

DOS PREGUNTAS SOBRE *LA CELESTINA*: CONCORDANCIAS CON OBRAS CATALANAS MEDIEVALES*

Rosanna Cantavella
Universitat de València

Deseo empezar mis observaciones sobre *La Celestina* advirtiéndolo que, dada mi condición de no especialista en literatura castellana, éstas se plantean como simples sugerencias de lectura. Son sólo pistas que, como simple lectora, desearía fueran exploradas: por eso presentaré las dos secciones de este trabajo en forma interrogativa. Por otra parte centraré mis consideraciones, preferentemente, en la parte primitiva de la obra: el primer acto, que a primera vista presenta más concordancias con obras en catalán que el posterior desarrollo argumental de Fernando de Rojas.

1) ¿Qué relación existe entre *Lo somni* de Bernat Metge y el primer acto de *La Celestina*?

Cien años justos antes de ver la luz la primera edición de la *Comedia de Calisto y Melibea*, en 1399, Bernat Metge acababa de redactar *Lo somni*. Esta obra está dividida en cuatro «libros», en los cuales se argumenta, en forma dialogada, respectivamente sobre: 1) la existencia o no del más allá; 2) el premio o el castigo que se recibe en la otra vida; 3) la maldad de las mujeres; y 4) la bondad de las mismas.

Ésta es, pues, una obra basada en el diálogo; pero el diálogo no es presentado formalmente a la manera humanística de obras petrarquescas como el *Secretum* o el *De remediis utriusque fortunae* (aunque la primera obra pesa en su confección y la segunda es explícitamente citada),¹ sino en forma de narración en primera persona, imitando en la presentación el *Corbaccio* de Boccaccio. Metge sí que hizo uso de la forma del diálogo humanista en su *Apologia*, pero esta obra quedó incompleta (*vid.* Riquer ed. 1959, *75-83 y 158-63).

* Este artículo se inscribe en el Proyecto de Investigación PB 95-1106 del Ministerio de Educación y Ciencia.

1. A la relación del *Secretum* con *Lo somni* dediqué un apartado de mi tesis doctoral (1987, 1, 272-80). La monografía de RICO 1974 continúa siendo imprescindible para su comprensión. El texto original puede consultarse en PONTE ed. 1968. Para los préstamos que usa Metge, remito a las útiles notas de la edición RIQUEL 1959.

Los interlocutores de Metge personaje son seres del más allá: el difunto rey Juan I de Aragón (con el que debatirá en los libros primero y segundo), Orfeo (que representa al enamorado que no supo vivir sin su amada) y Tiresias (quien, habiendo sido sucesivamente hombre, mujer y otra vez hombre, habla por experiencia propia del comportamiento y la naturaleza femeninos). Con éste último, presentado como un viejo malhumorado y manifiestamente antipático, debatirá Bernat sobre si las mujeres son en esencia buenas o malas.

El motivo de este debate, que ocupa como he indicado los libros tercero y cuarto, parte de la presentación de Bernat Metge personaje como individuo enamorado de una dama, por la que siente un amor que le hace verla como el colmo de las virtudes. Lo que vemos en Bernat es lo que el autor quiere que veamos: el retrato de un enamorado cortés, admirador de una dama de la que dice creerse indigno; de un *fin'aimador* de los que encontramos en la lírica de su tiempo –y aún más en la lírica europea del xv–.

Así, en el libro tercero, después de que Orfeo cuente sus infortunados amores con Eurídice, Bernat se enfurece porque Tiresias corta bruscamente la narración de aquél. El diagnóstico del viejo es inmediato:

Axí com lo bon metge, que no guarda lo plaer del pacient, mas lo proffit –dix Tiresias–, usaré yo en tu, car lo meu offici no és dir plasenterias ne legots, sinó desenganar. Tot lo delit que trobas en les paraules de Orfeu és com ha parlat d'amor, e són verí a la passió del teu coratge, torbat per aquella (266, ll. 10-14).²

A estas palabras, Bernat contesta que sí, que ama a una dama «que aguala o sobrepuje en saviesa, bellesa e graciositat tota dona vivent» (266, 15-17). Tiresias replica tratándolo de tonto y de ingenuo, por pensar –con gran inexperiencia, da a entender («no saps què són donas tant bé com yo», 266, 18-19)– que las mujeres, por muy exquisitas o bellas que parezcan, sean dignas de ser alabadas. Esta ingenuidad, sigue Tiresias, le ha conducido a un estado peligroso: le ha llevado a una enfermedad que le afecta al corazón (la «passió del teu coratge»), que se agrava por el veneno de la audición deleitosa de historias de amor como la de Orfeo. En definitiva, pues, Bernat es retratado como víctima de la enfermedad amorosa, del *amor hereos*, y necesita que se le proporcione un remedio antes de que sea demasiado tarde. Recordemos que ésta es la época en que florecen en la Corona de Aragón los *letovaris*, textos literarios que, bajo apariencia médica y generalmente en clave cómica, se presentaban como remedios para el *hereos*;³ el mismo Metge es autor de uno de estos electuarios: la *Medecina apropiada a tot mal* (Riquer ed. 1959, *127-29 y 16-23).

Siguiendo esta línea, la terapéutica empleada en *Lo somni*, según expone Tiresias, será la de enfrentar al enfermo con la presunta realidad femenina, con todos sus tópicos defectos y miserias. Esta exposición se estructura en *Lo somni* a base de préstamos de amplios pasajes del *Corbaccio*, y comienza por el préstamo del préstamo boccacciano

2. Todas las citas de esta obra provienen de la edición Riquer 1959.

3. Véase una útil exposición panorámica en CABRÉ ed. 1993, 50- 57. Más información en CANTAVELLA 1993.

de la definición aristotélica de la mujer como *mas occasionatus*, ‘hombre echado a perder’ (en la gestación); al fin y al cabo, uno de los remedios más recomendados por los tratados médicos que hablaban de la enfermedad amorosa era provocar el aborrecimiento de la cosa amada denigrándola.⁴ Bernat personaje, sin embargo, no aceptará la visión tétrica que se le presenta, y como hará muchas décadas después el moribundo Leriano de la *Cárcel de amor* (Whinom ed. 1979, 2, 155-71), rebatirá con toda su fuerza argumentativa (nuevamente con préstamos de Boccaccio y, sobre todo, de Petrarca), en el libro cuarto, las razones presentadas antes por el viejo desengañador en funciones de médico.

Pasemos ahora al primer acto de *La Celestina*. Muy diversos autores ya han puesto de manifiesto el carácter paródico del personaje de Calisto:⁵ un Leriano cómico de tan exagerado; un «loco amador» de los que tanto abundaban en la literatura hispánica del siglo xv, que no tenían más dios que a su dama. «Vós, dona, sou mon déu e mon delit», decía francamente Ausiàs March, quien llegaba a menospreciar un lugar en el cielo después de muerto si no se le garantizaba previamente «que d’esta mort vos ha plagut plorar».⁶ Las palabras marquianas, como las de tantos otros líricos coetáneos, tienen un aire de familia con aquel pasaje del primer acto de *La Celestina* en que Calisto recita el famoso credo blasfemo: «Melibeo só, y a Melibea adoro, y en Melibea creo, y a Melibea amo» (Severin ed. 1994, 93).⁷ El autor del primer acto monta su entramado paródico sobre el loco amor con un ingenio tan agudo y tan malintencionado que nos llega a presentar, recordémoslo, al acomodado caballero Calisto besando la tierra que pisa la Celestina, según oímos decir a Pármeno:

¡O Calisto, desaventurado, abatido, ciego! ¡Y en tierra está adorando a la más antigua y puta [vieja] que fregaron sus espaldas en todos los burdeles! (...) No es capaz de ninguna redención, ni consejo, ni esfuerzo! (Russell ed. 251).⁸

4. Remito aquí a la conocida obra de Pedro CÁTEDRA 1989, fundamental para mi propósito, puesto que ya avanzó sugerencias que presento en este apartado. Otro importante estudioso del tema literario médico-amoroso es Michael SOLOMON, quien explica: «Según Petrus Hispanus, la denigración de la amada era una cura útil porque ‘verumptamen retrahit mentem vel conditionem patientis a re dilecta’ (WACK ed. 1990, 228-29). En consecuencia, un procedimiento resultante de estas teorías fue encargar a una persona, confabulada con el médico, que sustituyera las imágenes placenteras de la amada con imágenes abyectas del cuerpo femenino (...). Esta forma de terapia fue extensivamente articulada a través de los siglos en las obras de Lucrecio, Ovidio, A. Capellanus, Boccaccio, Eiximenis, A. de Vilanova, Juan de Mena y J.L. Vives» (1995, 435).

5. Por ejemplo June H. MARTIN (1972), Alan DEYERMOND (1961, 1978), Pedro CÁTEDRA (1989) y los editores Dorothy SEVERIN (1984 y ed. 1994), y RUSSELL (ed. 1991).

6. FERRATÉ ed. 1979: poema 53, v. 25, y poema 13, vv. 33-36, respectivamente.

7. La blasfemia, sin embargo, se toleraba porque venía de un personaje-caricatura. Al menos así lo explicaba el glosador primero de la *Celestina*, un anónimo que lo justificaba porque se decía «para nos notar que uno que ama está mui poco apartado de ser hereje y mui fuera de su seso natural, que a su Dios y Creador niega», según transcribe en su edición Peter RUSSELL, el cual nos recuerda que el fenómeno no era nada nuevo, que «las blasfemias de Calisto se originan en la hipérbole sacro-profana de la poesía de cancionero» (219, n. 47).

8. SEVERIN edita una versión diferente: «...adorando a la más antigua [y] puta tierra, que fregaron sus espaldas...» (1994, 116).

Y Calisto no es capaz de todo ello por su locura (y recordemos que la palabra *loco* tiene en castellano medieval el doble significado de ‘enajenado’ y ‘estúpido’,⁹ igual que el catalán y el occitano *foll* o el inglés *fool*).

El papel que en *Lo somni* hacía Tiresias lo hará en el primer acto de *La Celestina* Sempronio. Pero eso no es de extrañar: Boccaccio ya se había presentado en el *Corbaccio* como loco amoroso y se había hecho desengañar por el difunto marido de la viuda; también Petrarca se había hecho amonestar por san Agustín en el *Secretum*. Y en el *Secretum*, como en *Lo somni* y *La Celestina*, el enamorado es presentado afectado por el amor como enfermedad. La obra catalana y la castellana parecen conocer las dos fuentes, pero están más cerca de la lección boccacciana, pues ambas añaden el espíritu humorístico al uso de la lección antifeminista impartida por un hombre experimentado.¹⁰ Claro que el anónimo autor del primer acto que estudiamos no cree nada en la aparente epidemia de *hereos* que afectaba a los escritores de su tiempo; al ver la exageración de los literatos que podía tener al alcance, en prosa y en verso, pretende evidenciar que hacerse el enfermo de amor es colocarse en una posición ridícula. ¿Y qué ridículo mayor que el de un loco amoroso contrastado con un naturalista como Sempronio? Este servidor –que yo no consigo ver como malvado en el primer acto, sino como simple representación prototípica del criado que actúa movido por el propio interés– manifiesta una manera de pensar que influye en el tipo de argumentos que selecciona para la sesión de terapia que aplica a su señor Calisto. Sempronio intenta curarlo por interés, porque se da cuenta de que si su señor, enloquecido, muere o se mata, él se verá metido en problemas.¹¹ Sólo cambiará de actitud cuando llegue a ver que es un negocio más provechoso prometerle ganar los favores de Melibea. Y lo hace mediante un recurso absolutamente impropio del amor con ansias de refinamiento: una cosa es el mensajero de Leriano, y otra (extrema; cómica por paródica) la zafia alcahueta Celestina.

9. «Desde el principio se halla en sus dos acepciones de ‘el que ha perdido la razón’ (...) y ‘tonto, estulto, imprudente’» (loco, en COROMINAS *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. 3, 683 col. 1 r. 34-684 col. 2 l. 23).

10. Tiresias conoce a las mujeres porque ha sido mujer; Sempronio lo explica a su amo así: «*Calisto*: ¿Quién te mostró esto? *Sempronio*: ¿Quién? Ellas, que desque se descubren, assí pierden la vergüença, que todo esto y aún más a los hombres manifiestan» (SEVERIN ed. 1994, 99). Ambos autores siguen uno de los preceptos terapéuticos de los manuales médicos, como el *Lilium medicinae* de Bernardo de GORDON o GORDONIO. Su versión castellana medieval lo expone así: «*Cura*: O este enfermo está obediente a la razón o no. Si es obediente, quítenlo de aquella falsa opinión o imaginación algún varón sabio de quien tema e de quien aya vergüença, con palabras e amonestaciones (...) E finalmente, si otro consejo no tuviéremos, fagamos el consejo de las viejas, porque ellas la disfamen e la desonesten en quanto pudieren...» (CÁTEDRA 1989, 214-15). Tiresias responde al primer tipo de consejo (el del «varón sabio»), pero Metge se le resiste como Petrarca se resistía al consejo de san Agustín en el *Secretum* (PONTE ed. 1968, 528-31). Al ser Sempronio un criado, y al estar tan enajenado Calisto, aquél no hace el papel de «varón sabio», sino que le da el «consejo de las viejas». O, como dice SOLOMON en el resumen ya citado sobre la tradición terapéutica en este punto, Sempronio opta por sustituir «las imágenes placenteras de la amada con imágenes abyectas del cuerpo femenino» (1995, 435).

11. «¿Dexarle he solo, o entraré allá? Si le dexo matarse ha; si entro allá, matarme ha (...). Pero si se mata sin otro testigo, yo quedo obligado a dar cuenta de su vida...» (SEVERIN ed. 1994, 89). Para las citas de esta obra sigo la edición Severin a no ser que especifique lo contrario.

Antes de que esto llegue, en la escena tercera, vemos a Sempronio, como antes a Tiresias, aplicar remedios contra el *hereos*: desengañar al enamorado sobre la aparente sublimidad de su dama. Los tópicos antifeministas que expone podrían haber llegado al anónimo autor desde cualquier punto; no creo necesario remitirse al *Arcipreste de Talavera* por lo que respecta a tópicos viejísimos y muy repetidos en el canon de lecturas de los escolares y los universitarios de la época. Los que se exponen son: la imperfección natural de la mujer; su carácter libidinoso, que no se detiene ni ante la práctica zoofílica; la excepción de algunas buenas, que merecen corona por su mérito;¹² la autoridad de oradores, filósofos y teólogos;¹³ el recuerdo de los varones ilustres caídos por ella; las paradojas de la personalidad femenina, que aparenta negar lo que desea; la enumeración, en fin, de otros variados tópicos antifeministas, no desarrollados en detalle porque no se considera necesario de tan supuestamente obvios (todos los que figuran son de sobra conocidos y explotados).¹⁴ Lo que debía resultar más gracioso a una audiencia ilustrada como la de los universitarios salmantinos entre los que se movería Rojas, es que las réplicas de Sempronio a las protestas de Calisto provinieran de un personaje naturalista. El naturalismo se encarna en el tono de una tradición bajomedieval socarrona y burlesca: la del *Roman de la Rose* de Jean de Meun; la que se escondía tras la firma pseudo-ovidiana del *De vetula*, tan popular (y traducido por Bernat Metge); la que es caricaturizada a través del libidinoso fraile del *Llibre de fra Bernat*; la que tenía su mayor cultivo en círculos universitarios, como indica Catedra.¹⁵ Sempronio no reconviene a su señor por desear a una mujer, sino por servirla creyéndola sublime. La *altercatio* entre Calisto y Sempronio en el primer acto es el careo entre el amor cortesano y el naturalista, aquel que, despreciando las sublimaciones cortesanas, opta por la defensa de la práctica sexual entre hombre y mujer, justificándose en que este acto procura la reproducción de la especie humana. Fra Bernat, el libidinoso fraile del *fabliau* catalán, citaba –cosa frecuente entre los naturalistas– el pasaje del Génesis «crescite et

12. «Femina nulla bona; sed, si bona, digna corona» (Hans WALTHER 1963-69, II-2, 72-73). Este es un antiguo adagio medieval: la mujer buena merece ser coronada por su excepcionalidad. Con *corona de santidad*, según especifica Ausiàs MARCH: «Llir entre cards, lo meu poder no fa/ tant que pogués fer corona invisible./ Meriu-la vós, car la qui és visible/ no es deu posar lla on miracle està» (FERRATÉ ed. 1979, poema 23 vv. 41-44). No consigo ver, pues, que en la excepción de Sempronio en favor de las «virtuosas y notables cuya resplandeciente corona quita el general vituperio» (SEVERIN ed. 1994, 97) se haya de leer necesariamente una alusión a la reina Isabel de Castilla (RUSSELL ed. 225, n. 76): Sempronio repite el antiguo tópico de la excepción, en el debate literario europeo sobre las mujeres. Sobre éste en particular puede consultarse mi trabajo de 1988-89, 17-18.

13. Pedro CÁTEDRA indica como fuente de «Lee los ystoriales, estudia los filósofos, mira los poetas...» (96), la *Repetición de amores* de LUCENA: «¿Qué persuaden los oradores, qué pruevan los filósofos, qué demuestran los teólogos...?» (CÁTEDRA 1989, 138 y n. 303), y probablemente así es, aunque de hecho también podemos afirmar que estos dos comentarios respondían a una misma realidad cultural. La abundancia de obras literarias sobre la cuestión revela que el debate sobre las mujeres aún enardecía a los castellanos en las últimas décadas del siglo xv, y que filósofos, escritores célebres y otras autoridades debían de aducirse cada dos por tres al respecto.

14. B. BUSSELL THOMSON ya presentaba en 1977 el personaje de Sempronio como parodia del misógino. Me permito también remitir al lector al índice de tópicos antifeministas del *Espill* estudiados en mi análisis de esta pieza (1992); y, para los tópicos más propios del registro amoroso, a mis trabajos de 1988-89 y 1989 sobre el *Maldit bendit* de CERVERÍ y el *Conhort* de Francesc FERRER, poemas en dicha línea.

15. 1989, esp. 41-57. Para el área francesa aún siguen vigentes las observaciones de PARÉ 1949.

multiplicamini» (I, 22), escondiendo, como era habitual, que la orden divina había sido dirigida a las especies animales, no específicamente a la pareja humana. De hecho, la propia Celestina la esgrimirá más adelante para justificar la necesidad de su oficio.¹⁶

Por eso la recusación que hace allí el naturalista de los sentimientos y argumentos del enamorado cortesano toma la forma de una cruda burla que debía divertir extraordinariamente a la audiencia: Calisto dice, en un formato lírico de espantoso ripio, que su dolencia amorosa es incomparable, y Sempronio le contesta con un romance sobre el sufrimiento social bajo la tiranía;¹⁷ Calisto presume de firmeza amorosa y Sempronio replica que las obsesiones son peligrosas;¹⁸ Calisto dice que adora a su dama como a Dios, y Sempronio replica que ésta es una herejía más grande que la de los hombres de Sodoma, que al fin y al cabo sólo querían relación sexual con los enviados divinos, no con el propio Dios como quiere Calisto (93: las carcajadas debían de oírse a cien kilómetros a la redonda); Calisto se declara indigno de la dama y Sempronio piensa irónicamente en él como un nuevo Alejandro o un nuevo Nemrod, arquetipo de la soberbia humana, y pasa a presentar el grueso de los argumentos contra la dignificación del género femenino indicados más arriba; Calisto, frente a esto, opta por argumentar la excepcionalidad de su Melibea, y se recrea en la descripción de su belleza en detalle.¹⁹ La réplica de Sempronio es científica: aun así Calisto, al ser hombre, es más digno

16. Argumentando a Pármeno: «Y sabe, si no sabes, que dos conclusiones son verdaderas. La primera, que es forzoso el hombre amar a la mujer y la mujer al hombre. La segunda, que el que verdaderamente ama es necesario que se turbe con la dulçura del soberano deleyte, que por el hazedor de las cosas fue puesto, porque el linaje de los hombres se perpetuasse, sin lo qual peresçería» (SEVERIN ed. 1994, 117-18, y n. 85). Severin indica allí que está considerado como fuente del comentario el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*. RUSSELL (ed. 1991, 252-53 y ns. 201 y 51) es más escéptico respecto a la relación directa de las dos obras. Dicho tratado declaraba: «Çierto es quel mundo peresçería si ayuntamiento entre el omne e la muger non oviere; pues este ayuntamiento non puede aver efecto sin amor de anbos, síguese que nesçesario es que amen», citado por CÁTEDRA (1989, 121), quien pone al descubierto cierta tendencia de los naturalistas a la falacia argumentativa mediante la manipulación de citas de autoridades. Precisamente el desarrollo que da Rojas al argumento naturalista en su continuación de *La Celestina* muestra, al ponerlo en boca de quien lo pone, que el autor era tan crítico con esta corriente como con la de los lánguidos amadores.

17. «¿Quál dolor puede ser tal/ que se yguale con mi mal?»: el espectador no podía más que reír. Como nosotros, aun admirando aquellos magníficos versos marquiános: «Callen aquells que d'amor han parlat/ e, dels passats, deliu tots llurs escrits,/ e, en mi pensant, meteu-los en oblits:/ en mon esguard degú és enamorat» (FERRATÉ ed. 1979, poema 22 vv. 1-4). La réplica musical de Sempronio es ejemplarizante: «Mira Nero de Tarpeya/ a Roma cómo se ardía;/ gritos dan niños y viejos/ y él de nada se dolía» (91-92). Russell considera el romance cómico en el contexto «por lo incongruo» (RUSSELL ed. 1991, 218, n.44), aunque yo no advertiría incongruencia, sino contraste: visto desde la vida cotidiana de un plebeyo como Sempronio, es lógico menospreciar el sufrimiento de un particular que goza de bienestar económico, en comparación con el horror del sufrimiento colectivo, infernal, como el que se puede producir bajo un gobierno tiránico. Sempronio aún no sabe el motivo del pareado de su amo, pero el espectador sí, y puede reír francamente con el contraste, al ser consciente de que el sufrimiento que le causa estos dolores «incomparables» es el conocido loco amor.

18. «Sempronio: Harto mal es tener la voluntad en un solo lugar cativa. Calisto: Poco sabes de firmeza. Sempronio: La perseverancia en el mal no es constancia, mas dureza o pertinacia la llaman en mi tierra» (SEVERIN ed. 1994, 94).

19. Por supuesto, también Bernat Metge personaje, com antes el Boccaccio personaje del *Corbaccio* (los dos caricaturas del bobo amante cortés) cree que su amada es excepcional. A ambos se les intenta desengañar con crudeza. Metge personaje no lo quiere aceptar, pero no se le concede el derecho de réplica (RIQUER ed. 1959, 316-18 y 348-50).

que Melibea, quien, como hembra, es «imperfecta, por el qual defeto dessea y apetece a ti y a otro menor que tu» (102). Este es el toque maestro: la argumentación científica basada en la definición aristotélica de la mujer como *mas occasionatus* y en la consideración del género femenino como sexualmente insaciable.

De esta confrontación argumental en que las posiciones lírico-amorosas salen tan ridiculizadas, ¿podríamos deducir que el autor está de parte de Sempronio? No: la posición naturalista de Sempronio contraviene las normas morales cristianas, y por tanto éste también debe ser reprobado; y lo es a través de los ojos del joven criado aún inocente que es Pármeno: «Véole perdido [a Calisto] (...) pensando remediar su hecho tan árduo y defícil con vanos consejos y necias razones de *aquel bruto Sempronio*» (118-19). Recordemos que *bruto* significa ‘animal’ (ser vivo sin alma racional), y a la condición de las bestias, entendemos, se ha rebajado Sempronio con su actitud de disfrutar del sexo sin subordinarlo a la razón humana.

Una vez expuestos los debates contruidos sobre argumentación antifeminista y enfermedad de amor en *Lo somni* y *La Celestina*, paso a indicar en ellos algunos pasajes semejantes, que presento, sin embargo, simplemente como concordancias, y no como influencias. Por ejemplo, podemos descartar una influencia directa en la concordancia de este pasaje: «¡O qué fastío es conferir con ellas más [de] aquel breve tiempo que son aparejadas al deleyte!». ²⁰ Ciertamente ya Tiresias había dicho «...e si los hòmens la miraven axí com deurién, pus haguessen fet ço que a generació humana pertany, axí li fugirien com a la mort» (Riquer ed. 1959, 286 ll. 19-21). Pero este pasaje de *Lo somni* es una broma sobre su fuente, el *Corbaccio* de Boccaccio, con el cual el pasaje celestinesco parece también conectado: «Il che se gli uomini riguardassero come dovessero, non altrimenti andrebbono a loro, né con altro diletto o appetito, che all’altre naturali e inevitabili oportunità vadano» (Nurmela ed. 1968, 71). Según el *Corbaccio* y *La Celestina*, los hombres *sólo* deberían acercarse a las mujeres para ir «all’altre naturali e inevitabili oportunità»; según Tiresias, los hombres deberían huir de las mujeres *después* del coito. La picardía de la manipulación salta a la vista.

Por otra parte, tampoco podemos dar relevancia a la mención, común en *Lo somni* y en el primer acto de *La Celestina*, del bíblico Nemrod personificando la soberbia (humorísticamente en las dos obras), pues, glosas bíblicas aparte, es incluido por Dante en su *Commedia*, por lo que su mención no debía de ser nada insólita entre personas con formación cultural. ²¹

Las que sí podemos destacar como concordancias interesantes son las que afectan, en primer lugar, al carácter dialógico de ambas piezas (explicable, de todas formas, por el interés común del autor catalán y del castellano en obras latinas de Petrarca como el *De remediis utriusque fortunae* y el *Secretum*). Las concordancias se vuelven más atractivas en la secuencia en que los protagonistas, presentados como enfermos de

20. RUSSELL ed. 1991, 228, mejorando la puntuación de SEVERIN ed. 1994, 98.

21. Nemrod es citado en *Lo somni* cuando Tiresias acusa al género femenino de tener más presunción (soberbia) que el constructor de la torre de Babel (Génesis X, 8); véase RIQUEUR ed. 1959, 306, ll. 3-5. En el Infierno, Virgilio acompaña a Dante hacia unos gigantes como torres, entre los que Nemrod hace sonar el cuerno (canto XXXI, 12-81).

amor, intentan ser curados por un contendiente dialéctico, y se resisten argumentando réplicas, de manera que el sanador no consigue su objetivo primero. Respecto al tratamiento humorístico del tema, el de *La Celestina* es más evidente que el de *Lo somni*, el cual queda disimulado bajo una apariencia de discurso serio, y sólo los pocos receptores capaces de descifrar las claves literarias de intención humorística pueden descubrir que la obra de Metge no es lo que aparenta ser.²² Veamos un par de coincidencias textuales:

Sempronio: ...bien sé de qué pie coxqueas; yo te sanaré.

Calisto: Increíble cosa prometes.

Sempronio: Antes fácil. Que *el comienço de la salud es conocer hombre la dolencia del enfermo* [A] (93).

Compárese con las palabras de Tiresias en el diálogo antes citado:

Axí com lo bon metge, que no guarda lo plaer del pacient, mas lo proffit –dix Tirèsias–, usaré yo en tu, car lo meu offici no és dir plaserterias ne legots, sinó desenganar (266, ll. 10-12).

Y poco más abajo:

Si vols diligentment attendre a assò que yo-t diré, que-n he vist e experimentat més que tu, conexeràs bé la malaltia de la tua pensa, e conaxent aquella seràs breument gorit [A], o serà gran colpa tua. Dignes, emperò, clarament si has desig de guarir o no, car fort ho vull saber.

—Molt ho desig –diguí yo–, si malalt són, mes no-m ho cuydava.

—Bé sta –dix ell–; *la major part de sanitat és voler gorir* (ll. 24-32).

La aducción de la idea expresada en la frase A, que debía de ser un proverbio bien conocido, está presente en el contexto, común a los dos pasajes, de intento de terapéutica de la enfermedad de amor. Respecto a la segunda frase remarcada en el texto catalán, también aparecerá en la *Celestina*, pero en boca de la propia alcahueta y en un acto muy posterior: en el décimo, en que Melibea suplica a aquélla un remedio para su mal (que la audiencia conoce es el mal de amor):

Melibea: ...Pues, por amor de Dios, te despojes para más diligente entender en mi mal y me des algun remedio.

Celestina: *Gran parte de la salud es dessearla*.

Este aforismo de Séneca (identificado por Russell ed. 1991, 429 y n. 17) adquiere unas connotaciones ya claramente cínicas, dado que es la alcahueta quien ha provocado el enamoramiento de la doncella, y quien le propondrá como remedio no el desengaño amoroso, claro, sino precisamente la consumación sexual. Michael Solomon señala que esta propuesta era considerada médicamente nociva para el *amor hereos*, y

22. Vid. BADIA 1988, esp. 89-97.

útil en una afección contraria: la superfluidad humoral (1989, y 1989-90, 73). Además del punto de vista médico, desde la perspectiva filosófico-naturalista nos parece escuchar un eco de los *Remedia amoris* Ovidianos, en el pasaje en que el poeta aconseja a su oyente que, si no es capaz de desenamorarse de su amada, goce de ella no ya hasta saciarse, sino más allá de la saciedad: hasta quedar harto y no desearla ya más (vv. 533-42).

Sempronio. ...¿No as leýdo el filósofo do dize: así como la materia apetece a la forma, así la mujer al varón?

Calisto. O triste, ¿y cuándo veré yo esso entre mí y Melibea?

Sempronio. Possible es, y aún que la aborrezcas quanto agora la amas; podrá ser alcançándola, y viéndola con otros ojos, libres del engaño en que agora estás (102).

Con la reunión de los amantes, el sentimentalismo acaba.

¿Qué hay, pues, de común entre la obra catalana y la castellana? Las lecturas de Séneca y el interés por el Boccaccio del *Corbaccio* y por el Petrarca moral de sus autores.²³ Una exposición de tópicos antifeministas de espíritu similar (aunque todas las exposiciones literarias de este tipo se parecen entre sí). Y también hay un determinado desarrollo literario del tópico del *amor hereos* en clave de humor culto, más próximo por ello al *Corbaccio* que a la seriedad del *Secretum*. Con razón ha hecho ver Severin (ed. 1994, 25-26) que el paródico Calisto viene a ser para la literatura amorosa lo que Don Quijote a los libros de caballerías.

2) ¿Por qué se parecen la beguina del *Espill* y la alcahueta de *La Celestina*?

En el *Espill* de Jaume Roig (sobre 1460), como en las dos obras comparadas antes, también se emplea la fórmula de denigración del objeto amado para curar la locura amorosa. Roig, como más adelante el anónimo autor castellano del primer acto, enfatiza mucho más la idea de la estupidez del amar que la exposición de sintomatología amorosa. En las tres obras, quien da la lección habla en nombre de la experiencia.

Pero lo que me resulta más interesante al cotejar el *Espill* con el primer acto de *La Celestina* son los puntos de semejanza que se dan entre el personaje de la beguina de la obra valenciana y el de la propia Celestina.

En el libro primero del *Espill*, el protagonista, después de ver anulado el matrimonio con la falsa doncella que ha sido su primera esposa, peregrina a Compostela y, de vuelta, decide tomar en matrimonio a una beguina que vivía en su vecindario. El beguinaje contaba con una sólida tradición en la Corona de Aragón. Este movimiento espiritual de laicos que hacían votos pero no se retiraban del mundo, no está tan bien estudiado aquí como en los Países Bajos, Centroeuropa u Occitania (*vid.* Mc Donnell 1969, Grundmann 1970, o Manselli 1959), pero contamos con testimonios medievales

23. Consúltese, sobre la influencia de Petrarca en la *Celestina*, el estudio de DEYERMOND 1975.

diversos de la práctica de este estilo de vida, especialmente entre las mujeres.²⁴ El padre Pou i Martí (1930) realizó el estudio más amplio con que contamos, y actualmente el Dr. Albert Hauf tiene en proceso investigaciones sobre el mismo tema.

Profesar como beguina era una salida honrosa para aquellas mujeres con inquietudes religiosas y/o intelectuales que no desearan vivir sometidas a tutela masculina (ya fuese de familiares, del marido o de un supervisor religioso), ni apartarse del mundo, que era la obligación –no siempre acatada– de las que profesaban como monjas. A su limitada manera, representaba un estilo de vida que, con la coartada de la realización de actos devotos (visitas a iglesias y caridades), permitía a la mujer la libertad de salir de casa sin vigilancia, así como vivir una religiosidad basada en la lectura y el comentario en grupo de textos sagrados, lo que, lógicamente, explica que con cierta frecuencia no fueran bien vistas por el poder religioso.²⁵ Por otra parte, entre las mujeres de este movimiento se dio con particular énfasis el culto místico de la Eucaristía, sacramento que no tenía en la Edad Media la importancia social que adquiriría después.²⁶

La esfera de libertad al alcance de la mujer beguina no escapaba a los ojos de autores satíricos medievales, no sólo catalanes sino también de otras áreas geográficas,²⁷ que denunciaron que la vida de beguinaje humilde –se hacía voto de pobreza y se solían vestir hábitos pobres, distintivos– podía ser una tapadera para esconder conductas licenciosas, ya que las beguinas estaban tan poco controladas. Una de las versiones catalanas del *Sermó del bisbetó*, texto popular que se recitaba el día de san Nicolás por un monaguillo, decía así:

Dos stats de dones ensems/ se son trobats/ de poch ensa, lests e triats/ de les pus fines:/ les unas se que son baguines,/ altres beates/ que mes despenen en sabates/

24. Véase, por ejemplo, la interesante referencia que les dedica RUBIÓ I BALAGUER: «...n'hi havia d'altres [mujeres] a Catalunya que, fent vida de 'beates' o de beguines, s'anomenaven, per exemple, 'Flor', i feien de cosidores per a la reina [María, esposa del Magnánimo]. A vegades hom les coneixia simplement pel lloc de llur procedència, com aquella 'beguina portuguesa' esmentada algun cop en la correspondència de la reina. Ella les protegia i els donava feina...» (1990, 83).

25. Sobre el interés de los beguinos en la lectura y el comentario de las Escrituras en lengua vulgar y de obras espirituales diversas, vid. RUBIO VELA-RODRIGO LIZONDO 1992. Por lo que se refiere a sus vicisitudes con la Inquisición medieval europea, vid. por ejemplo LEA 1909.

26. «All'intero movimento beghinale dell'Europa centrale ci riporta la pratica della comunione quotidiana e la straordinaria devozione all'Eucarestia» (GUARNIERI 1965, 482). Véase también «Eucharist» en los amplios índices de BYNUM 1987 y 1992. Todo intento de ver en este movimiento espiritual el desarrollo de una ideología uniforme ha fracasado. La palabra *beguina* designaba, en la práctica, a cualquier mujer dedicada a obras de devoción y caridad que no perteneciera a un orden religioso regular (por ello con frecuencia era sinónimo de *beata*). Por cuestiones de afinidad, muchos beguinos se encontraban próximos al ideario franciscano, y por ello eran también llamados beguinos los pertenecientes al tercer orden de San Francisco. Como ejemplo de texto místico surgido de esta clase de prácticas, se puede consultar la obra de la famosa beguina del XIII Marguerite Porete en LONGCHAMP ed. 1984.

27. En la literatura francesa, por ejemplo, se encuentran críticas a las beguinas en el *Roman de la Rose* de Jean de Meun (LECOY ed. 1979-82, 2, vv. 12014-34 y nota en p. 289); en *Li diz des Béguines*, atribuido a Rutebeuf (JUBINAL ed. 1875, 1, 221 y 223), y en *L'Art d'amours* de Jakes d'Amiens (FINOLI ed. 1969, xvi y xix, y vv. 2245-315).

que los correus (...). L'us e practica seguexen/ de les reboses,/ que son falses e stucioses,/ e axi van soles:/ par que han apres a les scoles/ de Salamanca (...) Fort poques n'i veureu de jovens,/ totes son velles,/ e son axi com sordes llimes/ que fan e calen;/ dels fets de Déu parlen e ralen/ molt volenteres» (Faraudo ed. 1910, vv. 835-78).

Riquer ha fechado la citada versió en el paso del siglo XIV al siglo XV. Fijémonos en que se les echa en cara no sólo la libertad de que disponen, sino también el interés de muestran en conocer y comentar las cuestiones teológicas (de aquí la broma de las escuelas Salamanca);²⁸ se dice también que estas mujeres suelen ser viejas, e hipócritas («fan e callen»), y por fin también hemos visto que se las conoce como beguinas a unas, como beatas a otras, pero que ambos grupos son considerados de un mismo tipo.

Lo que descubre el protagonista del *Espill* antes de casarse es la hipocresía de la beguina. Ésta, que después de comulgar se contorsionaba como poseída por Dios, en realidad hacía la comedia, ya que era amante de un sacerdote que le administraba la forma sin consagrar: la devoción de la beguina era falsa, y sus actitudes de mística beatitud fingidas.²⁹ Esta beguina vestía, como era costumbre entre el colectivo de beguinas y beatas, una especie de hábito de tela áspera y humilde; pero, respondiendo a la hipocresía del personaje, llevaba ropa interior de finísima calidad. La beguina se ganaba la vida tejiendo cilicios, pero, según comenta irónicamente el narrador, ella no vestía ninguno, pues siempre los tenía todos vendidos.³⁰

Otra característica religiosa hay en este personaje: que era reverenciada por un fraile menor, el cual en público le daba el tratamiento de *madre*.³¹ El protagonista, sin embargo, descubre su impostura, y cuando llega a saber que había abortado «ab çertes preses/ de diablures» (vv. 4136-37), le retira el compromiso de matrimonio. Para acabar con el retrato de esta mujer, que como las otras presentadas en el libro primero, constituye la caricatura de un particular estamento femenino, se nos dice:

Son beguinatge/ he beatatge/ en mal finaren/ he se spletaren:/ car, quant fon vella, deya's donzella/ tota devota,/ ffon alcavota./ D'una vehina,/ bona fadrina,/ ffon acusada:/ sentençada,/ be l'açotaren/ he bandeïaren» (vv. 4195-208).

Resumendo: la beguina del *Espill*, que acabará en su vejez por hacer de alcahueta, es hipócrita, y su devoción fingida; en realidad, lleva una vida lujuriosa y cono-

28. El mismo *Espill* de Jaume Roig volverá a criticar a las beguinas en el libro tercero, en boca del personaje de Salomón, quien se queja de las comprometidas preguntas teológicas que aquéllas plantean (MIQUEL I PLANAS ed. 1929-51, I, vv. 13036-15001, esp. vv. 14606-705. Todos los versos que citaré proceden de esta edición).

29. «Hun capella/ la combregava,/ ostia [li] dava/ sens consagrar,/ a may fallar/ cada semmana,/ com a terçana/ ffent paroxismes:/ ab çerts sufismes/ ells s'entenien:/ abdos venien/ al combregar/ davant l'altar/ de la capella:/ portava's ella/ sa tovallo(1)a,/ ell ab sa stola/ ydolatraven» (vv. 4008-25).

30. «Que desus vist/ cot e mantell/ de gros burell,/ roba jusana/ de fina grana./ prima, llistada,/ vert, blau pintada/ duya [a]lmexia./ Ella texia/ de son ofici,/ algun seliçi:/ tots los venia;/ may se'n vestia/ algu [e]n la squena» (vv. 4070-83).

31. «Hun menor frare/ li deya mare/ davant la gent,/ e molt sovent/ la visitava» (vv. 4051-55).

ce abortivos; le gusta la buena vida de que goza en secreto, pero socialmente es respetada por el humilde hábito que lleva, por su trabajo de tejedora de cilicios y, sobre todo, porque se la considera una persona sabia y santa: eso viene revelado por el tratamiento de *madre* antes apuntado. Albert Hauf lo ha visto así:

El fet que un frare menor l'anomene «mare» sembla que parodia el magisteri espiritual que arribaren a tenir algunes d'aquestes dones (llegiu el que diu un teòleg com Ubertí al pròleg d'*Arbor vitae crucifixae Jesu*); el vestit, en especial el mantó de teixit gruixut buratí, els paternosters, i la labor de teixir cilicis són indicis que la dona era, en efecte, una «beguina», i que pertanyia, potser, al Tercer Orde franciscà (Hauf 1995, 17).

El apartado del artículo del Dr. Hauf en que aparece esta observación lleva el sugestivo título de «*Les vequinas: de dona diabòlica a alcavota o madre Celestina*», y Hauf hace allí un repaso de la tradición literaria hispánica en el tratamiento del beguinaje femenino, empezando por una cita de Don Juan Manuel, que en el ejemplo 42 de *El conde Lucanor* habla *De lo que aconteció a una falsa vequina*. Hauf recuerda también el caso real de un caballero mallorquín residente en Barcelona a finales del siglo XIV, que conseguía en la cama la compañía de chicas menores e incluso impúberes gracias a una beguina, Na Trials (*ibid.*). Según el proceso que se le incoó, en efecto, Na Trials vestía de «santa dona beguina», e iba por la ciudad pidiendo dineros para los pobres presos (*vid.* Jaume Riera i Sans ed. 1987 (2), 41). Por desgracia, en la publicación divulgativa citada, Hauf no pudo desarrollar la sugerencia que aparece en el encabezamiento de ese apartado: que el tratamiento de *madre* dado en la *Celestina*, y que tanto ha intrigado a los lectores de esta pieza, podría ser explicado por sobreentenderse que *Celestina* lleva una aparente vida de beata y probablemente va vestida de tal.

Como bien recuerda Hauf, el tratamiento de *mater spiritualis* es el que da el gran franciscano espiritualista Ubertino da Casale a su reverenda Angela da Foligno. De hecho, el concepto de maternidad espiritual se remonta a la alta Edad Media, y era dado en principio sólo a mujeres de extraordinaria y santa vida.³² El fenómeno, lejos de apagarse a finales de la Edad Media, continuaba con fuerza.³³ Es sabido que en la Castilla de la época de *La Celestina* existían los beaterios. Recordemos a aquella «Mari García, la beata», que es loada por Leriano en su particular lista de *claras mujeres* (Whinnom ed. 1979, 2, 170); recordemos también que Melchor Cano llama a los alumbrados del XVI «Begardos o Beguinos», o «hijos de los Begardos o Beguinos» (Menéndez y Pelayo 1929, 210 y 216).

32. Vid. por ejemplo PROSPERI 1986, GUARNIERI 1965, BOLTON 1978, ATKINSON 1991 (cap. 3), y PETROFF 1994 (cap. 3). Ha estudiado la espiritualidad femenina castellana con detenimiento RODADO RUIZ 1990.

33. «Il caso di religiose, le quali hanno dei 'figli spirituali', è particolarmente frequente nel Cinque e Seicento, da Paola Antonia Negri, dai suoi 'figliuolini' chiamata 'mamma' e 'madre divina', a suor Laura Mignani, bresciana, di cui si professavano 'figli' san Gaetano Thiene, Bartolomeo Stella, Elisabetta Gonzaga duchessa d'Urbino; da suor Arcangela Panigarola milanese, che dirigeva nello spirito, come risulta dalle sue lettere, i due fratelli Briçonnet, l'uno vescovo di Tolone, l'altro di Lodève, nonché il suo biografo, monsignor Bellotti (Bellot), passando per Isabella Berinzaga e il Gagliardi, fino a madame Guyon» (GUARNIERI 1965, 493). Vid. también ZARRI 1980.

La idea de que la Celestina fuera una beata y vistiera como tal, con hábito de tela pobre, ayudaría a comprender por qué se dirigen a ella con el tratamiento de *madre* tanto los personajes plebeyos como los patricios: así entenderíamos que, en el desarrollo de la obra llevado a cabo por Rojas, la propia madre de Melibea, aun habiéndose informado previamente del historial de la vieja, emplee con ella este mismo tratamiento, hecho que destaca más porque a la vez se le dirige como a una inferior social. Y también entenderíamos que este mismo personaje, Alisa, le hable a la vez con propiedad y con ironía cuando la llama «vezina honrrada», «esta mujer honrrada» (153). También entenderíamos mejor el pasaje siguiente:

Alisa: Ruega tú, vezina, por amor mío, en tus devociones por su salud a Dios.
Celestina: Yo te prometo, señora, en yendo de aquí me vaya por esos monesterios, donde tengo frayles devotos míos, y les dé el mismo cargo que tú me das. Y demás desto, ante que me desayune, dé quatro bueltas a mis cuentas (154).

Celestina tiene, pues, como la beguina del *Espill*, «frayles devotos suyos». Alisa, por su parte, si hace el gesto social de pedirle que se le encomiende en sus oraciones no es, obviamente, por ser Celestina costurera (¡ni alcahueta, por supuesto!), sino por ser mujer de aparente vida devota, con aparente fama de santidad si hemos de juzgar por los «frayles devotos». También entenderíamos un poco mejor otras bromas, ironías de sal gruesa, como la de la queja de la propia Celestina hablando con Lucrecia, que la conoce bien, cuando dice: «mayormente a mí, que tengo de mantener hijas ajenas» (151). Por este mismo motivo resultaría totalmente natural que este personaje a menudo hiciera sus negocios en las celebraciones religiosas.³⁴ La vía del beguinaje –o del beaterio; en el caso literario la distinción parece en principio irrelevante– merece ser explorada, y sospecho que puede deparar fértiles resultados en la investigación medievalística castellana.

Las reflexiones que aquí he planteado no habrían sido posibles sin los muchos y buenos estudios que nos ha ido aportando el tiempo y que han ayudado a ver *La Celestina* como una gran broma, paródica y a la vez de una gran inteligencia, salida de los ambientes universitarios instruidos y dirigida, en principio, a esta misma clase de público, que disfrutaría con los numerosos recursos humorísticos, muchos de los cuales se basan en el cambio de contexto –o la distorsión– de ideas y sentencias cultas. Un tipo de recurso cómico-intelectual también empleado un siglo antes por Bernat Metge, y dirigido asimismo, en primera instancia, al círculo de ilustrados capaces de entender las bromas sutiles, y no sólo las más evidentes. Dejo, por otra parte, abierta la sugerencia de estudio del beguinaje en Castilla, puesto que la idea de una Celestina-falsa beata (cuyo nombre ya resultaría bastante irónico para empezar) simplificaría no pocas cuestiones en la obra estudiada.

34. Pármemo cuenta, al retratarla a Calisto, que a las mujeres «más encerradas» les buscaba cita en su casa bajo el pretexto de «processiones de noche, missas del gallo, missas del alva y otras secretas devociones», y allí se juntaban con «hombres descalços, contritos y reboçados, desatacados, que entravan allí a llorar sus pecados (...) Con todos estos afanes, nunca passava sin missa ni bísperas, ni dexava monesterios de frailes ni de monjas; esto porque allí fazía ella sus aeluyas y conciertos» (110-11).

BIBLIOGRAFÍA

- ATKINSON, Clarissa W. (1994): *The Oldest Vocation: Motherhood in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press.
- BADIA, Lola (1988): «'Siats de natura d'anguila en quant farets': la literatura segons Bernat Metge», en *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella: estudis sobre la cultura literària de la tardor medieval catalana*, Barcelona, Quaderns Crema, 59-119.
- BOLTON, Brenda (1978): «Vitae Matrum: A Further Aspect of the Frauenfrage», en Derek Baker ed. *Medieval Women: Dedicated and presented to Professor Rosalind M. T. Hill*, Oxford, Blackwell-The Ecclesiastical History Society.
- BYNUM, Caroline Walker (1987): *Holy Feast and Holy Fast: The religious significance of food to medieval women*, Berkeley, University of California Press.
- (1992): *Fragmentation and Redemption: Essays on gender and the human body in medieval religion*, New York, Zone Books.
- CABRÉ, Lluís ed. (1993): Pere March, *Obra completa*, Barcelona, Barcino («ENC» 132).
- CANTAVELLA, Rosanna (1987): *El debat pro i antifeminista a la literatura catalana medieval*, 2 vols., tesis doctoral leída en la Universitat de València.
- (1988-89): «Sobre el *Maldit bedit* de Cerverí», *Llengua & Literatura*, 3, 7-40.
- (1989): «Del *Perillos tractatz* al *Conhort* de Francesc Ferrer», *Actes del VIIIè Col.loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Tolosa de Llenguadoc 1988, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1, 449-58.
- (1992): *Els cards i el llir: una lectura de l'«Espill»*, Barcelona, Quaderns Crema.
- (1993): «Terapèutiques de l'amor hereos a la literatura catalana medieval», *Actes del Novè Col.loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes: Alacant/Elx 1991*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2, 191-207.
- CÁTEDRA, Pedro (1989): *Amor y pedagogía en la Edad Media: estudios de doctrina amorosa y práctica literaria*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- DEYERMOND, A. D. (1961): «The Text-Book Mishandled: Andreas Capellanus and the opening scene of *La Celestina*», *Neophilologus*, 41, 218-21.
- DEYERMOND, A. D. (1975 (2)): *The Petrarchan Sources of «La Celestina»*, Westport Conn., Greenwood Press (1a. ed. 1961).
- (1978 (4)): *Historia de la literatura española: la Edad Media*, Barcelona, Ariel.
- FARAUDO, Lluís ed. (1910): *Sermó del bisbetó* en *Recull de textos catalans antics*, 3, Barcelona, 9-41.
- FERRATÉ, Joan ed. (1979): *Les poesies d'Ausiàs March*, Barcelona, Quaderns Crema.
- FINOLI, A. M. ed. (1969): *Artes amandi: da Maître Elie ad Andrea Capellano*, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino.
- GRUNDMANN, Herbert (1970): *Religiöse Bewegungen im Mittelalter, mit Anhang: Neue Beiträge*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- GUARNIERI, Romana (1965): «Il movimento del libero spirito: testi e documenti», *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, 4, 351-708.
- HAUF I VALLS, Albert G. (1995): «Sobre ermitans, bigards, fraticels, beguins i beates en la literatura hispànica medieval: a propòsit del llibre del P. J.M. Pou i Martí, OFM», *Saó*, gener 1995 («Monogràfics» 22), 15-24.

- JUBINAL, Achille ed. (1875): *Oeuvres complètes de Rutebeuf*, 3 vols., Paris.
- LACHANCE, Paul ed. (1993): Angela da Foligno, *Complete Works*, New York, Paulist Press.
- LEA, Henry Charles (1909): *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, New York, Macmillan, vol. 2.
- LECOY, Félix ed. (1979-83): Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, 3 vols., Paris, Champion («CFMA» 92, 95, 98).
- LONGCHAMP, Max Huot de ed. (1984): Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties, et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, Paris, Albin Michel.
- MANSELLI, R. (1959): *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma («Studi Storici» 31-34).
- MARTIN, June H. (1972): *Love's Fool: Aucassin, Troilus, Calisto and the Parody of the Courtly Lover*, London, Tamesis.
- MC DONNELL, Ernest W. (1969): *The Beguines and Beghards in Medieval Culture: With special emphasis on the Belgian scene*, New York, Octagon Books.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (1929): *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, CSIC, vol. 5.
- MIQUEL I PLANAS, Ramon (1929-51): Jacme Roig, *Spill o Llibre de consells*, Barcelona, Orbis, 2 vols.
- NURMELA, Tauno ed. (1968): Giovanni Boccaccio, *Il corbaccio*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.
- PARÉ, Gerard (1949): *Les Idées et les lettres au XIIIè siècle: Le «Roman de la Rose»*, Paris, Bibliothèque de Philosophie.
- PETROFF, Elizabeth A. (1994): *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism*, Oxford, Oxford University Press.
- PONTE, Giovanni ed. (1968): Francesco Petrarca, *Opere*, Milano, Nursia.
- POU I MARTÍ, José M^a (1930): *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vich, Editorial Seráfica [reprint Madrid, Colegio «Cardenal Cisneros», 1991].
- PROSPERI, Adriano (1986): «Dalle 'divine madri' ai 'padri spirituali'», en VV. AA. *Donne e uomini*, The Hague, Netherlands Government Publishing Office, 71-90.
- RICO, Francisco (1974): *Lectura del «Secretum»*, vol. 1 de *Vida u obra de Petrarca*, Chapel Hill, University of North Carolina («North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures»), coed. Astenore, Padova, Ente Nazionale Francesco Petrarca («Studi sul Petrarca» 4).
- RIERA I SANS, Jaume ed. (1987 (2)): *El cavaller i l'alcajota: un procés medieval*, Barcelona, Club Editor, 2a ed.
- RIQUER, Martín de ed. (1959): *Obras de Bernat Metge*, Barcelona, Universitat.
- RODADO RUIZ, Ana (1990): «La santidad femenina en la antigua literatura española», *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*, 13, 205-38.
- RUBIÓ I BALAGUER, Jordi (1990): *Humanisme i Renaixement*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat («Obres de Jordi Rubió i Balaguer», 8).
- RUBIO VELA, Agustín - RODRIGO LIZONDO, Mateu (1992 (2)): «Els beguins de València en el segle XIV: la seua casa-hospital i els seus llibres», en *Miscel·lània Sanchis Guarnier*, 2a. ed. València-Barcelona, Dept. de Filologia Catalana de la Universitat de València - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. 3, 185-228.

ROSANNA CANTAVELLA

- RUSSELL, Peter E. ed. (1991): Fernando de Rojas, *La Celestina: Comedia o Tragicomedia de Calisto y Melibea*, Madrid, Castalia.
- SEVERIN, Dorothy S. (1984): «La parodia del amor cortés en *La Celestina*», *Edad de Oro* 3, 275-79.
- SEVERIN, Dorothy S. ed. (1994 (8)): Fernando de Rojas, *La Celestina*, Madrid, Cátedra.
- SOLOMON, Michael (1989): «Alfonso Martínez's Concept of *Amor Desordenado* and the Problem of *Usus Inmoderatis Veneris*», *La Corónica*, 18:2, 69-76.
- (1989-90): «Calisto's Ailment: Bitextual Diagnostics and Parody in *Celestina*», *Revista de Estudios Hispánicos*, 23, 41-64.
- (1995): «Catarsis sexual: la *Vida de Santa María Egipciaca* y el texto higiénico», en Luce López Baralt y Francisco Márquez Villanueva eds., *Erotismo en las letras hispánicas: aspectos, modos y fronteras*, México, Publicaciones de la NRFH, 425-37.
- THOMSON, B. Bussell (1977): «Misogyny and Misprint in *La Celestina* Act I», *Celestinesca* 1, 2 (nov. 1977), 21-28.
- WALTHER, Hans, (1963-69): *Proverbia Sententiaeque Latinitatis Medii Aevi*, 6 vols., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- WHINNOM, Keith ed. (1979): Diego de San Pedro, *Obras completas*, 2 vols., Madrid, Castalia.
- ZARRI, Gabriella (1980): «Le sante vive: per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento», *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, 6, 371-445.