza que los seres humanos experimentan al ser incapaces de controlar sus órganos sexuales como resultado directo del pecado original en el Jardín del Edén (7). Como el propio san Agustín explica: “Mox ut ergo praeceptum transgressi sunt, intrinsecus gratia deserente omnino nudati, quam typho quodam et superbo amore suae potestatis offenderant, in sua membra oculos iniecerunt, eaque motu eo quem non noverant, concupiverunt. Ad hoc ergo aperti sunt oculi, ad quod antea non patebant, quamvis ad alia paterent. [...] Hoc ergo amisso statu, corpus eorum duxit morbidam et mortiferam qualitatem, quae inest etiam pecorum carni, ac per hoc etiam eundem motum quo fit in pecoribus concumbendi appetitus, ut succedant nascentia morientibus: sed tamen etiam in ipsa iam poena suae generositatis index anima rationalis bestialem motum in membris suae carnis erubuit, eique incussit pudorem, non solum quia hoc ibi sentiebat, ubi nunquam antea tale aliquid senserat, verum etiam quod ille pudendus motus de praecepti transgressione veniebat. Ibi enim sensit, qua prius gratia vestiretur, quando in sua nuditate nihil indecens patiebatur. [...] Denique illa conturbatione ad folia ficulnea cucurrerunt, succinctoria consuerunt, et quia glorianda deseruerant, pudenda texerunt. Nec arbitror eos cogitasse aliquid in illis foliis, quod talibus congrueret contegi iam membra prurientia; sed occulto instinctu ad hoc illa conturbatione compulsi sunt, ut etiam talis poenae suae significatio a nescientibus fieret, quae peccatorem facta convinceret, et doceret scripta lectorem” (*De Genesi ad litteram* 12, 31).

de los demás. Al ser una joven cristiana y virgen que nunca ha conocido varón, “en juego ni en veras ni en sueños” (Baranda & Infantes 69), Teodor considera que puede poner en peligro su reputación si responde de manera detallada a la pregunta del segundo sabio.⁸ Este momento incómodo parece surgir del entrecruce entre dos aspectos de su vida. Por un lado, está su inconmensurable sabiduría, la cual, en ese momento, no sólo está siendo cuestionada, sino que está al servicio de su amo; mientras que, por otro lado, está su vida como una mujer cristiana, es decir, su espacio de intimidad. Debido a que la doncella es también una mujer, la pregunta del sabio no sólo cuestiona su saber sino que también pone en tela de juicio su conducta moral. En efecto, lo que se aprecia en este episodio es la confluencia turbulenta de las esferas de lo público y lo privado, pero sobre todo, el entrecruce de varios discursos: el científico, el religioso y el moral.

Es indudable que la doncella se avergüenza ante esta petición porque es conciente de que su reputación como mujer podría quedar en entredicho al dar a conocer, en público, sus conocimientos profundos y detallados sobre los devaneos sexuales entre la mujer y el hombre. De ahí que baje su mirada, guarde un momento de silencio y se dirija al rey para que la excuse de tan bochornosa tarea. Este gesto confirma la conciencia que tiene Teodor de la posible pérdida o alteración de su reputación, la cual consiste, esencialmente, en la lectura “of [herself] by others, predicated upon [her] choices in public self-presentation” (Addison Amos 32). Así, en todo momento, y sin importar la calidad de la pregunta que se le hace o el tipo de contenido que se ve obligada a citar, la doncella debe contestar como una joven noble y sabia que, a la vez, representa la riqueza y nobleza del mercader que es su amo. Por tanto, Teodor no puede ni debe hablar desde la esfera de su espacio privado.

Ante esta situación, Teodor se encuentra en una encrucijada, pues, ¿cómo podrá probar que es ‘acertado’ lo que piensa responder, especialmente cuando nunca ha tenido contacto con varón? Incluso ¿puede una esclava poner en peligro el destino de su amo con tal de salvaguardar los secretos de su intimidad? Parece ser que la única opción accesible para Teodor es la de enmudecer su voz como mujer cristiana y dejar que su voz como mujer conocedora de las ciencias tome la palabra y se encargue de responder.

En este episodio, tan relevante en la historia de esta doncella, se aprecia una gran tensión entre el despliegue público del saber y la sexualidad de Teodor. Sobre todo se reconoce cómo el honor y la reputación de la doncella se encuentran no sólo en sus palabras, esto es, en su capacidad para responder al sabio, sino también en la forma en que vive su sexualidad, la cual está determinada por su profesión de fe como cristiana. Por este motivo, es importante discutir el tema de la sexualidad femenina representada en la *Historia de la doncella Teodor* para indagar, con mayor profundidad, la situación

⁸ Conviene aquí recordar cómo la palabra “doncella” se refiere tanto a “la muger que no ha conocido varón” como a “la criada de una caña, que firve cerca de la Señora, y de hacer labor” (*Diccionario de Autoridades*).

que ha creado y diseñado el segundo sabio como estrategia para vencer a la doncella delante de un rey musulmán.

Primeramente, se aprecia una preocupación de carácter meramente biomédico sobre la práctica sexual tanto en el hombre como en la mujer. Dicha concepción de la sexualidad se remonta a la Antigüedad, pues, en esta época, explica Enrique Montero Cartelle

se creía necesario para el mantenimiento de la salud, el ejercicio, el baño, el alimento, la bebida, el sueño y las relaciones sexuales. En efecto, la evacuación de las secreciones genitales era vista como una necesidad natural y como secreciones genitales se consideraba tanto el semen masculino como el femenino. El semen debe vaciarse, para limpiar el cuerpo regularmente, en determinados intervalos de tiempo, y la forma usual es mediante las relaciones sexuales, pero, si éstas no se dan, los humores superfluos se eliminan mediante poluciones en el hombre y el flujo en la mujer, aunque también el cuerpo puede utilizarlo para otras partes del organismo o para compensar el esfuerzo corporal. Si esto no se lleva a cabo de alguna de estas formas, entonces entran en escena diversas afecciones físicas o psíquicas. (25)⁹

Como menciona Montero Cartelle, el hecho de mantener el equilibrio y balance del cuerpo y de los humores era un aspecto central en la vida de los seres humanos en general. Tanto el exceso como la carencia del coito se consideraban, así, como algo perjudicial para la salud. No cabe duda, entonces, que Teodor, al ser una mujer sabia, está familiarizada con todas estas ideas y deberá incluirlas en su discurso sin afectar su carácter virginal.

La segunda visión sobre la sexualidad femenina presente en la *Historia de la doncella Teodor* es de carácter psicológico y, a su vez, incluye un aspecto moral. Esta visión está relacionada con las implicaciones y consecuencias que trajo consigo la expulsión del género humano del Paraíso terrenal. Este evento de carácter meramente religioso-moral generó, en el campo de la psicología humana, la experiencia y autoconciencia de culpa, lo cual afectó directamente la forma de percibir las relaciones sexuales y el placer. En el caso particular de la mujer, se ve, además, cómo se le atribuye la culpabilidad del pecado original y, por ello, se la considera como un ser al cual se ha de temer y que ha de mantenerse alejado del hombre el más tiempo posible.

⁹ El pronóstico de la muerte para quienes insisten en la abstinencia sexual puede ser rastreado en el tratado anónimo catalán titulado *Speculum al foderi*: “Alcuns dixeren que no havia profit en lo foder null temps; los qui açò dixeren digueren gran mentida, e contra açò que vesen cascun dia e de açò què dixeren los savis Ypocràs e Galien en aquesta rahò, cor G[alien] dix en la VI pràctica de son libre dels membres composts que los hòmens jóvens que han molta esperma, com tarden molt lo foder, apesuguen-los les cabecees, e scalfen, e perden lo mengar, per consegüent moren...” (Vallribera 235-36).

Como consecuencia de esta caída, el control y supervisión del coito y del placer sexual se convirtieron en parte del *modus vivendi* de la cultura occidental. Hablar o discutir sobre el coito era considerado como algo obsceno pues, como recuerda Jan Ziolkowski, “these organs and their actions are shameful and engender obscenity in speech” (“Obscenity” 12). De modo que la pregunta que hace el segundo sabio a la doncella está jugando con estas dos visiones sobre la sexualidad. Además aprovecha que su contrincante es una mujer para crear una situación donde su respuesta pone en peligro su credibilidad como sabia, al igual que como mujer cristiana.

Sin perder de vista las intenciones del segundo sabio, Teodor es conciente, incluso antes de responder, de que el lenguaje que ella decida emplear en su respuesta incluirá palabras que, ante su audiencia, darán la impresión de obscenas o vulgares. Importa recordar aquí cómo, anteriormente, ella había dado una exposición de sus conocimientos empleando un lenguaje mayormente filosófico-científico relacionado con el cuerpo astral, las teorías de los humores, etc. E, incluso, se había referido a los órganos genitales como “miembros ocultos” (Baranda & Infantes 67). Sin embargo, la pregunta del segundo sabio ha sido diseñada de manera tal, que ella se verá obligada a responder de forma directa y clara.

Teodor, al presentarse con el hábito de una gentil y bella doncella, debe lograr que sus gestos y su locución sean dignos de este atuendo. Y la forma en que puede mantener unidos estos tres elementos –hábito, gesto y locución– es por medio de la combinación ingeniosa del *breviloquium* y de la *custodia linguae foeminarum*. Sobre este último recurso retórico, fray Juan de Castrogeriz explica, en su traducción del *De regimine principum* de Egidio Romano, cómo el callar de las mujeres trae consigo tres bienes: “1) las hace más compuestas y honestas, 2) las hace parecer más sabias, 3) las guarda de peleas” (Bizzarri 39). Estos tres bienes son los que Teodor necesita para mantener su reputación delante de una corte, al parecer, completamente masculina.

En este momento crucial, el estilo hermético no le servirá de mucho a la doncella, pues su contrincante ha preguntado algo concreto y espera a cambio algo similar. Por tanto, su respuesta debe evitar cualquier *peccatum linguae*, es decir, debe hacer comentarios breves y evitar las explicaciones difíciles y las glosas superfluas. De cierta manera, Teodor sigue el ideal retórico de Brunetto Latini, esto es, el *breviloquium* en tanto que estilo ideal que permite escapar de la oscuridad del lenguaje hermético (Bizzarri 35).¹⁰

Sin embargo, a pesar de hacer uso de la brevedad y de evitar el hermetismo, la doncella se enfrenta a otro obstáculo: el problema del lenguaje. En la Edad Media, el lenguaje no sólo era, según lo explican Daniell Jacquart y Claude Thomasset, un vehículo de información sino también era un obstáculo “to the proper evaluation of the

¹⁰ “La brevedad en el hablar, su forma, la elección de las palabras adecuadas y toda la reflexión que giró en torno al uso de la palabra no es mero influjo de las *artes rethoricas* o *dictaminis* como tradicionalmente se ha venido observando, sino consecuencia de una normativa y ética del *loquere et tacere* que trataba de hacer transitar al hombre por los siempre peligrosos caminos de la lengua, evitándole caer en los tan frecuentes *peccati linguae*” (Bizzarri 47-48).

knowledge of sexuality” (3). Así, y partiendo de esta idea, el conflicto de la doncella reside en el hecho de que el lenguaje científico y el cotidiano estaban, en este momento histórico, completamente unidos. Así, en un solo significante, como es la palabra “papagayo” empleada por la doncella para referirse al órgano sexual femenino, residen dos significados.¹¹ De modo que no sólo hay problemas para nombrar los órganos sexuales recurriendo al proceso de traducción de palabras griegas, árabes, latinas, etc., sino que, además, el poder del lenguaje permite la sugerencia de analogías, metáforas, dilogías y alusiones que complican, aún más, la posibilidad de establecer una terminología concreta sobre conceptos relacionados con la sexualidad humana.

Ante todas estas circunstancias y a pesar de las limitaciones del lenguaje, Teodor decide que lo mejor es limitarse a dar su opinión desde una perspectiva médica o filosófico-científica, pues de esta forma sus comentarios no causarán ningún asombro en la corte del rey Miramolín. En efecto, su visión estará avalada por el propio discurso que los otros sabios empleaban. Concretamente, la doncella ve en el discurso médico la salida a su problema, pues “[u]nlike the punitive way in which religious discourse often presented discussions about sex and gender, medical principles and theories did not emphasize their link to morality” (Dangler 88). Esta separación entre el sexo, el género y la moralidad era ideal para que la joven continuara su discusión y saliera victoriosa de esta prueba.

Además de lo anterior, lo que hace Teodor es aprovecharse de su condición de mujer-sabia para movilizarse entre las esferas pública y privada. Su estrategia consiste, así, en modificar el peso de la balanza y hacer del lenguaje y de su condición como mujer sus mejores armas. Es decir, la doncella se ve en la necesidad de coordinar una multiplicidad de códigos ideológicos contradictorios a través de una respuesta breve. Así pues, Teodor desvía la pregunta del sabio y, en vez de indicar la frecuencia de la relación sexual, se enfoca en las cualidades que debe tener el hombre para dormir con una mujer. Precisamente, la doncella hará uso del discurso médico para sustentar sus pensamientos y, a la vez, entrar en el terreno del juego erótico para atraer la atención de sus oyentes y convertirlos en meros *voyeurs* de su espectáculo textual. Ahora bien, es necesario explicar esto con más detalle.

Antes que nada, Teodor recomienda, avalando y siguiendo los preceptos de Aristóteles sobre la generación de los animales, que el hombre duerma con aquellas mujeres paridas o preñadas, es decir, aquellas que representan menor riesgo de que se dé un contacto entre el hombre y la sangre de la menstruación. Pues, como bien apunta Marta Haro, “el contacto con la sangre impura [podía] ocasionar males irremediables, e

¹¹ Según el *Dictionarium latino-hispanicum* de Antonio de Nebrija, la voz “papagaio” se refiere a “ave conocida” y tiene su origen en la voz latina “psittacus” (fól. 77v). Además de esta connotación, y como muestra el *Nuevo Tesoro Lexicográfico del Español* (s. XIV-1726), la palabra pasa por un proceso largo de evolución. Por ejemplo, para el año 1592 este vocablo hace referencia a una hierba muy vistosa “colorada, verde, amarilla. No huele. La raíz fenece por fin de octubre. Quiere mucha agua.” Y, ya para el año 1705, la palabra “papagayo” también era empleada para referirse a la flor conocida como “papagayo de las Indias” (Nieto Jiménez & Alvar Ezquerro 7364).

incluso enfermedades” en los hombres (120). Pero sobre todo, Teodor concentra su explicación en la necesidad que tiene el hombre de conocer la complejidad de la mujer como requisito esencial para lograr el coito.

Como lo hace ver el propio texto, el conocer a la mujer implicaba, al mismo tiempo, el dominio y conocimiento de las técnicas del juego erótico como elemento esencial en la consumación del coito. Según la doncella, el hombre:

dévese detardar con ella, burlándose con ella y asiéndole de las tetas y apretándogelas, y a vezes poner la mano al papagayo y otras vezes tenerla encima de sí y otras vezes debaxo. Y haga de tal manera que las voluntades de los dos vengan a un tiempo [...] y jugar un rato con ella porque la faga cumplir otra vez y vengan juntas las voluntades de amos como de suso dixere. Y faziéndolo desta manera, amarlo ha mucho la muger. (Baranda & Infantes 69)¹²

Llama la atención aquí la forma en que la doncella designa las partes pudendas de la mujer, en concreto la palabra “papagayo.” Según el *Diccionario de Autoridades*, la palabra papagayo además de referirse a un “ave de color verde, cuello dorado, pecho redondo, pico torcido y mui fuerte,” también hace referencia a “una flor especie de tulipán, por la variedad de colores parecidos a los de la pluma del papagayo” (112). En consecuencia, es muy factible que la asociación entre los *genitalia* de la mujer y este animal se deba a su asociación con una flor y con el acto sexual en tanto que desfloramiento. Un solo significante podía, así, referirse a dos significados e incluso dar cabida a una serie de analogías, metáforas y alusiones de carácter sexual.

Asimismo, el verbo “detardar” es esencial para este análisis dado que muestra cómo el discurso médico comienza a cruzar sus propias fronteras para entrar, luego, en el terreno del discurso amoroso. En efecto, el producir y prolongar la excitación en la mujer remite al referente de la cultura islámica, “que acepta sin prejuicios el placer sensual, guiada, indudablemente, por su apreciación de las ‘voluntades naturales’” (Haro 124). Parece, así, que la respuesta de Teodor inicia un coqueteo peligroso con el campo de la preceptiva moral cristiana que penaliza el placer sexual.

Sin embargo, y contrario a lo que parece ser, el comentario de la doncella Teodor se convierte en un discurso que incluye estrategias, maniobras, técnicas y tácticas retóricas

¹² Resulta relevante apuntar aquí cómo este pasaje comparte gran semejanza con el texto *De secretis Mulierum* atribuido a Alberto el Magno. Concretamente, en el capítulo VI, el Comentador B explica la forma en que se debe tener coito para evitar la posible concepción de monstruos: “After the middle of the night or before daybreak the men should begin to excite the women for coitus. He should speak to her in a jesting manner, kiss and embrace her, and rub her lower parts with his fingers. All this should be done to arouse the woman’s appetite for coitus so the male and the female seed will run together in the womb at the same time, for, absolutely speaking, women emit their seed later than men because of their coldness, and this often prevents conception. Then, when the woman begins to speak as if she were babbling the male ought to become erect and mix with her. At this time, women must remain absolutely still lest the seed be divided and a monster be generated” (Lemay 114-15).

destinadas, todas ellas, a controlar el cuerpo de la mujer. De manera indirecta, y como consecuencia de este sometimiento del cuerpo femenino, los consejos de Teodor contribuyen a mantener el control del cuerpo masculino. Curiosamente, la doncella en ningún momento habla sobre el placer del hombre, lo cual lleva a pensar que su respuesta emplea un vocabulario erótico para aparentar ser una cosa que no es. Contrariamente a lo que parece ser a primera vista, el estilo tan directo de la doncella engaña a su receptor, puesto que, dejando de lado el nivel erótico de su explicación, parece como si Teodor se inclinara más hacia la difusión de las ideas de san Agustín sobre la lucha y resistencia que vive el sexo masculino ante la fragmentación que produce la búsqueda insaciable de los placeres efímeros.

Según san Agustín, el hombre debe luchar contra la pérdida de los fluidos seminales ya que ésta conduce a la pérdida de control, a la falta de forma, a la confusión y, por ende, al caos:

Cum igitur sint multarum libidines rerum, tamen, cum libido dicitur neque cuius rei libido sit additur, non fere assolet animo occurrere nisi illa, qua obscenae partes corporis excitantur. Haec autem sibi non solum totum corpus nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat totumque commovet hominem animi simul affectu cum carnis appetitu coniuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua maior in corporis voluptatibus nulla est; ita ut momento ipso temporis, quo ad eius pervenitur extremum, paene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur. (*De Civitate Dei contra Paganos* 14, 16)

Ahora bien, si se reevalúa la respuesta de la doncella a partir de los presupuestos agustinianos se puede decir que el juego erótico que propone Teodor requiere de un jugador encargado de controlar el juego y de una mujer que siempre puede ser conducida a un estado de excitación. De este modo la conducción y dirección de la voluntad de la mujer está destinada a terminar en el acto sexual deseado por el hombre. Es decir, aunque se busca la pérdida de fluidos, ésta debe ser de manera controlada y vigilada, siempre, por el hombre como explica san Agustín en el segundo libro de *De Genesi aduersus Manicheos*

[...] ipsa enim cognitio, qua intelligitur in nobis aliud esse quod ratione dominetur, aliud quod rationi obtemperet; ipsa ergo cognitio ueluti effectio mulieris est de costa uiri, propter coniunctionem significandam. deinde, ut quisque huic suae parti recte dominetur, et fiat quasi coniugalis in seipso, ut caro non concupiscat aduersus spiritum, sed spiritui subiugetur, id est concupiscentia carnalis non aduersetur rationi, sed potius obtemperando desinat esse carnalis, opus habet perfecta sapientia. cuius contemplatio quia interior est et secretior, et ab omni sensu corporis remotissima, conuenienter etiam ista soporis nomine intelligi potest. tunc enim

ordinatissime caput mulieris uir est, cum caput uiri est Christus, qui sapientia est dei (1 Cor 1:24). (*De Genesi aduersus Manicheos* 2,16)

De igual manera, en el libro décimo de sus *Confesiones*, san Agustín explica,

[...] numquid non temptatio est vita humana super terram? quis velit molestias et difficultates? tolerari iubes ea, non amari. nemo quod tolerat amat, atsi tolerare amat. quamvis enim gaudeat se tolerare, mavult tamen non esse quod toleret. prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo. quis inter haec medius locus, ubi non sit humana vita temptatio? vae prosperitatibus saeculi semel et iterum a timore adversitatis et a corruptione laetitiae! vae adversitatibus saeculi semel et iterum et tertio a desiderio prosperitatis, et quia ipsa adversitas dura est, et ne frangat tolerantiam! numquid non temptatio est vita humana super terram sine ullo interstitio? et tota spes mea non nisi in magna valde misericordia tua. da quod iubes et iube quod vis. imperas nobis continentiam. et cum scirem, ait quidam, quia nemo potest esse continens, nisi deus fet, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum. per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus. minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quid non propter te amat. o amor, qui semper ardes et numquam extingueris, caritas, deus meus, accende me! continentiam iubes: da quod iubes et iube quod vis. (*Confessionum* 10, 28)

Para conseguir el mejor resultado, el jugador debe cumplir con varios requisitos. Primero, debe conocer la complejidad de la amante, después debe tener a mano una variedad de técnicas a la vez de que debe ser oportuno en el encuentro sexual y, por último, debe prepararse para el mejor coito guardándose de comer en demasía.¹³ Pero, sobre todo, debe estar dispuesto a experimentar con juegos eróticos que hagan que la mujer tenga “mayor placer en sí para lo rescibir” (Baranda & Infantes 69). Una vez que se alcancen todos estos objetivos, el hombre podrá tomar control de sí mismo y de la mujer con el objetivo final de mantener su unidad ante la fragmentación que provocan los deseos carnales. Por consiguiente, durante cualquier encuentro amoroso-sexual, el hombre debe guardar siempre un estado de vigilancia, así como ser activo y dinámico para retener el control. Si por cualquier motivo el hombre llega a perder el control de sí mismo y de la situación erótica, tanto el desorden como el signo del pecado original saldrán a la superficie. Como resultado de esto, el hombre entrará en el terreno de la obscenidad entendida como el castigo ante la falta de control de la simiente masculina. De modo que, si se considera todo lo anterior, la doncella es quien les indica a los

¹³ Vale la pena recordar aquí cómo el segundo sabio pregunta por la mejor sazón para dormir con la mujer. En este caso, la palabra “sazón” se refiere, según el *Diccionario de Autoridades*, al “punto, o madurez de las cosas, o el estado de perfección en su línea [...]. Se toma también por lo mismo que ocasión, tiempo oportuno, u coyuntura” (56).

miembros de la corte del rey Miramolín, a través de su comentario, el camino que debe seguir el hombre para alejarse de la obscenidad, esto es, para evitar que la marca latente del pecado original se manifieste.

La figura de la mujer en este ‘plan de contención,’ meramente masculino, que se elabora y representa en la respuesta de Teodor parece ser el de una mujer-receptáculo que, a la vez que concede placer al hombre, también recibe placer. Sin embargo, al leer cuidadosamente el texto se llega a apreciar que el tipo de encuentro sexual al cual se refiere la doncella está libre de cualquier “problematic romantic entanglements and tormenting lust” (Sawyer 28).¹⁴ Parece ser más un encuentro fugaz que permite descargar el fluido seminal que una relación sentimental.¹⁵ De ahí que en ningún momento se mencione la necesidad de que la pareja esté enlazada por un compromiso matrimonial. Tal y como lo explica María Eugenia Lacarra, el matrimonio en la Edad Media no estaba determinado por el amor entre los cónyuges, sino por las alianzas entre los hombres (16). Entonces, el amor del que habla la doncella (“faziéndolo desta manera, amarlo ha mucho la muger,” Baranda & Infantes 69) es un ‘amor’ muy concreto. Primero, la mujer que ame al hombre es aquella “que esté parida y tenga la criatura a sus pechos o que esté preñada” (Baranda & Infantes 69); es decir, una mujer que se acerque más a la figura de la Continencia de la cual habla san Agustín en sus *Confesiones* (8.9).¹⁶ Segundo, es una mujer capaz de tener placer, pero incapaz de contenerse ante los devaneos y juegos eróticos del hombre. Al respecto es importante recordar cómo el placer era considerado, en la mujer medieval, como una precondition de la fertilidad que conducía a la emisión del semen femenino y, por consiguiente, a la fecundación (Jacquart & Thomasset 64).¹⁷ Y, tercero, la mujer debía ser escogida por el hombre antes de que se diera el encuentro sexual. Nunca debía ser ella la que buscara a su amante y provocara el juego erótico.

En cierta medida, el discurso de la doncella Teodor deifica las interpretaciones cristianas del deseo, las cuales se relacionan con un conjunto de imágenes meramente masculinas asociadas con la continencia, con el combate para mantener la unidad y con la resistencia ante el enemigo, que en este caso sería la mujer y el deseo que ella

¹⁴ Al respecto, no es pertinente considerar el amor que describe la doncella como un amor cortés. Según Jacquart & Thomasset, “courtly love was extramarital, it was an accomplishment based on the desire to control the impatience of instinct, on the successful passing of a series of initiatory tests and finally on the discovery, thanks to the *dame*, the lady, of a world of spiritual values. According to troubadour poetics, the lady focused on her lover’s emotions, the activity of his imagination and the way he saw his world” (94).

¹⁵ Curiosamente, la figura del médico a quien recurría el hombre de la antigüedad para expresar los síntomas que provocaban el desequilibrio en su sistema, será reemplazado por la figura del confesor cristiano, llegando a ser considerado como el médico de almas (Bullough 187).

¹⁶ Es importante anotar aquí cómo la continencia en las *Confesiones* de san Agustín es un concepto y una alegoría muy compleja. Como lo explica Erin Sawyer, “spiritual continence is complicated by the fact that Augustine couches its manifestations in sexual terms (sweetness, love, beauty) and also symbolizes continence as a welcoming and alluring female figure who is both fertile and maternal” (29).

¹⁷ Como consecuencia de ello se creía que aquellas mujeres que practicaban la prostitución a cambio de dinero, y no por placer, eran incapaces de producir semen y, por tanto, incapaces de concebir.

provoca. Por tanto, se puede afirmar aquí que cuanto más se difunda información sobre el contacto sexual, mayor será el control ejercido sobre sus practicantes. Paradójicamente, el control de la experiencia erótica no provoca únicamente mayor tensión en el texto analizado, sino que permite descubrir las múltiples posibilidades del cuerpo humano. Entre éstas se encuentra, de acuerdo con Jacques y Thomasset, el descubrimiento del placer a través del cual el hombre medieval intentó escapar del determinismo impuesto por una visión teleológica del papel de la humanidad en la tierra (5).

No obstante, no hay que olvidar el hecho de que lo expuesto por Teodor también puede ser interpretado desde una visión meramente médica.¹⁸ En este caso, el objetivo final de la prolongación de la excitación en la mujer sería alcanzar la mejor consumación posible, es decir, el coito que no daña el equilibrio de los participantes.

Sin embargo, sería demasiado ingenuo considerar que el discurso de Teodor sólo contiene dos mensajes: 1) el moral-cristiano y 2) el médico. Por el contrario, es preciso indagar cómo responden las palabras de la doncella a una necesidad política de la época en que se vuelve a publicar esta historia. En cierta medida, se puede argumentar que el discurso de la doncella Teodor refuerza la poética que Michael Solomon ha denominado “del bienestar sexual,” la cual se dirigía principalmente a los hombres.¹⁹ Para Solomon, el discurso misógino tardomedieval que consideraba a la mujer como el origen de todos los males de los hombres es el resultado indirecto de la ansiedad que experimentaba la sociedad española del siglo XV. El caos político, las discordias entre la nobleza y la monarquía de la época, así como las luchas entre los diferentes grupos eclesiásticos eran percibidos por los hombres como una consecuencia directa de la proliferación del *amor desordenado* (Solomon 12-13). Por tanto, fue necesario hacer uso de los discursos biomédicos y de los marcos institucionales para desarrollar mecanismos de control social. La literatura y los tratados médicos de esta época fueron los medios de difusión de estas ideas y son los textos que permiten trazar, hoy en día, la relación estrecha entre la misoginia y la medicina medieval. En otras palabras, la salud del hombre que sufría de amor se alcanzaba gracias a la mujer y a su denigración a largo plazo, lo cual reordenaba el caos y reafirmaba el monopolio oligarquico del poder.

¹⁸ De acuerdo con Dangler, “the classification of sex acts and gender definition into dignified and denigrates divisions largely did not take place in medical and scientific discourse, but in religious and legal writings” (88).

¹⁹ La estructura de la *Historia de la doncella Teodor* consiste en una serie de preguntas y respuestas ; este proceso educativo transformó, según señalan Rivera & Rogers, la labor intelectual en una forma de ejercer poder sobre los otros. “The question-answer mode trained students to achieve superiority over their teachers or masters and was constituted along male lines” (xiii).

La obscenidad en la *Historia de la doncella Teodor* funciona en diferentes niveles. Primero, a nivel de contenido se aprecia cómo el hablar sobre la sexualidad femenina genera una confrontación entre el discurso médico, el discurso religioso y el discurso amoroso. Se presenta, así, en el discurso filosófico-científico el problema de ‘nombrar’ y dividir las palabras que pertenecen al lenguaje científico y aquéllas que pertenecen al lenguaje cotidiano. Lo anterior provoca un juego metafórico y alusivo que puede rayar en la vulgaridad. En lo que se refiere al discurso religioso, se puede ver el conflicto que vive la doncella con respecto a su identidad como mujer cristiana y como sabia-esclava de un mercader. Pero, sobre todo, se aprecia cómo se entrecruza el discurso religioso con el discurso médico al describir una relación sexual que favorece y promueve el control del cuerpo femenino teniendo como finalidad principal el mantenimiento intacto del poder y el control del cuerpo masculino. Paradójicamente, el dominio masculino alude de manera indirecta al concepto agustiniano de la obscenidad, pues la pérdida del control de la situación erótica conduce a la revelación del signo del pecado original. Curiosamente, el espacio de lo obsceno es necesario para que el hombre ponga a prueba su resistencia y capacidad de autocontrol, así como sus técnicas y mecanismos de subyugación del deseo sexual. No se debe pasar de largo el hecho que san Agustín, en sus *Confesiones*, dedica parte de su escritura a narrar sus encuentros sexuales como medio para mantener la guardia e impedir su caída en el pecado (10.29).²⁰ De este modo, la estimulación continua del deseo sexual por medio de imágenes era parte esencial del entrenamiento y dominio no sólo de este Padre de la Iglesia, sino del hombre medieval en general. Y, por último, sobre el discurso amoroso se ha podido apreciar cómo aquello que la doncella entiende por amor se acerca más a un encuentro fugaz que beneficia la salud del hombre y que refuerza, al mismo tiempo, el *status quo* (es decir, el dominio del hombre en el encuentro sexual) que a un amor cortés que representa los dolores, las heridas y sufrimientos de los amantes siempre “detached from ‘real’ diseases and corporeal disorders” (Solomon 11).

En segunda instancia, y a nivel social, es importante resaltar cómo el lenguaje ‘obsceno’ empleado por la doncella refuerza las relaciones entre los hombres. Concretamente, Teodor, al estar en un espacio masculino, le da a su audiencia aquello

²⁰ “Recordari volo transtactas foeditates meas, et carnales corruptions animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, dues meus. amore amoris tui facio istud, recolens vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et secura, et colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ad uno tea versus in multa evanui. exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus, et contabuit species mea et conputrui coran oculis tuis placens mihi et placer cupiens oculis hominum. Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari? sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est luminosus limes amicitiae, sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque obfuscabant cor meum, ut non discerneret serenitas dilectionis a caligine libidinis. utrumque in confuso aestuabat et rapiebat inbecillam aetatem per abrupta cupiditatum atque mersabet gutgite flagitiorum. invaluerat super me ira tua, et nesciebam. absurdueram stridore catenae mortalitatis meae, poena superbiae animae meae, et ibam langius a te, et sinebas, et iactabar et effundebam et difflebam et ebullebam per fornications meas, et tacebas.” (*Confessionum* 2, 1-2).

que ésta quiere escuchar, de modo que, cuidadosamente, elige las palabras y las imágenes que empleará para aumentar el nivel de excitación en sus oyentes. En este caso, el hecho de que ella sea una mujer incrementa el deseo en la audiencia masculina. Esto se puede apreciar gracias al tono del texto. Así, pues, el segundo sabio pretende, en primer término, que la doncella responda a la pregunta que él ha elaborado. Inmediatamente después de que Teodor responda brevemente, el mismo sabio le pide que profundice en los detalles. Es decir, la primera respuesta de la doncella no le satisface y, por tanto, requiere de una explicación sobre la “manera” en que el hombre que quiere dormir con alguna mujer “ha menester que sea sabio y sutil e ingenioso” (Baranda & Infantes 69).

Paradójicamente, las tres breves respuestas de Teodor convierten a la audiencia en *voyeurs* o en observadores curiosos atentos a completar en su mente la escena que la doncella les pone ante los ojos de la facultad imaginativa.²¹ En cierta medida, los observadores son los que deben estar avergonzados debido a que la doncella los ha enredado en su narración y los ha colocado bajo la luz del escrutinio público. Ahora son ellos el espectáculo en la corte.

A semejanza del último debate de la doncella con el sabio judío en que termina este último ‘desnudo’ ante la audiencia, parece que la doncella intenta hacer lo mismo con el segundo sabio. Teodor pretende que el sabio que la ha avergonzado con su pregunta incómoda tome la posición del observador curioso *voyeur*. En este caso, la doncella responde de manera tal, que tanto el sabio como la audiencia puedan recrear en su imaginación las imágenes eróticas que ella les ha expuesto. Al tomar su posición como *voyeurs*, surge una ansiedad en los oyentes de ser vistos en el momento preciso de estar viendo, pues no hay que olvidar que la ‘vergüenza’ es en sí “the product of the sense of being seen, or rather of the possibility of being seen; so that, paradoxically, what deters us from being watchers is the fear of being watched” (Spearing 10). De esta forma, la doncella coloca, sutil e ingeniosamente, bajo las luces del escenario a toda la concurrencia, incluyendo al rey Miramolín Almançor, quien termina adorando a la joven doncella. Es válido preguntarse aquí si la doncella toma, de manera simbólica, la posición del hombre en esta contienda del saber, percibiendo este debate como una relación sexual. Es decir, se puede cuestionar si Teodor es sutil e ingeniosa como debe ser aquel hombre que pretende tener coito con una mujer, pues se ha visto cómo su narración ha provocado que las voluntades, por lo menos del sabio y del rey Miramolín “vengan juntas” con la de ella y, por ende, terminen ‘amándola.’ O, tal vez, la doncella ha aprendido a usar la “poética del bienestar sexual” diseñada por los hombres para controlar su propio género. En este caso en concreto, Teodor es la que se ha adueñado de ese código masculino apropiándose del papel activo en este intercambio de conocimiento.

²¹ En este trabajo se entiende *voyeur* en un sentido tradicional en tanto que “persona que disfruta contemplando actitudes íntimas o eróticas de otras personas” (*Diccionario de la lengua española*) y no en el de Sartre, tal y como expone en *El ser y la nada*.

De esta manera, se aprecia, una vez más, la manera en que el lenguaje genera tensiones y provoca intercambios en los papeles de emisor-receptor, sujeto-observador, objeto-observado, etc. Como apunta Leslie Dunton-Downer, “[o]bscene language resides in an unusual poetic space of neither-norness that calls attention, ultimately, to certain (poetics) paradoxes and problems inherent in the language system” (25). De este modo, la orden que le da el rey a la doncella para contestar al segundo sabio funciona, en el texto, como una oportunidad única para que la joven demuestre que ella posee otro tipo de conocimiento. Resurge, así, la importancia de este breve pasaje del “título cuarto,” excluido por muchos trasladadores, pues es en este episodio en el que se muestra cómo, de manera indirecta, la doncella hace una reflexión crítica sobre las limitaciones y oportunidades que brinda el sistema del lenguaje a cualquier emisor. De esta forma, a la vez que es capaz de usar el lenguaje, la doncella hace una reflexión crítica sobre la necesidad de recurrir al lenguaje obsceno como medio para expresar su conocimiento. En otras palabras, la joven comprueba cómo lo obsceno también forma parte del saber, sobre todo cuando es capaz de intercambiar papeles con su examinador.²² Las respuestas ‘obscenas’ de la doncella logran redistribuir el poder en la corte aunque sea por un breve instante. Sin lugar a dudas, Teodor sale vencedora de este encuentro al ganar algo más que el aprecio y reconocimiento de su amo, de los sabios y del rey Miramolín. Teodor ha ganado un espacio de enunciación.

²² Al respecto Parker recuerda cómo Teodor, en tanto que heroína, “is presented in terms traditionally associated with women, yet she is different from heroines in both canonical works and folk literature because she is positively active in a public role. She inverts male / female roles in a public display of learning” (137).

Obras citadas

- Addison Amos, Mark. "The Gentrification of Eve: Sexuality, Speech, and Self-regulation in Noble Conduct Literature." Ed. Susannah Mary Chewning. *Intersections of Sexuality and the Divine in Medieval Culture. The Word Made Flesh*. Burlington [VT]: Ashgate, 2005. 19-36.
- Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles (ADMYTE)*. Comps. Ch. Faulhaber, F. Marcos Marín, A. Gómez Moreno, A. Cortijo et al. Madrid: Micronet, 1999. CD-Rom.
- Augustín, san. Trads. R. S. Pine-Coffin, Marcus Dods, & J. Shaw. *Confessions, The City of God, On Christian Doctrine*. Chicago: Encycopaedia Britannica, 1990.
- . Ed. Martinus Skutella. *Confessionum, libri XIII*. Editionem, correctiorem curaverunt H. Juergens et W. Schaub. Stutgardie: B.G. Teubneri, 1981 [1934].
- . *De Civitate Dei contra Paganos libri XXII*, en *S. Aurelii Augustini Opera Omnia – editio Latina. Patrologia Latina* (Migne ed.) 41. En <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index.htm>.
- . *De Doctrina Christiana*, en *S. Aurelii Augustini Opera Omnia- editio Latina. Patrologia Latina* (Migne ed.) 34. En http://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm.
- . *De Genesi aduersus Manicheos*, en *Corpus Augustinianum Gissense editum a Prof. Dr. Dr. Cornelius Mayer*. Makrolog GmbH, 2000. En <http://library.nlx.com/titles>.
- . *De Genesi ad Litteram Libri Duodecim*, en *S. Aurelii Augustini Opera Omnia – editio Latina. Patrologia Latina* (Migne ed.) 34. En http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm.
- Baranda, Nieves, & Víctor Infantes, eds. *Historia de la Doncella Teodor. Narrativa popular de la Edad Media: Doncella Teodor, Flores y Blancaflor, París y Viana*. Madrid: Akal, 1995. 47-83.
- . "Post Mettmann. Variantes textuales y transmisión editorial de la *Historia de la donzella Teodor*." *La Corónica* 22.2 (1993-94): 61-88.
- Bizzarri, Hugo Oscar. "La palabra y el silencio en la literatura sapiencial de la Edad Media castellana." *Incipit* 13 (1992): 21-49.
- Bullough, Vern L. "Sex Education in Medieval Christianity." *The Journal of Sex Research* 13.3 (1977): 185-96.
- Clark, Elizabeth A, ed. "Introduction." *St. Augustine on Marriage and Sexuality*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1996. 1-12.
- Chewning, Susannah Mary, ed. *Intersections of Sexuality and the Divine in Medieval Culture. The World Made Flesh*. Aldershot, UK: Ashgate, 2005.
- Dangler, Jean. "The Medical Body." *Making Difference in Medieval and Early Modern Iberia*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005. 83-109.
- Diccionario de Autoridades*. Ed. facsimil. 3 vols. Madrid: Gredos, 1963.

- Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española. 20 de enero de 2009. En http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=vouyer.
- Dunton-Downer, Leslie. "Poetic Language and the Obscene." Ed. Jan M. Ziolkowski. *Obscenity. Social Control and Artistic Creation in the European Middle Ages*. Leiden/Boston: Brill, 1998. 19-37.
- Fernández (de) Santaella, Rodrigo. *Vocabulário eclesiástico*. Sevilla: Juan Pegnitzer de Nuremberg, Magno Herbst de Fils & Tomás Glockner para Juan Lorenzo, 14 de febrero de 1499. CNUM 2169 (BOOST 2006). En *Admyte*.
- Gayangos y Arce, Pascual de, ed. *Libros de caballerías, con un discurso preliminar y un catálogo razonado*. BAE 40. Madrid: Hernando, 1925.
- Haro, Marta. "Erotismo y arte amatoria en el discurso médico de la *Historia de la Doncella Teodor*." *Revista de Literatura Medieval* 5 (1993): 113-25.
- Jacquart, Danielle, & Claude Thomasset. Trad. Matthew Adamson. *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*. Cambridge: Polity Press, 1988.
- Lacarra, María Eugenia. "Los paradigmas de hombre y de mujer en la literatura epicolegendaria medieval castellana." *Estudios históricos y literarios sobre la mujer medieval*. Málaga: Diputación Provincial de Málaga, 1990. 7-34.
- Lemay, Helen Rodnite. *Women's Secrets. A Translation of Pseudo-Albertus Magnus's De Secretis Mulierum with Commentaries*. New York: SUNY Press, 1992.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. "La doncella Teodor, un cuento de *Las mil y una noches*, un libro de cordel y una comedia de Lope de Vega." VV. AA. *Homenaje a D. Francisco Cordera. Estudios de erudición oriental*. Zaragoza: Mariano Escar tipógrafo, 1904. 483-511.
- Mettmann, Walter. "La Historia de la Donzella Teodor. Ein spanisches Volksbuch arabischen Ursprungs Untersuchung und kritische Ausgabe der ältesten bekannten Fassungen." *Akademie der Wissenschaften und der Literatur* 3 (1962): 75-173.
- Montero Cartelle, Enrique, ed. "Introducción." *Liber Minor de Coitu. Tratado menor de Andrología. Anónimo Salernitano*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1987. 13-53.
- Nebrija, Elio Antonio de. *Dictionarium hispano-latinum*. Salamanca: Impresor de la Gramática de Nebrija, 1495. CNUM 1501 (BOOST 2077). En *Admyte*.
- . *Dictionarium latino-hispanicum*. Salamanca: Impresor de la Gramática de Nebrija, 1492. CNUM 1498 (BOOST 2078). En *Admyte*.
- Nieto Jiménez, Lidio, & Manuel Alvar Ezquerro. *Nuevo Tesoro Lexicográfico del español (s. XIV-1726)*. Madrid: RAE, 2007.
- Palencia, Alfonso de. *Universal Vocabulario en latín y romance*. Sevilla: Pablo de Colonia, Juan Pegnitzer de Nuremberg, Magno Herbst The Fils, & Tomás Glockner, 1490. CNUM 1549 (BOOST 2005). En *Admyte*.
- Parker, Margaret R. *The Story of a Story across Cultures. The Case of the Doncella Teodor*. London: Tamesis, 1996.

- Rivera, Isidro J., & Donna M. Roggers. *Historia de la doncella Teodor. Edition and Study*. Binghamton [NY]: Center for Medieval and Renaissance Studies, 2000.
- Rodríguez Adrados, Francisco. *Modelos griegos de la sabiduría castellana y europea. Literatura sapiencial en Grecia y la Edad Media*. Anejo LVII. Madrid: Anejos del Boletín de la RAE, 2001.
- Sawyer, Erin. "Celibate Pleasures: Masculinity, Desire, and Ascetism in Augustine." *Journal of the History of Sexuality* 6.1 (1995): 1-29.
- Solomon, Michael. *The literature of Misogyny in Medieval Spain. The Arcipreste de Talavera and the Spill*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Spearing, A. C. *The Medieval Poet as Voyeur. Looking and Listening in Medieval Love-Narratives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Valero Cuadra, Pino. *La doncella Teodor: un cuento hispanoárabe*. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1996.
- Vallribera, Pere. "Transcripció i estudis mèdics d'un text del segle XV sobre sexologia." Tesis Doctoral Inédita. Universitat Autònoma de Barcelona, 1993.
- Ziolkowski, Jan M., ed. *Obscenity. Social Control and Artistic Creation in the European Middle Ages*. Leiden/Boston: Brill, 1998.
- . "Obscenity in the Latin Grammatical and Rhetorical Tradition." Ed. Jan M. Ziolkowski. *Obscenity. Social Control and Artistic Creation in the European Middle Ages*. Leiden/Boston: Brill, 1998. 41-59.