

Bebiendo en las fuentes feministas de tradición agustiniana: el *Jardín de las Nobles Doncellas* de Martín de Córdoba

POR

ROBERTO NORIEGA FERNÁNDEZ, OSA

Resumen

El agustino Martín de Córdoba es uno de los autores de la Tradición Agustiniiana situado entre los escritores profeminista en el umbral del siglo XV por su libro el *Jardín de las Nobles Doncellas*, escrito para la educación de Isabel La Católica.

En este artículo se hace una lectura comparada con otros tres significativos autores de la misma línea feminista, como son Francisco Eiximenis, Álvaro de Luna y Mosén Diego Valera, para apreciar con más precisión sus aportaciones a la reflexión antropológica y moral sobre la mujer en los momentos iniciales del humanismo prerrenacentista.

Palabras clave: Feminismo, Literatura pedagógica, Tradición agustiniana, Siglo XV.

Abstract

The friar Martín de Córdoba is one of the authors of the Augustinian Tradition, who is among the pro-feminist writers on the threshold of the fifteenth century for his book *El Jardín de las Nobles Doncellas*, written for the education of Isabella of Castile.

In this article, a comparative reading is made with three other significant authors of the same feminist line, such as Francisco Eiximenis, Álvaro de Luna and Mosén Diego Valera, in order to ap-

preciate more precisely their contributions to anthropological and moral reflection on women in the initial moments of pre-Renaissance humanism.

Keywords: Feminism, Pedagogical literatura, Augustinian tradition, Fifteenth century.

1.- Introducción

La proliferación de investigaciones actuales para pensar el espacio de la mujer en las sociedades plurales deficitarias en la práctica del desarrollo de la omnipresente igualdad, así como la profundización de los estudios sobre Isabel la Católica pueden tener un nexo común en la historia de las ideas que estando presentes en su desarrollo pueden aparecer, oscurecerse y reaparecer como lámparas que iluminan de modo intermitente la Historia de la humanidad.

Sin duda que el actual feminismo tiene unas largas y profundas raíces que han aprovechado los nutrientes del siglo XV en el que la Reina Católica tiene una particular relevancia, por la importancia de su Casa en lo que dice respecto a lugar de las mujeres en la Corte, o el peso de su política libraria y el cuidado de su biblioteca y la de sus hijas.

Para el universo agustiniano es especialmente significativo la presencia del libro: *El Jardín de las nobles doncellas*, que el fraile agustino Martín de Córdoba le escribió antes de sus desposorios con Fernando de Aragón y a su acceso al trono de Castilla.

En este trabajo nos aproximaremos de nuevo a dicho texto con el objetivo de valorarlo justamente en el marco de la literatura pedagógica para una princesa, con implicaciones para la reflexión feminista. Presentaremos brevemente la vida, la obra y el marco en el que situar a Fr. Martín y su libro, y haremos una lectura comparada con tres de los textos más famosos de aquel momento: *Lo Libre de les dones* de Francisco Eiximenis, el *Libro de las claras y virtuosas mugeres* de Álvaro de Luna, y *Defensa de las virtuosas mujeres* de mosén Diego de Valera.

1.1.- El agustino Martín de Córdoba y su relación con Isabel

A Martín de Córdoba se le conoce como conventual del convento agustino de Salamanca, profesor de dicha Universidad y defensor de la Observancia agustiniana. Se sostiene que fue preceptor de Isabel y de su hermano en la adolescencia de ambos. Aun con algunas dudas históricas por resolver, es claro que, tras la muerte del infante Alfonso, toma partido por Isabel frente a la Beltraneja. Su posición queda bien manifestada cuando el año 1469, escribe el *Jardín de las nobles doncellas*, obra didáctica que recoge las enseñanzas de su labor de preceptor.¹ Es significativo que en la ‘positio’ del proceso de canonización de Isabel aparece entre los maestros y confesores.²

La obra es un doctrinal de princesas escrito con una familiaridad sin parangón entre la literatura similar de la época.³ No expone los motivos de su origen. Se ha especulado que fue una petición de la madre de Isabel,⁴ pero no se deduce del texto.

El libro estaba indexado en el inventario de su biblioteca y misteriosamente desapareció: “*Dedicado a Doña Isabel cuando era infanta (no consta en los inventarios)*”.⁵ Este hecho lleva a Tosi Prioglio⁶ a sugerir que

¹ “*Fray Martín, satisfecho de los resultados que estaba obteniendo, escribió para su discípula un libro que pudiera servirle de programa y orientación para toda su vida, y lo tituló El jardín de las nobles doncellas. Se lo entregó, precioso regalo, el 22 de abril de 1467, cuando cumplía dieciséis años y había tenido sus primeras experiencias políticas*”: SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Isabel I, Reina*, ABC, Madrid 2000, 16.

² Cfr. CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, *Officium historicum* 221. Vallisoletan. *Beatificationis et canonizationis servae Dei Elisabeth I (v. Isabel la Católica) Reginae Castellae in Hispania (1451-1504). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis ex officio concinnata*, Sever-Cuesta, Vallisoleti 1990, 83-85.

³ Si bien, H. Goldberg, entiende que esa familiaridad, mostrada de modo particular en el proemio de la obra, es solamente un artificio literario que busca captar la benevolencia y el interés de la lectora. Cfr. GOLDBERG, H., *Jardín de Nobles Doncellas. Fray Martín de Córdoba: A critical edition and study*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1974, 38-41.

⁴ Esta habría encargado al preceptor agustino “*un manual de perfección, un tratado de virtudes donde se pudiera mirar la joven infanta y extraer lecciones edificantes*”: Cfr. DEMERSON, P., “La «Doncella a Dios» de Martín de Córdoba”, en *Bulletin hispanique* 86 (1984) 143.

⁵ Cfr. SÁNCHEZ CANTÓN, F. J., *Libros, tapices y cuadros que coleccionó Isabel la Católica*, CSIC, Madrid 1950, 71, n° 228.

⁶ Cfr. TOSI PRIOGLIO, L. V. (ed.), *Il giardino delle nobili donzelle di frà Martín de Córdoba* (=Libri rari 2), Gaspari, Udine 1997, 61.

ella lo tuviera en su arcón secreto, o que ella o alguna de sus damas entregaran el único manuscrito a la imprenta. Tuvo un primer momento de éxito editorial –pues se hicieron dos ediciones en el siglo XVI, una en 1500⁷ y otra en 1542– antes de pasar al olvido, de donde ha sido rescatada a mediados del siglo XX por Félix García y Fernando Rubio.

El libro puede ser estudiado bajo el prisma de sus enseñanzas femeninas porque es un manual de vida, como señala el profesor Suárez Fernández afirmando que “*de él estaba sirviéndose como de una especie de manual para la regulación de su existencia*”.⁸ En cuanto tratado pedagógico para una joven tiene implicaciones éticas descubiertas en la misma estructura tripartita. Las dos primeras partes están dedicadas a la creación de la mujer y a las características de la mujer buena. Gozan de una buena articulación teológica. La tercera parte es una *amplificatio* ejemplarizante de menor calidad teológica, probablemente al ser terminada con urgencia.

Forma parte del género de tratados didácticos para mujeres con una clara intención moralizadora.⁹ Es un espejo de princesas que tiene la función práctica de preparar a Isabel de modo general para la vida moral.¹⁰

1.2.- La literatura didáctica femenina

Antony van Beysterveldt, autor especialista en *La Celestina* y centrado en temas de la literatura amatoria, considera que para entender el significado de los debates sobre la naturaleza femenina en el siglo XV es

⁷ Citamos por la edición datada en el año 1500. En la actualidad el único ejemplar existente de dicha edición –que termina con el siguiente colofón: “*Fue impresa la presente obra por Juan de Burgos en Valladolid a. xj. dias del mes de noviembre del año de quinientos años*”– se encuentra en la Hispanic Society de Nueva York. (A partir de ahora aparecerá como *Jardín*).

⁸ SUÁREZ, L., *Claves históricas en el reinado de Fernando e Isabel*, Real Academia de la Historia, Madrid 1998, 302; ID., *Enrique IV de Castilla. La difamación como arma política*, Ariel, Barcelona 2001, 386.

⁹ Cfr. VIDAL, M., *Historia de la teología moral. La moral en la Edad Moderna* (ss. XV-XVI) 1. *Humanismo y Reforma* (=Moral y ética teológica 26), Perpetuo Socorro, Madrid 2012, 190-193.

¹⁰ Cfr. ARCHER, R., *The Problem of Women in Late-Medieval Hispanic Literature* (=Serie A. Monografías 214), Tamesis, London 2005, 21.

necesario acudir a los textos que circulaban entonces y purificar los criterios dependientes de la sensibilidad de nuestro tiempo.¹¹

Junto con esta intuición, nos ha orientado hacia esta tarea de lectura comparada la afirmación que hace M. Andrés sobre el *Jardín*:

*Dedicado a Isabel la Católica. Resume el tratado De regimine principum, de Gil de Roma, y lo acomoda y orienta a la formación de la mujer... La clasificación de las virtudes de la mujer merecería un estudio en relación con las sumas morales y confesionales de la época y con los libros de formación de príncipes.*¹²

Se debe precisar que con la expresión ‘la literatura didáctica femenina’ nos estamos refiriendo a obras de similares características –anteriores o posteriores al *Jardín*, incluso contemporáneas–, que pudieran haberle influido o que sostengan ideas análogas presentes en el bagaje cultural de la época.

Los tratados pedagógicos sobre la mujer aparecen tímidamente antes del siglo XV y reciben continuidad en el XVI.¹³ Pero es en el siglo XV¹⁴ cuando se multiplican y se generalizan como escritos dirigidos a trazar y fijar normas para los comportamientos femeninos, y orientar la educación

¹¹ Cfr. BEYSTERVELDT, A. van, “Revisión de los debates feministas del siglo XV y las novelas de Juan Flores”, en *Hispania* 64 (1981) 1-13, cit. por MARTÍNEZ LATRE, M. P., “Estatuto y evolución del personaje femenino de la novela sentimental de los siglos XV-XVI a la luz de los tópicos misóginos y profeministas”, en *Investigación humanística y científica en La Rioja*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 2000, 158.

¹² ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI*, II, BAC, Madrid 1976, 369.

¹³ Como *La Instrucción de la mujer cristiana* de Juan Luis Vives (1523), *La perfecta casada* de Fray Luis de León (1583), *El Aviso de gente recogida* de Diego Pérez de Valdivia (1585), y el *Espejo de la perfecta casada* de Fray Alonso de Herrera ya en el siglo XVII (1637).

¹⁴ Entre estos tratados podemos anotar por orden cronológico: *Lo Libre de les dones* de Francesc Eiximenis (1396), *Defensa de las virtuosas mujeres* de Diego Valera (ca. 1443), el *Triunfo de las donas* de Juan Rodríguez Padrón (1445), *De las claras y virtuosas mujeres* de D. Álvaro de Luna (1446). En portugués está el *Orto do esposo*, probablemente obra de un fraile del Monasterio de Alcobaça de la línea misógina que ha leído a san Agustín: Cfr. DÍAZ FERRERO, A. M.-MURILLO MELERO, M., “Algunas consideraciones en torno a la mujer en el Orto do Esposo”, en: *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, II, Universidad de Granada, Granada 1995, 151-158.

de las niñas, futuras esposas y madres o religiosas.¹⁵ El *Jardín* comparte con ellos los muchos elementos destinados a la educación de la joven Isabel.

Estos escritos didácticos sobre la mujer hay que integrarlos en un contexto más amplio en el que se debate el espacio de la mujer en la sociedad. En ese debate las cuestiones didácticas son importantes porque establecen los métodos para alcanzar el espacio femenino propio, encerrando dentro de sí aspectos de la concepción del espacio social que se aspira a conseguir. En él intervienen autores masculinos y femeninos, aunque las escritoras son menos numerosas. Esta diferencia entre los autores hace que debamos precisar entre la literatura *de* la mujer y literatura *para* la mujer. Nosotros nos limitaremos a la literatura *para* la mujer escrita por varones, como modo de aproximarnos más a la contribución del agustino; las diferencias entre las obras escritas por mujeres como Cristina de Pizán,¹⁶ y la de Martín es tan grande que no aporta nada substancial al estudio de su relación, salvo la constatación de las mismas diferencias, aún usando fuentes comunes.

En la literatura *para* la mujer se distinguen los autores afines y contrarios a la fémina. Es conveniente advertir que por extraño que parezca, ambos grupos de autores usaban las mismas fuentes, diferenciándose en el uso de sus argumentos y en el tono paternal y compasivo de estos últimos.¹⁷ Ambas corrientes coexistieron en el tiempo.

En ese marco polémico se han identificado y clasificado los autores

¹⁵ Cfr. CUADRA GARCÍA, C.-GRAÑA CID, M. del M.-MUÑOZ FERNÁNDEZ, A.-SEGURA GRAÑO, C., “Notas a la educación de las mujeres en la Edad Media”, en GRAÑA CID, M. del M. (ed.), *Las sabias mujeres 1. Educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid 1994, 41.

¹⁶ Escribió *La ciudad de las Damas* (1404-1405), de la cual hay una cuidada edición en español: CRISTINA DE PIZÁN, *La ciudad de las damas*, ed. Marie-José Lemarchand, Siruela, Madrid³ 2006.

¹⁷ Muchos de los autores favorables a la mujer usan los mismos textos y los mismos ejemplos que los misóginos. No cambia sustancialmente el modelo de mujer. Lo que cambia entre ellos es el tono que usan, con una cierta indeterminación en la noción de mujer. Cfr. MURIEL TAPIA, M. C., *Antifeminismo y subestimación de la mujer en la literatura medieval castellana*, Guadiloba, Cáceres 1991, 345.

conforme tres categorías:¹⁸ los considerados misóginos, como Torrellas, Gómez Arias, Tapia y Martínez de Toledo, arcipreste de Talavera;¹⁹ los que llevan el perfil pro-femenino, entre ellos Francisco Eiximenis, Suero de Rivera, Gómez Manrique, Ludueña, Villena,²⁰ Rodríguez de Padrón, Cartagena, Valera, Álvaro de Luna, y nuestro autor;²¹ un tercer conjunto que afirma que son las obras las que hacen buenas o malas a las mujeres, entre los que se encuentran Diego Rodríguez de Almela y Fr. Íñigo de Mendoza.

En este texto en el que se va a cotejar el escrito de Martín con otros similares nos centraremos en comparar las perspectivas para valorar mejor sus aportaciones a la literatura pedagógica femenina en el siglo XV.

Para presentar los libros seguiremos una disposición semejante. En un primer momento, un breve resumen de la vida del autor; a continuación, nos fijaremos en la obra –su estructura y sus fuentes–, estudiaremos el contenido más significativo de los textos y, finalmente, apuntaremos la relación de cada obra con el *Jardín*: sus semejanzas, sus diferencias, y sus dependencias si las hubiere.

¹⁸ Cfr. PALACIOS ALCALDE, M., “Tres creadores de modelos ideales de mujer en el Renacimiento español: Martín Alonso de Córdoba, Francesc Eximenis y Diego Pérez de Valdivia”, en *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental. Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinar, II*, UAM, Madrid 1989, 138.

¹⁹ Cfr. ARCHER, *The Problem of Women*, 64-89 en el que se basa su conferencia *El arcipreste de Talavera y el problema de las mujeres*, pronunciada en Valencia en el año 2005.

²⁰ *Los doce trabajos de Hércules* de Enrique de Villena, también fueron impresos por Juan de Burgos en 1499. Cfr. VIGIL, M., *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Siglo XXI, Madrid 1986, 11.

²¹ Cfr. ALVAR EZQUERRA, A., “Modelos educativos de Isabel la Católica”, en *La Reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica*, Fundación Española de Historia Moderna, Madrid 2006, 123-136.

2.- *Lo Libre de les dones*, de Francisco Eiximenis

2.1.- Un franciscano reformador próximo a la corte

El franciscano Francisco Eiximenis nació en Gerona entre 1330 y 1335, y murió en 1409. Como Martín, estudió en Toulouse, y también en París y Oxford, llegando a ser maestro en teología.²²

A finales del siglo XIV y principios del XV estuvo involucrado en cuestiones políticas y religiosas de la corona de Aragón. Fue confesor del príncipe don Juan de Aragón y director espiritual de la reina de Aragón D^a María de Luna. Asesoró como teólogo al Papa Martín I, a los consejos de Valencia y a Benedicto XIII –que le nombrará Patriarca de Jerusalén– durante el cisma en el que permaneció en una actitud de neutralidad. Le encomendaron junto con otros dos autores redactar los estatutos sobre la enseñanza pública en la ciudad de Valencia.

Su obra es extensa escribiendo en latín su *Ars praedicandi populo*; en castellano un tratado *Sobre la usura*; en valenciano la *Vida de Jesucrist*; y, sobre todo, en catalán el *Llibre dels àngels*, los *Llibre del Crestià* (planeada para trece volúmenes pero de la que solamente conocemos cuatro), *Scala Dei* o *Tractat de Contemplació*, y el que es de nuestro interés el *Libre de les dones*. La reina Isabel –de clara inclinación franciscana– lo tenía en su biblioteca.²³

El conjunto de su trabajo fue leído en ambientes reformistas de los siglos XV y XVI. Ese espíritu no le era ajeno, pues él mismo, perteneciendo a la observante Provincia de la Concepción de Nuestra Señora, promovió la reforma entre los Franciscanos fundando el convento del *Sancti Spiritus* cerca de Sagunto.

²² Cfr. EGUÍLUZ, A., “Eiximenis, Francisco”, en ALDEA VAQUERO, Q.-MARÍN MARTÍNEZ, T.-VIVES GATELL, J. (dirs.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II, Instituto Enrique Flórez-CSIC, Madrid 1972, 889-890; VIDAL, M., *Historia de la teología moral*, III. *Moral y espiritualidad en la cristiandad medieval* (ss. VIII-XIV), Perpetuo Socorro, Madrid 2011, 710-713.

²³ Sánchez Cantón ha catalogado al menos el tercer libro: Cfr. SÁNCHEZ CANTÓN, *Libros, tapices y cuadros*, 70, n^o 225 C.

2.2.- Estructura y fuentes de una obra erudita

El *Libre de les dones* fue escrito inicialmente en catalán²⁴ (ca. 1396) y traducido pocos años después al castellano con el título de *Carro de las donas*.²⁵ Está dedicado a la condesa de Prades, doña Sancha Jiménez de Arenas.

Se compone de dos partes, la segunda de las cuales se desarrolla a lo largo de cinco tratados. Las precede un preámbulo en el que le anuncia a la destinataria la finalidad de su escrito, elaborado “*per a la vostra salut e per endressament de la vostra vida*”.²⁶ Para realizarlo se servirá de la Sagrada Escritura, de los santos doctores y filósofos y de las enseñanzas de la experiencia.

Brevemente desarrollamos su estructura:

1ª parte: De la creación de la mujer (13 capítulos)

Desde el análisis del libro del Génesis en esta parte primera, claramente descompensada en relación con la segunda, se dedica a presentar las condiciones de la mujer “*de lo que dones pertany*”,²⁷ creyendo que puede alcanzar la “*evangelical perfecció e vida*”²⁸ como cualquier hombre. Lo indican los muchos ejemplos de mujeres niñas y doncellas, incluso paganas, delicadas y generosas (aunque no señala ninguno).

En la condición natural de la mujer, la virtud de la *vergonya*²⁹ es la raíz y el fundamento de la honestidad. En ello destacan más que los hombres. Al resaltar el valor de la castidad en toda ley y nación aspira a remarcar dicha virtud especialmente para la mujer insistiendo en su mejor capacidad de ser virtuosas: “*la comunitat de las dones ab menys peccat quels homens*”.³⁰

²⁴ Hemos tenido acceso –y por ella citamos– a la versión del *Libre de les dones*, publicada en Barcelona por Johan Rosembach Alamany en 1495. A partir de ella y de otras versiones se ha hecho una edición crítica con puntuación moderna. Cfr. F. EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, ed. de Frank Naccarato, Curial, Barcelona 1981; 2 vols.

²⁵ Fue copiada en el monasterio de Guadalupe generando dificultades con las diferentes versiones. Cfr. CLAUSELL NÁCHER, C., *Carro de las donas (Valladolid 1542): Estudio preliminar y edición anotada*, I, Barcelona 2004, 7-13; (tesis doctoral mecanografiada).

²⁶ *Lo libre de les dones*, Preambol.

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ *Ibíd.*, I, 1.

²⁹ Cfr. *Ibíd.*, I, 2.

³⁰ *Ibíd.*

En esta presentación inicial de la creación de la mujer y de sus capacidades respecto al varón, afirma que su puesto es menor *per natura*. Ella está ordenada al hombre, mientras que el hombre no es hecho ni ordenado a la dona. La mujer lo ayuda matrimonialmente y le hace compañía. Su fin es la multiplicación de la especie humana, y alimentar a los hijos.

Aún así sostiene que Dios creó a la mujer buena, fuerte y bien dotada con bienes de naturaleza, de fortuna y de gracia. Goza de otras muchas virtudes. Es naturalmente *piadosa, vergonyosa, amorosa e graciosa*.³¹ Aunque por efecto del pecado sufre las consecuencias de tener partos con dolor, muchos sudores, trabajos y grandes miserias. La punición del pecado original es igualmente propia del varón. Adán también fue punido por el pecado original.

De manera que, en esta primera parte la dedica a iluminar la realidad de la mujer y del matrimonio destacando las virtudes de las que fue dotada y los efectos del pecado original. Es un análisis rápido para destacar el valor de la castidad, aunque se detiene a explicar cómo el pecado original afecta al hombre.

2ª parte – Reflexión sobre las diversas maneras de ser mujer

Tras la primera parte dedicada a las generalidades sobre la mujer, a continuación, irá presentando las diversas maneras en las que la mujer se realiza como persona. Son cinco tratados para mostrar las posibilidades para desarrollarse vitalmente en el contexto socio-religioso de aquel tiempo: niñas, adolescentes, esposas, viudas y religiosas.

1er tratado – La educación de las niñas

Atiende a la cuestión de la educación de las niñas hasta los 12 años. Son 6 capítulos, (del 13º al 18º) en los que resalta la importancia que tiene la buena educación en esa edad. Destaca la parte religiosa, en sus dimensiones personal y pública, las oraciones, la adecuada presencia en el templo. Es importante que las niñas aprendan los oficios propios de la casa para no estar ociosas. No *rabotaguar* en el honrar padre y madre, aprender las oraciones, adquirir vergüenza “*medicina per la follia del infant*”³² y la continencia en el beber.

³¹ *Ibíd.*, I, 12.

³² *Ibíd.*, I, 16.

El último capítulo de este tratado lo dedica a las correcciones y castigos que se necesitan para educar a las infantas.

2º tratado – La *puritat* de las doncellas

Desde el capítulo 19º hasta el 30º (12 capítulos) reflexiona sobre las doncellas cuya principal virtud que deben guardar es la *puritat*. Siguiendo a Cicerón sostiene que la edad de las doncellas comprende desde los 12 hasta los 18 años.

Las doncellas deben amar la pureza y tener “*mes seny e mes vergonya e mes temor de Deu*”.³³ La pureza, de especial valor en el paraíso terrenal, se guarda por la oración, por el cuidado en el uso de cosméticos, pues es más importante la belleza del corazón que la belleza exterior que es una ofensa a Dios y provoca a los hombres a pecar.

La pureza se manifiesta en el hablar, el andar, en el vestir. Viene acompañada de la humildad, ya que la soberbia trae la vanidad y el amor al mundo. Por ello dedica algunos capítulos a reflexionar sobre los vanos adornos que llevan a los hombres al pecado, y hasta a los mismos esposos a amar a sus esposas desordenadamente. Igualmente, la doncella debe valorar la dignidad de la virginidad que “*es en lo cel posade sobre los a[n]gels*”.³⁴

3º tratado – Las esposas

Las *dones maridades* son objeto de atención a lo largo de 63 capítulos. Tras indicar que el momento de casar se sitúa entre los 18 y los 25 años de edad, señala los bienes, la importancia, y los beneficios del matrimonio para los esposos, los hijos y la sociedad: “*lo matrimoni es sacrament sa[n]c e iust e bo e profitos al mon e segur als homens del mon p[er] moltes rahons*”.³⁵

En la tarea de valoración del matrimonio es importante la crítica a los herejes, entre ellos los que él denomina *maniqueos*,³⁶ y aquellos que no creen en la necesidad del matrimonio, que lo minusvaloran y denigran.

³³ *Ibíd.*, II, 19.

³⁴ *Ibíd.*, II, 30.

³⁵ *Ibíd.*, II, 35.

³⁶ *Ibíd.*, II, 87, 89.

Primero, destaca la bondad del matrimonio a partir de los bienes del matrimonio: criar hijos que sirvan a Dios, el amor matrimonial, evitar la fornicación, el bien del sacramento, la paz y la concordia entre los esposos, el solaz de la vida humana, y la reparación de las caídas de los ángeles.

En segundo lugar, muestra que el matrimonio es bueno en sí, porque fue creado en tiempos de inocencia. Tobías y Sara son presentados como el matrimonio ideal. El matrimonio, además, es bueno porque es un gran sacramento, dando doce razones que lo avalan junto a su creación divina en el paraíso.

A continuación, reflexiona sobre las condiciones adecuadas para vivir en matrimonio. Alimenta el amor de la esposa para el esposo; y viceversa, del esposo para la esposa. Denuncia los males que provocan los celos y las discusiones matrimoniales dando pautas de superación y corrección. Confirma la negativa a aceptar el divorcio.

En esta línea de pensamiento ofrece pautas prácticas –aprovechando las costumbres matrimoniales de otras naciones– para actuar en caso de adulterio y de enamoramiento. Es necesario atender a la familia del esposo –Sara y Raquel serán el modelo a seguir–, y el cuidado y la administración de los bienes de la casa en la que cada uno tiene su espacio. Reflexiona sobre las relaciones sexuales entre los esposos y las condiciones para no ser pecaminosas.

4º Tratado – Las viudas

Se apoya sobre todo en san Jerónimo para desarrollar en unos pocos capítulos (apenas seis) los frutos y bienes de permanecer en tan grande estamento como es la viudez. La viuda debe ser devota, andar groseramente vestida, hacer penitencias y ayunos y obras virtuosas.

Eiximenis cree que es mejor no desear tener marido de nuevo y vivir en continencia, sirviendo a Dios, o cuidando de sus hijos. Aunque sabe que está permitido por la Iglesia casar en segundas nupcias.

5º tratado – Las religiosas

Este quinto y último tratado de la segunda parte de la obra, copa el resto del libro. A él dedica 295 capítulos, desequilibrando la estructura del libro.

Sucede porque al amparo de la vida de las religiosas, ofrece un tratado de vida espiritual para todas las mujeres, válido para todos los cristianos. Desde el capítulo 101 hasta el 396 elabora su reflexión en otros seis apartados:

1. Las virtudes teologales (38 capítulos).
2. Las virtudes cardinales (37 capítulos).
3. Los mandamientos (30 capítulos).
4. Los pecados mortales (38 capítulos).
5. Los sentidos corporales (16 capítulos).
6. La vida religiosa y los votos (37 capítulos).

Todos esos elementos de reflexión han sido situados estratégicamente para preparar a la confesión. En este último apartado –*tractato*– se refiere a ella (27 capítulos), al Padre Nuestro explicando las peticiones (12 capítulos) para terminar elaborando una síntesis de la vida contemplativa a la que hay que aspirar en 42 capítulos (del 354 al 396).

Tras esta presentación de la estructura de la obra, si nos atenemos a las fuentes de inspiración, en un escrito tan largo y de un erudito como el franciscano, se observa que son innumerables y muy variadas.³⁷ Él habla de tres fuentes mayores: “*segons que la santa Escriptura e les sans doctors e filosofhs ha[n] parlat e sego[n]s que continua experie[n]cia nos ensenya*”.³⁸

Entre las fuentes bíblicas destaca del Nuevo Testamento san Pablo citado al menos en 107 ocasiones. Los evangelios de Mateo (37 ocasiones), Juan (28 ocasiones) y Lucas (20 ocasiones) no pueden faltar. Las cartas de Pedro (19 veces), Santiago (11), y en cuatro ocasiones el Apocalipsis completan las citas explícitas a las que recurre.

Del Antiguo Testamento se fija explícitamente en todos los libros del Pentateuco: El Génesis (42 ocasiones), Éxodo (3), Levítico (2), Números

³⁷ La cuestión relativa a las fuentes, su origen y diversos usos ha sido muy estudiada. Usa materiales ya recopilados que se repiten en algunos casos en los *Llibre del Crestià*. Cfr. WITTLIN, C., “Introducció”, en: FR. EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, I, ed. de Frank Naccarato, Barcelona 1981, xxvii-xxxiii.

³⁸ *Lo libre de les dones*, Preambol.

(solamente una) y Deuteronomio (en 7 momentos). No faltan los libros históricos citando los libros de los Reyes (9 ocasiones); Samuel (2), Tobías (16), Judith (3), Ester (solamente en una ocasión). Los profetas no son muy abundantes, pero están presentes: Isaías (10 veces), Ezequiel (6), Daniel (4) y Malaquías (solo 1 vez). De manera que sobresalen el conjunto de los sapienciales: Proverbios (51 textos), Eclesiástico (45), Salmos (36), Job (16), Sabiduría (15), y el Cantar (apenas 2 textos).

Estas no son las únicas citas de la Escritura pues en múltiples ocasiones cita de memoria de modo vago a base de expresiones como “*parla lo Senyor*”, “*nuestro Senyor diu*”, “*es co[n]sell de Iesu Christ*”, “*diu la Escrip-tura*”, sin precisar mucho más las citas. Así sucede en más de 175 ocasiones, en las que usa tanto el latín como el catalán.

Esta es una costumbre de este autor en el que la metodología no adquiere mucha precisión crítica. Con los autores no bíblicos actúa del mismo modo, cuando cita a “*alguns teologos*”, “*los santos pares*”, “*los do[c]tores*”, “*alguns autors*”, “*los filosofos*” más de 50 veces.

Estas observaciones no son óbice para señalar la gran erudición de Eiximenis que conoce a los autores clásicos citando a Aristóteles en 8 ocasiones, Cicerón (10), Séneca (25), Filón (4) o Macrobio (3). También recurre puntualmente a Salustio, Terencio, Virgilio, Cratón, Juvenal, Prudencio, Quintiliano, Ovidio, Horacio, Celso, o Epicuro.

Entre los autores de la época patrística destacan: Agustín (90 citas), Jerónimo (69), Gregorio Magno (67), Ambrosio (35), Juan Crisóstomo (27), Orígenes (17), Basilio (12), Juan Damasceno (5). Cita la vida de san Antonio escrita por Atanasio (12 veces). Aparece san Efrén en 13 referencias, Fulgencio de Ruspe (10), Hilario (10), Dionisio de Alejandría (6), Cipriano (5), Macario (5), Lactancio (3), Casiano (4), Orosio (4), Isidoro (4). Esporádicamente cita a Gregorio Nacianceno, Papías de Jerusalén, Cirilo de Alejandría, Máximo el confesor, Cromacio, Epifanio de Salamina, Policarpo de Esmirna, Casiodoro, Rábano Mauro, Dídimo el Ciego, Próspero de Aquitania y Serapión. En 20 ocasiones recuerda la Regla de san Benito.

Los autores medievales más importantes a los que acude son: san Bernardo (43 veces), Juan de Salisbury y su *Policrat[ic]us* (12), Beda (9), Anselmo (9), Alano (6), san Francisco (6), Hugo (5) y Ricardo de S. Víctor (5). No falta el Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo (5 citas). Tam-

bién aparecen Pedro Damían (4), Boecio (3) y Alcuino (3). El único autor árabe que aparece es Avicena.

Muchas de sus reflexiones son confirmadas con personajes y momentos históricos: Suetonio, Trogo Pompeyo, Tito Livio, Hegesipo y Valerio Máximo. Explícitamente habla de la Historia oriental, la Historia teutónica y la Historia africana. De carácter histórico son las frecuentes vidas de mártires, santos y reyes (Carpóforo, Severo, Bonifacio, Luis de Francia, Isabel de Hungría, Martín, Escolástica, Apolonia...), tomadas de obras como *Flos sanctorum* y *Vitae patrum*.³⁹

Menos frecuentes son las obras jurídicas que usa. No obstante, cita el Digesto y las Decretales de los papas Gregorio IX y Bonifacio VIII para traer a la mente decisiones de los concilios lateranense IV (sobre la confesión) y Calcedonia.

En otro orden de textos que tienen relación con la experiencia de vida, enriquecida con las historias y noticias conocidas en los viajes que hizo, cita expresamente un fabulario y algunos refranes populares.

2.3. Principales reflexiones sobre los estados de la mujer en un escrito de teología franciscana

Lo libre de les dones no contiene todas las enseñanzas de Eiximenis sobre la mujer.⁴⁰ Así lo entiende el mismo autor que remite en varias ocasiones a *Lo libre del crestia*. Desde la tradición franciscana da primacía a los datos bíblicos, y en segundo lugar aparece la especulación teológica acompañada de datos históricos confirmatorios.

Respecto a su planteamiento general de la reflexión moral, el autor se mueve en torno a un esquema de vida virtuosa delimitado fuertemente dentro de un ámbito religioso. Esta apreciación, que se advierte más claramente en el quinto tratado de la segunda parte –en el que ofrece pautas doctrinales para la vida de todos los cristianos–, está presente en los cuatro anteriores, que se refieren a la mujer en los estados de niña, doncella, casada y viuda.

³⁹ Además, recuerda a una multitud de abades y autores de menos renombre: Lotario, Silvano, Florencio, Agatón, Abdón, Arsenio, Isaac, Leónico, Panucio, Gedeón, Celedonio...

⁴⁰ Cfr. ARCHER, *The Problem of Women*, 22-28.

La vida moral gira en torno del servicio a Dios y, en concreto, a cumplir su voluntad; de manera que la obediencia a Dios será la virtud central en torno a la cual se estructura su comprensión ética. No es solamente una virtud particular de aquellas personas que han abrazado la vida religiosa, sino que es una virtud de todo cristiano que así será bienaventurado en este mundo y en el cielo. Jesús, Abrahán, los apóstoles y los mártires son los obedientes modelos a imitar.⁴¹ De ella nacerán las sucesivas obediencias en cada campo y espacio: a los padres, a los señores del reino, a los maridos.

En esta propuesta para alcanzar la vida ejemplar, con la que se gana fama y memoria, las virtudes teologales ocupan el primer lugar. La fe, creer en Dios (que explica estructurada desde los artículos del Credo), creer en aquello de lo que no hay pruebas de razón natural, es creer sencillamente y sin muchas preguntas superando las diversas tentaciones contra ella. Por la fe se alimenta la esperanza en Dios y la confianza en su gracia, que es prioritaria sobre los méritos de las obras humanas; por otra parte, conforta mucho la esperanza.⁴² Finalmente, la caridad, sin la que no se puede ser virtuoso porque ennoblece las otras virtudes. La caridad es la madre de todas las virtudes y en ella está el cumplimiento de la ley y los profetas. Alcanza al amor a Dios y al prójimo de diversos modos, que son mandatos de la ley natural. Los ordena cuando prioriza el amor a Dios por encima del amor al prójimo, y sitúa en último lugar el amor a sí mismo.⁴³

En su mentalidad, practicar las virtudes es establecer una lucha entre el demonio y el deseo de alcanzar la gracia y la caridad de Dios. La caridad

⁴¹ No es casualidad que presente la obediencia antes de escribir sobre los mandamientos. No es una virtud exclusiva de los votos profesados por los religiosos, sino que cualquier persona debe obediencia a Dios. La humildad nace de ella como una hija. Cfr. *Lo libre de les dones*, II, 185, 188 y 277.

⁴² “*Per la gracia principalme[n]t e apres p[er] alguns bons meritis nos donara paradís*”. *Ibíd.*, 105-107. Se requieren buenas obras que acompañen a la esperanza, ya que la buena voluntad no es suficiente.

⁴³ Cfr. *Ibíd.*, 122-125. El amor de Dios es una respuesta a su amor primero, al amor que tuvo Cristo dando la vida por los hombres; debe estar ordenado situándose en primer lugar por encima del amor natural a la familia. También es superior al amor que se tiene por las criaturas y, por supuesto, del amor carnal que trae muchos males al ser humano. Por último, el amor a Dios exige el amor a los enemigos –miembros del cuerpo de Cristo–, porque se reza en el Padre Nuestro por mandato de Jesucristo.

no es una virtud ociosa, y en el deseo de servir a Dios obedece cumpliendo los mandamientos. Es bella y embellece las otras virtudes.

A la exposición de las virtudes teologales le sigue la de las cardinales entre las cuales la prudencia parece destacar más, al considerarla fundamento verdadero del edificio de todas las virtudes morales.⁴⁴ La prudencia hace vivir conforme a la recta razón y es la madre de todo bien; busca el fin bueno hacia el que se orienta la vida y la decisión moral para que el hombre no se equivoque; le ayuda a distinguir el bien del mal, a conocerse a sí mismo desde su conciencia, y corregir los males de pensamiento, palabra y obra. El que olvida la prudencia deja de ser hombre y se transforma en bestia.

Aunque la esponja en el cuarto y último lugar, la justicia es inseparable de la prudencia de la cual es maestra. Es necesaria para actuar virtuosamente en todos los negocios de la vida y vivir conforme las leyes del Señor. Entre los deberes de justicia se encuentran el deber de la religión, de dar a Dios lo que le corresponde por ley natural. La justicia está supe-
ditada a la verdad.

La templanza ordena los sentidos. Recomendada por razones religiosas y médicas, aproxima de los sentimientos celestiales y hace que el que vive moderadamente viva más, según observan los médicos. La fortaleza da seguridad y verdadera alegría al alma humana al hacerla fuerte contra el pecado; trae otros muchos provechos –personal y socialmente– al hombre que persevera en sus trabajos.⁴⁵ Estas últimas virtudes son menos importantes en la visión de este autor. En su jerarquía, como la fortaleza ayuda al sostenimiento de la vida virtuosa –de modo especial a los mártires–, parece más importante que la templanza, pues guarda la virtud y hace perseverar al que menosprecia los deleites carnales regulados por la templanza.

Aunque prime la presentación de la vida moral desde el esquema de la virtud, no se olvida del contenido moral de los mandamientos que hay

⁴⁴ “*Mare de tots bens, vaxel de tota virtut, bellesa de tota anima, noblesa de tota p[er]zona, lum de tota via*”: *Ibíd.*, 140.

⁴⁵ Cfr. *Ibíd.*, 164-168. Le llama la atención los males de la impaciencia contra los que previene de modo particular, valorando opuestamente la paciencia como acompañante de la fortaleza.

que obedecer de buen corazón y alegremente, por ser mandados por Dios y refrendados por Jesucristo. Para este autor los diez mandamientos son los más altos y mejores, más justos y razonables que otros muchos mandamientos.⁴⁶ Hay que obedecerlos con buen corazón, alegre y sencillamente. De este modo, al pensar en el servicio diligente a Dios, buscando la vida virtuosa, los mandamientos se presentan como las pautas concretas para acatar su voluntad. Además, facilitan el acceso al sacramento de la confesión.⁴⁷

Esta concepción moral de vida virtuosa obedeciendo la voluntad de Dios –de inspiración franciscana– está anclada en una visión antropológica que desgrana desde el libro del Génesis, analizándola bajo la intención pedagógica de la obra. Es decir, dado que desea dar orientaciones para la formación de la mujer, siente la necesidad de conocer primero su condición natural, el fundamento de sus pasiones y de las bondades de Dios para ajustarse con la verdadera realidad femenina.⁴⁸

Con esa intención afirma que la mujer es de la misma especie que el varón, pero que es *mas ocassionatus*,⁴⁹ creada para guardar al hombre, conservar la especie y cuidar de los hijos. El Señor la creó fuerte, buena y bien dotada⁵⁰ para compañía del hombre, de modo separado a los ángeles. Después del pecado original, la mujer se transformó en peligrosa para su compañero. Por ello muestra recelo hacia la mujer, especialmente la lujuriosa que no debe arrastrar al pecado y que es como el basilisco que mata con solo mirarle a los ojos.

⁴⁶ Como por ejemplo los mandamientos y normas para el buen funcionamiento de la República o los mandamientos de la Iglesia: *Ibíd.*, 195 y 198.

⁴⁷ En la explicación de cada mandamiento va dando pautas concretas que ayuden a la confesión que parece ser la finalidad que está sumergida en este libro junto con una mínima formación doctrinal y espiritual. Cfr. *Ibíd.*, 318-340.

⁴⁸ “*Conexer llur natural co[n]dicio, principi e foname[n]t de llurs bones pacio[n]s e miseries*”: *Ibíd.*, I, 5.

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ Cfr. *Ibíd.*, 7. Se sirve del cuerpo, de los sentidos corporales, para organizar sus ideas y defenderse del pecado. Parece tener una visión instrumental del cuerpo desde la desconfianza que le provoca el control de los sentidos. Del cuerpo hay que cuidarse; el cuerpo es sospechoso de dejar entrar al demonio/pecado dentro. Por ello elabora muchos consejos para el cuidado moral del cuerpo con vistas a alcanzar la salvación que peligra por el desorden de los sentidos. Particular atención le merece la lengua, no tanto por el sentido del gusto, fuente de excesos, sino por el peligro moral que conlleva el hablar tanto por exceso como por defecto.

Tras el pecado original –aunque Eva es menos responsable que Adán pues su pecado fue menor–, sin embargo, como pena, quedará sujeta a él por ser mediadora con el demonio. Los tres se acusaron (el demonio, Adán y Eva) y los tres fueron condenados cada uno conforme su actuación. A la mujer le castigó a estar sometida al marido.

Esto no es obstáculo para insistir en la bondad de la creación femenina por haber recibido bienes de naturaleza, de fortuna y de gracia: fue creada sabia y bien entendida; de modo superior al varón dentro del paraíso que es lugar deleitoso y excelente; y en la gracia de Dios por su virtud y la justicia original.

Por el pecado original se perdieron esos bienes heredando los males y trabajos de este mundo y además la muerte. Motivo por el cual el autor se presta a escribir esta obra como ayuda para superar las consecuencias del pecado. Dios dotó a la mujer de muchas virtudes y dones: es piadosa, amorosa, vergonzosa y graciosa, consuelo de los dolientes, solaz del sano, refrigerio universal,⁵¹ que después del pecado necesitan mejoría y corrección.

La posición profemenina de este franciscano se manifiesta además por la idea de que la mujer no es como quieren denunciar los dichos populares misóginos; es consciente que los hombres pecan tanto como ellas.⁵² El Señor resucitado se aparece primeramente a una mujer; y subió a las mujeres a la gloria del martirio alcanzando el cielo, donde conservarán su forma permaneciendo con su mejor figura y belleza. El culmen de la bondad de la mujer es que Dios la ha engrandecido pues quiso nacer de ella.

No obstante, en ese tira y afloja que aparece en relación a la dignidad de la mujer, afirma que es de menor dignidad que el varón.⁵³

La historia es dividida en tres épocas. La primera desde la creación hasta Moisés, tiempo de la ley de la naturaleza en el que había dos mandamientos: amar a Dios y al prójimo que cumplieron muchos santos y santas.⁵⁴ La segunda etapa se desarrolla desde Moisés hasta Jesucristo, tiempo

⁵¹ “*Esser fembra no es difformitat ni letgea mas es deffallime[n]t natural que nostre Senyor soppler en les dones per gracia e per grau de gloria*”: *Ibid.*, 13.

⁵² “*En la comunitat de les dones ab menys peccat quels homens*”: *Ibid.* De modo que rechaza las afirmaciones universales sobre los hombres y las mujeres para refutar los infundios de los herejes maniqueos.

⁵³ Cfr. *Ibid.*

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, II, 75.

en el que rige la ley de la Escritura -los diez mandamientos de la Tabla-cumplida por muchos santos y profetas. La tercera y última etapa, en la que preside la ley de la gracia, va desde Jesucristo hasta el final de los tiempos.⁵⁵

Además de servirse de la ley para dividir los periodos de la historia, destaca en ella su función pedagógica frente al pecado, al avisar de los peligros que acechan al hombre. La ley es inseparable del pecado distinguiendo sus especies: original, mortal y venial explicando brevemente las condiciones de cada uno. El original es raíz y fundamento que provoca las penas naturales de la ignorancia, la codicia, la impotencia y la malicia; el mortal es cuando el hombre actúa deliberadamente contra la ley de Dios (de corazón, boca y obras); y el venial es una falta liviana que no obliga al hombre a las penas del infierno, sino que se perdona fácilmente.

También se detiene a explicar los pecados capitales, analizando los pecados que ellos generan –a los que denomina hijas y especies–, los males que traen y los remedios que existen para vencerlos, en el orden siguiente: soberbia (raíz y cabeza de los pecados), gula (por la que fueron expulsados Adán y Eva del paraíso), pereza, lujuria, envidia, ira y avaricia.

En la obra se reflexiona sobre la mujer desde el esquema de las edades y estados.⁵⁶ Escribe sobre los votos ‘*consells evangelicals*’,⁵⁷ ampliando las reflexiones sobre el estado de religiosa a las obligaciones normales de cualquier cristiano. No se tratan temas de la moral de la corte; a lo sumo permanece en el cuidado de la casa de la dueña y señora.⁵⁸

⁵⁵ En la que también ha habido muchos santos y santas de toda condición y que son espejo de vida para el cristiano. Cfr. *Ibid.*, I, 2.

⁵⁶ O sea, niña, doncella, casada y viuda, acrecentando la condición de religiosa. Han profundizado su concepción de la mujer: VIERA, D. J.-PIQUÉ, J., *La dona en Francesc Eiximenis*, Barcelona 1987; VIERA, D. J., “Más sobre Vives y el ‘Carro de las Donas’”, en *Revista Valenciana de Filología* 7 (1975) 291-306.

⁵⁷ Cfr. *Lo libre de les dones*, II, 277.

⁵⁸ Aún así Llanos y Torriglia entiende que *Lo libre de les dones* debió ser utilizado por Beatriz Galindo en la educación de las hijas de Isabel. Cfr. ALEMANY FERRER, R., “Aspectos religiosos y ético-morales de la vida femenina en el siglo XIV, a través de *Lo Libre de les Dones* de Francesc Eiximenis”, en MUÑOZ FERNÁNDEZ, A. (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid 1989, 74; CLAUSELL NÁCHER, *Carro de las donas*, I, 10, nota 14.

En las doncellas alaba todo lo relativo a la virginidad, –costumbre de la vida celestial–,⁵⁹ la castidad y las virtudes adyacentes: la honestidad y la humildad, que ayudan a conservarla como las vírgenes sensatas del Evangelio. Lo que la castidad es para el cuerpo lo es la humildad para el alma, y por lo tanto caminan unidas con la caridad. La virginidad, la humildad y la obediencia son la tríada de la perfección moral de la doncella.

El autor explica la importancia de guardar su honra y castidad vivida en los conventos o a la espera de su matrimonio en la casa paterna, poniendo ejemplos de mujeres de la Escritura. Subyace la creencia que los filósofos paganos no alcanzaron a comprender el sentido más pleno de esta virtud, aunque la valorasen positivamente.

Su concepción del matrimonio es positiva⁶⁰ y pretende exponerla exhaustivamente en cuanto a su bondad, sus fines, contra los autores que lo minusvaloran. El matrimonio es naturalmente bueno al ser instituido por Dios. Es un gran sacramento; santo, justo y bueno, provechoso al mundo y al hombre. Es un edificio comenzado en el paraíso terrenal cuya finalidad es la procreación. Defiende esta idea frente a los herejes que afirmaban que el uso de la sexualidad y la consumación matrimonial eran pecaminosos. El matrimonio ayuda a prevenir la fornicación y garantiza la conservación del mundo. Por lo tanto, el matrimonio es bueno para Dios y para los hombres, conforme acepta y ordena Jesucristo.⁶¹

Los fines del matrimonio creado en tiempo de la ley de la naturaleza son –junto con la generación de los hijos y evitar la fornicación–, el remedio de necesidades ayudándose uno a otro, y la conservación de la especie humana. El varón es la reforma de la hembra, y la hembra la gloria del varón.⁶² Al ser asumido y ordenado por Jesucristo, se añadieron otros bie-

⁵⁹ Cfr. *Lo libre de les dones*, II, 19.

⁶⁰ Lo define como “*aiustame[n]t de ho[m] e de fembra p[er] consequent de llurs coratges*”, siguiendo al Maestro de las Sentencias. Está ordenado a la gloria de Dios al que le agradan la concordia entre hermanos, el amor de los amigos y la concordia entre los casados: un corazón, una voluntad y una carne: *Ibíd.*, 44.

⁶¹ Cfr. *Ibíd.*, 35. Por supuesto, recurre a la simbología tradicional de Ef 5 de la unión de Cristo y la Iglesia para indicar la importancia teológica de la unión matrimonial: “*Es senyal de la unio o aiustament qui es entre Jesuchrist e la esglesia*”: *Ibíd.*, 69.

⁶² Cfr. *Ibíd.*, 44.

nes como la fidelidad de los esposos,⁶³ el bien del sacramento,⁶⁴ la concordia y la paz entre ambos, el solaz de la vida humana y su compañía, y la reparación de las *cadires* del paraíso perdidas por el pecado original.⁶⁵ Es responsabilidad de las esposas cuidar de los suegros y amar a sus maridos, guardando su honor sin ofender a Dios. Recíprocamente los maridos deben amar a sus esposas, por caridad y por justicia. La relación que plantea Eiximenis parece ser simétrica puesto que la mujer es hermana de su marido, no esclava ni sirvienta. Recomendaba que la mujer no se preocupe tanto de la belleza ni de las riquezas cuanto de cuidar sus compañías, gobernar su casa y guardar los bienes.

Como existen muchos matrimonios mal realizados cree que antes de casarse es bueno tener en cuenta una serie de recomendaciones que garanticen el consentimiento mutuo entre los cónyuges. Después de casarse solamente se pueden resolver los desasosiegos que no van contra la esencia del matrimonio corrigiéndose amigablemente según el Evangelio. El adulterio debe solucionarse con nobleza de espíritu, liberalidad y cordura, imitando a nuestro Señor que ofreció el perdón a la adúltera.⁶⁶

Si el matrimonio es bueno, también lo es la viudez a la que dedica el cuarto tratado de la segunda parte. La vida virtuosa busca servir a Dios por la obediencia a su voluntad, por ello las viudas sirven mejor a Dios que las casadas porque gozan de más libertad para hacerlo. Lo demuestra la experiencia de vida de tantas viudas que aparecen en la Escritura y en la historia de España.

⁶³ Cfr. *Ibíd.*, 49. Por lo que no se pueden apartar uno del otro salvo por fornicación con la aceptación del obispo, aunque la continuidad del vínculo permanece. Añade la atención a los hijos, la conservación de la hacienda, y la conservación del amor y de la castidad a los motivos por los que no se deben separar los esposos.

⁶⁴ Cfr. *Ibíd.*, 69-70. Es el mayor sacramento de la Iglesia por representación y significación, insistiendo en su grandeza.

⁶⁵ Cfr. *Ibíd.*, 71-73.

⁶⁶ Cfr. *Ibíd.*, 57. En sus reflexiones hace un gran esfuerzo de convicción contra aquellos que apoyaban la costumbre de matar a la esposa adúltera para limpiar la mancha provocada. Aparte de acudir al ejemplo de Jesús, apela al castigo del Señor contra los que infaman y son sus enemigos quitando la vida a los demás, siendo que él nos perdonó primero a los hombres. Complementariamente refuerza sus enseñanzas contra el adulterio recordando que san Ambrosio afirma que quien ama a su esposa desordenadamente ya está cometiendo adulterio. Cfr. *Ibíd.*, 26.

Por el tono que emplea en justificar los bienes y bondades de la viudez se intuye que desea convencer a sus lectoras a que permanezcan en la viudez en el caso que lleguen a ese estado, a partir de la constatación de que en las segundas oportunidades se formaban mal muchos matrimonios y con muchos trabajos. Tras probar el valor de la viudez, argumenta las condiciones de la buena viuda para mantener la vida ordenada al servicio de Dios a base de ejercicios ascéticos y de piedad. La honestidad sigue siendo su mejor virtud para guardar la continencia -siguiendo los ejemplos de la Virgen María y de la bíblica Judith-, como homenaje y guarda de la memoria del esposo fallecido y como modo de alcanzar la vida bienaventurada.

En el caso de tener hijos debe seguir cumpliendo con sus obligaciones de madre, alimentándolos y continuando su educación. En esta cuestión de la educación y crianza de los hijos se muestra preocupado por los hijos bastardos y los legítimos.⁶⁷ Manifestando igualmente especial sensibilidad hacia las posibilidades educativas de la mujer que debe aprender a leer por los muchos bienes a los que tiene acceso.

En relación con todos los estados de vida femenina, dependiendo directamente de la propuesta de vida virtuosa, condena el amor vicioso y carnal que va contra la razón y el entendimiento. Rechaza los afeites, maquillajes y ornamentos con la idea tradicional de estar deformando la imagen que el creador le dio a la mujer. Usarlos sería como juzgar el don de la belleza dado por Dios.

La preocupación por la belleza femenina debe caminar por otros derroteros buscando la belleza y el honor del cielo. La belleza auténtica es la que Dios ha dado conforme le place. Por ello potencia la hermosura cristiana que proporcionan las continuas oraciones que agradan a Dios, a sí misma, a los maridos y a todos. También la de los devotos ayunos en los tiempos señalados, las limosnas y las devociones privadas. Es la hermosura de la vida virtuosa, de la caridad.

⁶⁷ Llama la atención que dedique varios capítulos a la cuestión. Tras indicar los males de los hijos bastardos, suaviza sus expresiones diciendo que muchos son buenos y de grandes virtudes, como han mostrado a lo largo de la historia muchos que han alcanzado altas responsabilidades. Para lo cual es necesario una buena educación. Cfr. *Ibid.*, 35-43.

Del mismo modo valora con sospechas las ropas y vestidos, aunque no haya intenciones malas en su uso; fomentan la soberbia y la disolución. Asimismo los placeres de la mesa son peligrosos por lo que se debe comer lo necesario, de modo razonable y templado; y no beber vino para gobernar su alma.⁶⁸

La relación con el esposo está planteada en términos de fraternidad, aunque las exigencias planteadas son mayores para la esposa que para el esposo. La mujer debe ser hermana del marido y conformar su voluntad poniendo mucho cuidado en los bienes de la casa que debe regir y gobernar,⁶⁹ además de su propia conciencia. Por su parte, el esposo debe corresponder amando mucho a su esposa, no darle motivos para ser celosa y tratarla con cortesía y amor.⁷⁰ Ella debe guardar que el matrimonio sea meritorio, alejada del pecado, manteniéndose en la gracia de Dios, cumpliendo con las obligaciones matrimoniales en los tiempos convenientes huyendo de la deshonestidad, de la fornicación, del adulterio,⁷¹ de los celos.⁷²

En cuestiones político-sociales comparte los esquemas de la época: una sociedad estratificada donde cada uno tiene señalado su lugar.⁷³ La delimita fuertemente en su concepción cristiana al definirla como cuerpo místico formado por *viatores* de todas las condiciones (mercaderes, religiosos, jornaleros y vendedores...). El señor es *vicario de Dios*.⁷⁴ Su tarea es conservar a los pueblos en paz y justicia, quedando en llana franqueza

⁶⁸ Cfr. JUNCOSA I BONET, E., “Vinum et ebrietas auferunt cor”. La condena moral por embriaguez según Francesc Eiximenis”, en: CARRASCO MANCHADO, A. I.-RÁBADE OBRADÓ, M. del P. (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Silex, Madrid 2008, 263-278.

⁶⁹ Cfr. *Lo libre de les dones*, II, 52. La consideración que tiene es la tradicional de los espacios divididos de ambos: el varón fuera de casa y la mujer dentro, siendo que está dotada especialmente para esa labor de ayuntar, retener y administrar.

⁷⁰ “Gran es lo amor q[ue] la dona deu haver a son marit e lo marit a la dona pensant co[m]o Deu los ha aiustats”: *Ibíd.*, 44.

⁷¹ El adulterio es una fuente de preocupación para el franciscano, ya que lo trata con detenimiento analizando cómo actuar si es de carácter público. Recurre a ejemplos históricos para señalar cuándo se puede repudiar a la mujer por adulterio: Cfr. *Ibíd.*, 58-61.

⁷² “Maior plagua del mon”: *Ibíd.*, 48.

⁷³ La mujer debe gobernar su casa y los bienes, y los mercaderes gastarlos: *Ibíd.*, 72. 91-92.

⁷⁴ “Vicary de Deu en esta parte e post por Deu en esser pastor, pare e governador de son poble”: *Ibíd.*, 210.

y señoría de sus bienes, con la amenaza que su mal gobierno será castigado con un juicio fuerte y terrible. Si toma los bienes y las tierras por la fuerza, sin ningún derecho, se transforma en un tirano.

Aunque entiende que se puede vivir de las rentas orienta para luchar contra la avaricia que es una idolatría. Se expresa positivamente sobre las riquezas; deben ser multiplicados los bienes dados por la Divina Providencia para ser dados a los pobres con liberalidad y magnanimidad para alcanzar la salvación. La tarea del gobernante es la de administrar justamente los bienes del reino. Es como el dueño de su casa que también debe administrar sus bienes pues Dios le dio las riquezas al hombre para que las administre bien y salvar su alma.

En este terreno social la virtud de la obediencia tiene importancia fundamental, precisando diversos niveles de obligación. La labor de gobierno no le provoca especial preocupación en *Lo libre* salvo expresiones sueltas y referencias a temas de tono religioso,⁷⁵ como corregir abusos como las blasfemias o el cumplimiento del domingo teniendo como ejemplo al rey Luis de Francia. En esta misma línea rechaza moralmente que las autoridades civiles sostengan las leyes que posibilitan la pena de muerte para las mujeres adúlteras.⁷⁶

2.4.- Semejanzas y diferencias de dos obras de religiosos

Algunos estudiosos han relacionado a Eiximenis con el Corbacho⁷⁷ y con Vives.⁷⁸ Pero no se ha estudiado la relación con el agustino de Cór-

⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, IV, 70. La profesora Graña Cid cree que el ideal de perfección franciscano asentado en la obediencia al Estado tuvo sus consecuencias políticas ayudando a afianzar la sociedad y proporcionando instrumentos para la reforma de las Órdenes religiosas. Cfr. GRAÑA CID, M. del M., "Mujeres perfectas, mujeres sabias. Educación identidad y memoria (Castilla, siglos XV-XVI)", en SEGURA GRAÑO, C. (ed.), *De leer a escribir. I. La educación de las mujeres: ¿Libertad o subordinación?*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid 1996, 123-154.

⁷⁶ Aunque las leyes antiguas así las condenaran, dicha pena fue inaceptable para Jesucristo y por lo tanto debe ser erradicada por las autoridades civiles. Cfr. *Lo libre de les dones*, II, 57.

⁷⁷ Cfr. VIERA, D. J., "El Llibre de les dones de Francesc Eiximenis y el Corbacho del Arcipreste de Talavera, ¿Influencia directa, indirecta o fuentes comunes?", en *Estudios Franciscanos* 81 (1980) 1-31.

⁷⁸ Cfr. ID., "¿Influyó el "Llibre de les dones", de Francesc Eiximenis (1340?-1409?), en el "De Institutione Foeminae Christianae" de Luis Vives?", en *Boletín de la Sociedad*

doba, con el que comparte estructuras literarias propias del tiempo y formalismos comunes que se manifiestan, por ejemplo, en el prólogo. Ambos son deudores de una corriente cultural que les lleva a sostener, por un lado, el deseo de alabar a la mujer basándose en la concepción antropológica del Génesis,⁷⁹ en los ejemplos de las santas mujeres de la Biblia o de la historia e incluso en su experiencia personal; por otro, de modo semejante sostienen expresiones insinuantemente antifemeninas basadas en los mismos textos del Génesis,⁸⁰ en los mismos ejemplos históricos y en la experiencia de la vida social del momento. También se da la coincidencia que conviven, en uno y otro, expresiones patriarcales de cierto tono machista con intuiciones modernas acerca de la relación matrimonial: la mujer es corazón y hechura de su marido, no es esclava ni sierva.

Esta afirmación se constata cuando se analiza el matrimonio. En ambos autores parece que las relaciones entre los esposos son diferentes, disimétricas; la mujer estaría subyugada al marido. Pero luego mantienen expresiones que suponen idéntica posición. La mujer es esposa, hermana, socia, no sierva; exigiendo ambos, los mismos compromisos para acceder al matrimonio.

Algunas expresiones de *Lo libre* parecen suponer momentáneamente un retroceso con relación a las de Martín, quizás por no dirigirse tanto a las grandes damas y la reina cuando a todas las mujeres. Por ejemplo, cuando Eiximenis cae en los tópicos del momento: la mirada perturbadora de la mujer que como la de un basilisco provoca celos y temores al varón. Por el contrario, en otros temas, como es el del aprendizaje de la lectura, es Eiximenis el que lleva la delantera a Martín, que no es tan claro ni tan abierto.

En la organización y administración de la casa y en general de la vida matrimonial el franciscano es más exigente con la esposa en el amor a su marido que el agustino. Parece estar cultivando una dependencia que en muchos casos no sucedía, por las posibilidades contempladas en las leyes que permitían a la esposa administrar los bienes matrimoniales incluso cuando el marido estaba vivo y ausente.

Castellonense de Cultura 54 (1978) 145-155; ID., "La obra de Francesc Eiximenis, OFM (1340?-1409?) en los siglos XV al XVII", en *Archivo Iberoamericano* 49 (1979) 23-32.

⁷⁹ Según Archer, Eiximenis ofrece los primeros *ejemplos* de la defensa de la mujer en literatura hispánica. Cfr. ARCHER, *The Problem of Women*, 26.

⁸⁰ Cfr. ALEMANY FERRER, "Aspectos religiosos y ético-morales", 71-89.

De idéntico modo, la concepción de la virtud entendida como obediencia le lleva al catalán, cuando se refiere a la actitud del silencio, a afirmaciones más radicales que las del cordobés que lo analiza desde su concepción del orden prudente.

En los aspectos referidos a la moral sexual es mucho más concreto que fray Martín. El agustino no atiende a esos aspectos que él considera más escabrosos al estar dirigidos a una muchacha Isabel.

Si se leen en paralelo ambas obras se descubre que tienen un componente pedagógico esencial. Comparten los dos autores esa sensibilidad e intención pedagógica, quizás por la función eclesial del momento. Coinciden igualmente en su preocupación por la enseñanza predicada, dado que ambos tienen un *ars praedicandi*. Lo cual no demuestra influencias del uno hacia el otro, sino una sintonía en las concepciones moral y pedagógica presentes en el imaginario de aquella sociedad, que se abría a nuevas perspectivas de lo humano.

No obstante estas semejanzas, la intención y los destinatarios de ambos libros son diferentes. El franciscano, aunque dedica *Lo libre* a una condesa, en ningún momento hace ninguna anotación respecto a la función o a las responsabilidades que le corresponden como alta dama.⁸¹ Mientras que Martín –apremiado por el momento histórico– está viendo nacer a Isabel como reina a la que desea ayudar orientándola en sus futuras funciones como esposa y monarca; paralelamente tiene presentes a las damas de la corte y otras posibles destinatarias de su obra.

El esquema de base, aun partiendo de la misma propuesta de vida cristiana virtuosa, tiene marcados acentos diferentes. Mientras Martín se apoya en el soporte agustiniano del *orden de los amores*, en *Lo libre* aparece la obediencia que nos lleva al servicio de Dios. En el agustino la vida virtuosa es la vida ordenada, y en el franciscano es la vida obediente. Esta diferencia nace sobre todo porque en *Lo libre* se apuesta por una pedagogía que privilegia la dimensión místico-espiritual, sobre la dimensión

⁸¹ Esto es debido a que usa un esquema que privilegia los estados de la mujer (niñas, doncellas, esposas, viudas y religiosas). Probablemente otro hubiera sido el resultado de haber estructurado la obra fijándose en los trabajos y responsabilidades de cada estado que hubiera favorecido la dedicación de algunas páginas a la misión de las mujeres de la alta sociedad.

moral. De hecho, en algunos momentos se asemeja más a un libro devocional por los intereses más centrados en cuestiones de espiritualidad. Asimismo, la preocupación doctrinal le confiere aspecto de libro de confesión. Se diferencia de los antiguos confesionales que respondían al esquema *pecado cometido/pena correspondiente*, pero mantiene la preocupación por el aprendizaje con vistas a una buena confesión, queriendo servir en esa tarea al mismo sacerdote.⁸² En ese sentido, tiene componentes de manual de confesor; por ejemplo, cuando habla de las implicaciones de cada mandamiento, de la importancia del secreto de confesión,⁸³ o de las circunstancias que rodean los pecados y de la necesidad de distinguirlos, etc.

En *Lo libre* la presencia de la oración, la ayuda de Dios, los elementos espirituales y devocionales es constante; insiste más en ellos que en la ordenación moral de la vida, aunque sin duda que ambas dimensiones se interrelacionan estrechamente. La prioridad del autor no es tanto moral cuanto religiosa;⁸⁴ el enfoque es primordialmente espiritual, y las consecuencias morales de lo que él llama con insistencia el servicio a Dios son secundarias. La preocupación educativa que persuade a las madres para que los niños sean bien criados y virtuosos se inicia por la dimensión religiosa.⁸⁵

⁸² Ofrece un programa de confesión general que va detallando claramente a partir del capítulo 314 de la segunda parte (que corresponde al quinto tratado como oportunamente hemos señalado al exponer la estructura de la obra). Indica que primero hay que confesar siguiendo los mandamientos, luego los sentidos corporales, después las virtudes teologales y las cardinales. Le siguen las obras de misericordia y termina con los pecados mortales. Después viene la satisfacción de los pecados conforme los métodos tradicionales del ayuno, la limosna y la oración que pueden dirigir la vida del cristiano por ser muy agradables a Dios. Dan ejemplo de ello los santos de la Escritura y las orientaciones de los escritores y doctores eclesiásticos.

⁸³ Cfr. *Lo libre de les dones*, II, 194.

⁸⁴ En esta intuición podemos incluir toda la explicación que hace de la oración de contemplación. Parece más propia de las religiosas, pero él aprovecha para proponerla en la vida de todo cristiano. Durante más de veinte capítulos se desliza por las tres vías: purgativa (oración, ayuno, limosna y perdonar las injurias), unitiva o perfectiva, e iluminativa de la contemplación. Analiza sus bienes, sus peligros, da consejos doctrinales para alcanzarlas, pone ejemplos bíblicos e incluso propone un posible horario de cada día. Dado que son los últimos capítulos de la segunda parte (quinto tratado) indica que es el culmen de su propuesta, que alaba la vida contemplativa por encima de la activa: Cfr. *Ibid.*, 354-378.

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, 16.

Tras señalar estas indicaciones se puede concluir que Martín sin ninguna duda ha leído la obra de Eiximenis.⁸⁶ Las semejanzas en la lectura del Génesis y otras que señala Archer⁸⁷ así lo apuntan. Han utilizado idénticas fuentes, bíblicas, patrísticas, medievales o filosóficas, cuestión en la que Eiximenis supera abrumadoramente a Martín por el volumen de su reflexión. A partir de ellas han compartido modelos sociales y religiosos comunes a otros autores del momento, presentes en la mentalidad de la sociedad del siglo XV.

Sin embargo, esas semejanzas no indican un condicionamiento directo. Los diferentes puntos de vista a la hora de tratar los temas, de proponer la vida virtuosa y sus consecuencias, de organizar la estructura de sus libros, o de tener presentes a los destinatarios... los separan más que los unen. Por motivos literarios, ideológicos, de concepción moral y espiritual no se puede afirmar la dependencia de Eiximenis por parte del agustino cordobés. Solamente la inserción en una misma sociedad y en un ambiente eclesial semejante que ha propiciado la libertad con la que se han expresado.

Ambos escritos aparecen en el inventario de Isabel la Católica, sin embargo, la obra de Eiximenis tuvo muchísimo más éxito que la de fray Martín, como demuestran las múltiples ediciones alcanzadas. En cuanto a su posible influencia en Isabel, podemos concluir de lo anteriormente dicho, que *Lo Libre* en cuestiones de religiosidad y espiritualidad es superior por la riqueza de contenidos. Su mayor amplitud le permite desarrollar los temas de la vida espiritual mejor. De él se ha podido servir la reina con más provecho por estar organizado de modo más claro y útil, de modo que la sirviese para confesarse. Por su parte, en las cuestiones relativas a la toma de decisiones morales, la prudencia y la conveniencia con

⁸⁶ En la *Carta de consolación a una casada*, fray Martín cita a un tal Primiciano para indicar cómo la mujer es solaz para el marido si se aman. Pues bien, ese autor con el que se escribe Horoncio aparece en *Lo Libre de les dones*, 72 en el mismo contexto matrimonial; incluso se le confunde con Aristóteles. Ver las aclaradoras anotaciones de CLAUSELL NÁCHER, *Carro de las donas*, II, 307-308, notas 859 y 860.

⁸⁷ “Al igual que Eiximenis, el punto de partida del tratado de fray Martín son los defectos naturales de las mujeres, heredados de Eva, defectos que, con la ayuda de Dios, son capaces de superar”: ARCHER, R., *Misoginia y defensa de las mujeres*, Cátedra, Madrid 2001, 160. Nosotros remarcamos también las grandezas que ambos autores destacan en la mujer para matizar esta afirmación.

la que orienta Martín en el *Jardín*, hacen que la obra sea moralmente más provechosa. Evidentemente la reina debe cultivar la obediencia a la voluntad de Dios, virtud destacada por el franciscano, pero es más preciso el agustino al señalar que una reina debe preocuparse por la conveniencia de sus acciones a la hora de cumplir esa voluntad de Dios.

3.- El *Libro de las claras y virtuosas mugeres* de Álvaro de Luna

3.1.- Un caballero controvertido con dotes literarias

Nacido en el seno de la familia Luna hacia 1390, Álvaro entró en la corte como paje de su tío Pedro de Luna, arzobispo de Toledo. Hizo carrera a la sombra de Juan II, que desde niño puso su confianza en él, en medio de una corte llena de ambiciones y falta de escrúpulos. Llegó a ser Condestable de Castilla, Gran Maestre de Santiago y favorito del dicho rey Juan II de Castilla, en una vida azarosa que le provocó en varias ocasiones el destierro y su vuelta a la corte. Murió ajusticiado en Valladolid el 2 de junio de 1453, tras ser juzgado después de perder el favor del rey por influencia de Isabel de Portugal.⁸⁸

A nivel personal estaba dotado de grandes habilidades para el arte de la guerra, buen caballero y lancero, y también para actividades más intelectuales como la literatura y la prosa. Su personalidad ha provocado análisis controvertidos. Algunos autores lo juzgan como un hombre ambicioso y otros le consideran un servidor fiel de su rey que supo estar en la corte en medio de intrigas de peores y más ambiciosos nobles.⁸⁹ Su muerte con frecuencia ha formado parte de inagotables episodios de la literatura posterior de la mano de Cervantes, el Marqués de Santillana o Jorge Manrique entre otros.⁹⁰

⁸⁸ Cfr. SILIÓ CORTÉS, C., *Don Álvaro de Luna y su tiempo*, Espasa Calpe, Barcelona 2009; HERNÁNDEZ ÁMEZ, V., “Mujer y santidad en el siglo XV: Álvaro de Luna y el Libro de las virtuosas e claras mujeres”, en *Archivum* 52-53 (2002-2003) 255-288.

⁸⁹ Las ambiciones literarias serían una manifestación más de sus deseos de alcanzar fama y pasar a la historia: Cfr. ARCHER, *The Problem of Women*, 132.

⁹⁰ Cfr. HERNÁNDEZ ÁMEZ, “Mujer y santidad en el siglo XV”, 260-261, donde la autora hace una relación de las obras que tienen como tema la vida de D. Álvaro.

Aficionado a la poesía compuso piezas cortesanas que han pasado a los cancioneros de la época, juegos de preguntas/respuestas, una especie de recopilación de refranes titulada *Esparza contra Torres* y el tratado perdido *Corona dominarum* (probablemente en colaboración o con la ayuda de alguien que dominase el latín). En su interés por las letras facilitó la traducción de obras como el *Arbre des batailles* de Bouvet. Nuestra atención se centrará en su obra *El Libro de las claras y virtuosas mujeres*.⁹¹

3.2.- Tres libros para alabar a la mujer y situarla a la altura del varón

El escrito está compuesto contra algunos autores misóginos.⁹² Se divide en tres libros presentados por un proemio que adelanta sus intenciones: dar a conocer las virtudes y obras maravillosas de tantas mujeres, para que no fuesen “*calladas e enterradas en las oscuras tiniebras de olvidança*”,⁹³ para que no sean olvidadas sus virtudes.⁹⁴ Para el Condestable muchos escritores contrarios a la mujer han alabado las virtudes masculinas, pero han olvidado las femeninas, excepto Boccaccio. Otros –contra los que dirige el texto– no se avergüenzan de hacer siniestras afirmaciones contra ellas (probablemente Corbacho, pero no lo identifica).

Fue escrito en 1446 después de la toma de Atienza, cuando ya su estrella comenzaba a declinar. Don Álvaro quiere salvar la dignidad de la mujer⁹⁵ demostrando con ejemplos y razones que los vicios no son inherentes a su naturaleza, sino que se adquieren por la educación que se recibe; tanto hombres y mujeres son sujetos idénticos de las mismas

⁹¹ Citaremos por la edición crítica [EL CONDESTABLE DE CASTILLA DON] A. DE LUNA, *Libro de las claras e virtuosas mugeres*, Rafael G. Menor, Toledo-Paris-Madrid 1909. A partir de ahora en las referencias aparecerá como *Claras y virtuosas mugeres*.

⁹² Cfr. PONS RODRÍGUEZ, L., “Introducción”, en A. DE LUNA, *Virtuosas e claras mugeres*, 43-122; BOYER, A., *Estudio descriptivo del “Libro de las virtuosas e claras mugeres” de Don Álvaro de Luna: fuentes, género y ubicación en el debate feminista del siglo XV*, UMI, Michigan 1990.

⁹³ Cfr. *Claras y virtuosas mugeres*, Proemio.

⁹⁴ Su propósito es “*mostrar por quales loanças de virtudes las nobles mugeres ayan esclarecido*”. *Claras y virtuosas mugeres*, Preámbulo 1. En varios momentos del texto expresa sus deseos de que su memoria no sea perdida, que dicha memoria no puede perecer, y que sea igualada a la de los varones: Cfr. *Ibid.*, II, 25, 31.

⁹⁵ En el prólogo Juan de Mena se encarga de agradecerle en nombre de las mujeres esta dedicación. Cfr. J. de MENA, “Prólogo”, en *Ibid.*, 17.

consideraciones. Acompaña sus reflexiones con biografías y anécdotas que denotan amplios conocimientos de Historia, Literatura, Filosofía y Teología.

El primer libro –en 18 capítulos– trata de las virtudes y excelencias de algunas claras, virtuosas y santas mujeres desde el comienzo del mundo hasta el Advenimiento de Nuestro Señor, comenzando con una mención especial a la Virgen María. Son mujeres que han estado bajo la ley divina de la Escritura.⁹⁶ En todo momento sigue una estrategia comparativa mostrando muchos hombres justos y virtuosos de la historia,⁹⁷ a los que nada les deben envidiar las santas mujeres de la Escritura.

El segundo libro –78 capítulos– habla de claras y virtuosas mujeres del tiempo de los romanos y otras paganas. Ellas sin conocer la Escritura y la gracia de Dios vivieron bajo la ley de la naturaleza. Como él mismo dice en la conclusión, aún cuando intenta unir criterios y referirse a las mujeres que destacan por las mismas virtudes haciendo grupos de referencia, lo hace de manera desordenada.⁹⁸ En este tema Valerio Máximo y Tito Livio son sus fuentes principales, pero “*con algunas emiendas e correcciones e otras cosas por nos añadidas, auténticas e verdaderas*”.⁹⁹

El tercer libro –21 capítulos– presenta algunas virtuosas y santas dueñas y doncellas cristianas, que vivieron bajo la santa y gloriosa ley de la gracia.¹⁰⁰ Las ha tomado de la Escritura, de las fiestas litúrgicas que se suelen celebrar y del *Flos sanctorum*.¹⁰¹ Le interesa especialmente mostrar

⁹⁶ Cfr. *Ibíd.*, Titulillo. Son: María, Eva, Sara, María hermana de Moisés, Judith, Ester, Élbora, la reina de Saba, Saphora y Phna, Ana, Oldra, la dueña que mató a Abimelec, la hija de Jefté, otras cinco mujeres (Abigayl, Theamites, la moradora de Abela, Bersabé y la Sulamita), la casta Susana, la madre de los macabeos, santa Isabel y la profetisa Ana.

⁹⁷ David, Abrahám, Coridano, los nobles romanos, Sócrates, Cicerón, los Scipiones, los catones, los 7 sabios de Grecia, Pitágoras, Platón, Anaxágoras, Marco Antonio son algunos de los nombres que aparecen en estos primeros capítulos.

⁹⁸ Lo achaca a sus múltiples responsabilidades que le han impedido dedicarse de continuo a la obra impidiendo así mantener más claramente su hilo conductor. Cfr. *Ibíd.*, Conclusión.

⁹⁹ Cfr. *Ibíd.*, Proemio.

¹⁰⁰ Cfr. HERNÁNDEZ ÁMEZ, “Mujer y santidad en el siglo XV”, 255-288, que se centra sobre todo en este tercer libro.

¹⁰¹ Cfr. BECEIRO PITA, I., “Modelos de conducta y programas educativos para la aristocracia femenina (siglos XII-XV)”, en: LÓPEZ BELTRÁN, M. T. (ed.), *De la Edad Media a*

que su ejemplo no tiene nada que envidiar a los grandes hombres de la historia, especialmente a Sócrates al que cita expresamente en cinco ocasiones en este libro.

Esta estructura ternaria (a base de ejemplos del Antiguo Testamento, paganismo y cristianismo) hay que comprenderla dentro del marco más completo de la obra. Consta además del proemio –en el que el autor indica las dificultades que tenía para la literatura justificando las razones por las que comenzó a escribir el libro y su pauta de trabajo–,¹⁰² de una extraña composición de cinco preámbulos que anteceden a los tres libros referidos. En dichos preámbulos justifica brevemente aquello que les pertenece a las mujeres, sellándolo con ejemplos que sostienen esas afirmaciones.¹⁰³ Los cinco preámbulos anticipan las propuestas de vida virtuosa que demuestra a seguir en los tres libros de ejemplos.¹⁰⁴

En el primer preámbulo, prueba que los vicios no les vienen a las mujeres por naturaleza, sino por costumbre; ellas no son más inclinadas a los vicios que los hombres como es opinión común en el pueblo. Si su origen fuera la naturaleza no existiría ninguna mujer santa ni religiosa ni habría ninguna virtud en ellas. Esto es así porque la mujer y el varón son igualmente libres y por lo tanto igualmente predispuestos a escoger entre la virtud o el vicio. La prueba definitiva es que, además de la Virgen María, otras muchas mujeres santas han resplandecido por su excelencia tanto en el tiempo de la sinagoga como en el tiempo de la Iglesia.¹⁰⁵

En el segundo responde a la pregunta sobre la bienaventuranza, recurriendo a las opiniones de los antiguos con las diferencias que hay entre filósofos y teólogos. En cualquier caso, las mujeres pueden ser bienaven-

la Edad Moderna: mujeres, educación y familia en el ámbito rural y urbano, Universidad de Málaga, Málaga 1999, 59-60.

¹⁰² “No solamente será menester mostrarlo por enxemplos e vidas de las pasadas, mas provarlo por razones, así de la santa escriptura commo naturales”. *Claras y virtuosas mugeres*, Proemio.

¹⁰³ Esta decisión viene favorecida por las dificultades de encontrar tiempo para escribir, por los muchos afanes de su vida. De modo que le resultó más fácil escribir primero las justificaciones breves en forma de proemios, y posteriormente darles continuidad por medio de narraciones de ejemplos tomados de libros y tratados. Cfr. *Ibíd.*, Preámbulo 1.

¹⁰⁴ Cfr. ARCHER, *The Problem of Women*, 147-155.

¹⁰⁵ Que es “ayuntamiento de los santos, e de los otros varones perfectos del pueblo cristiano”: *Claras y virtuosas mugeres*, I, 18, final.

turadas y virtuosas -igualmente que los varones-, porque la naturaleza, madre de todas las cosas, todo lo ha hecho perfecto y cumplido. Tienen la puerta abierta como los varones para alcanzar la vida virtuosa porque están dotadas de la excelencia y sobrepujanza de perfección.

El tercer preámbulo sostiene desde la Escritura que no hay que culpar a las mujeres más que a los hombres por el pecado original. Al contrario, Adán fue más responsable porque tenía la responsabilidad mayor, por ser cabeza de la mujer y haber recibido el encargo de no comer del árbol. Aun así, el pecado original no tiene la voz definitiva, pues el bautismo arranca su peso y habilita a todos igualmente para alcanzar a Dios reconciliados en Cristo.

En el cuarto preámbulo, de nuevo apoyado en la Escritura, indica los errores que los contrarios a la mujer han tenido a la hora de interpretar los escritos de los sabios como Salomón, en los libros de los Proverbios y Eclesiástico. Han entendido erróneamente que las opiniones sobre las mujeres desordenadas y poco virtuosas se referían a la totalidad del sexo femenino. Los sabios manifestaron sus defectos para *doctrinar* a los hombres y mujeres de modo que llegasen a la virtud, y no para afear a las mujeres. Lo demuestra el hecho de las alabanzas que les hacen en otras ocasiones. Hay un progreso que los misóginos no aprecian, pues los sabios comienzan escribiendo de la mujer mala y terminan refiriéndose a la virtuosa.¹⁰⁶

En el último preámbulo, el quinto, justifica por qué comienza refiriéndose a la Virgen María “*gloria y honor de aquellas* (las mujeres)”. Lo hace usando un tono oracional: que la Virgen le esclarezca en la escritura de la obra, y que le defienda de la envidia.

Entre las fuentes que cita para sostener los argumentos están las bíblicas, desde el Génesis hasta el último de los profetas y san Pablo. Hay referencias a otros muchos autores, historiadores y filósofos: Tito Livio,¹⁰⁷ Valerio Máximo,¹⁰⁸ Justiniano, Aristóteles, Cicerón, Horacio y Séneca, Lu-

¹⁰⁶ Respalda esta idea destacando que el rey David usa el mismo esquema en los salmos, pues, aunque comience hablando de los varones desordenados, sus afirmaciones no se pueden aplicar a todo el sexo masculino. Cfr. *Sal* 4, 5 y 13. También *Gn* 6 y 8.

¹⁰⁷ En varias ocasiones cita su *Historia de Roma desde su fundación*. Cfr. *Claras y virtuosas mugeres*, I, 5; II, 1-4, 50. 68.

¹⁰⁸ Fuente común con el *Jardín* de Martín, probablemente desde las *Glosas* a Egidio de Juan de Castrogeriz. Cfr. BENEYTO PÉREZ, J. (ed.), *Glosa castellana al «Regimiento de*

cano, Virgilio, Varrón, Lucio Floro y Flavio Josepho. No faltan los Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos: Dionisio,¹⁰⁹ Eusebio, Justino y Lactancio, Jerónimo,¹¹⁰ Agustín,¹¹¹ Ambrosio, Boecio, Isidoro de Sevilla y Gregorio. Posteriores son Petrarca, Boccaccio, santo Tomás, san Bernardo, Gemadio y Alfonso de Toledo.

El conocimiento de dichos autores, dado lo azaroso de su vida y la poca disponibilidad para el estudio posterior, se debe sin duda a la educación esmerada que le dieron sus tíos antes de entrar a servicio del rey, y sus excepcionales dotes intelectuales para citar de memoria.¹¹²

En su modo de escribir se encuentran tres estrategias mnemotécnicas diferenciadas. La primera consiste en que al final de cada ejemplo suele hacer una especie de oración/alabanza de las virtudes por las que destaca cada mujer. Se sirve de ella a modo de resumen para recordar lo que ha querido destacar. La segunda es la comparación con los varones que han existido en la historia para resaltar dichas virtudes de modo más claro, y los motivos por los que las mujeres son dignas de alabanza como los hombres. La tercera –similar a la anterior–, se da en el segundo libro que es la comparación con las virtudes paganas para potenciar las cristianas: si las mujeres paganas actúan de un modo virtuoso, mucho más deben hacer las mujeres cristianas. Si las paganas valoran la castidad o la virginidad, mucho más lo deben hacer las mujeres cristianas...

3.3.- Una moral de virtudes para alcanzar la vida bienaventurada

Como es costumbre en los autores del siglo XV, Don Álvaro está centrado en un esquema moral basado en la vida virtuosa, y se detiene a ana-

Príncipes» de Egidio Romano, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid² 2005. El uso de ejemplos, como el de la hija que alimentó a su padre en la vejez así parece indicarlo. *Claras y virtuosas mugeres*, II, 18, tomado de la *Glosa castellana*, II, 2, 4. También *Claras y virtuosas mugeres*, II, 1-7, 15-24, 27-29, 33, 42-43, 51, 53, 55-56, 59.

¹⁰⁹ Glosando a Valerio. Cfr. *Ibíd.*, 19-20.

¹¹⁰ Sus obras *Contra Justiniano* y *Contra Joviniano*. Cfr. *Ibíd.*, I, 5, 9, 18; II, 1, 8-11, 16, 20-21, 26, 74; III, 4.

¹¹¹ Sobre todo la *Ciudad de Dios*. Cfr. *Ibíd.*, II, 1, 3, 20.

¹¹² No obstante, a veces le falla, pues no recuerda qué Varrón es el padre de Marcia; lo ha leído y no se acuerda dónde. Lo mismo le sucede citando a san Ambrosio. Cfr. *Ibíd.*, 14, 49. 62.

lizar las virtudes por las que destacan las mujeres para alcanzar la vida bienaventurada. Sea lo que sea la bienaventuranza –los filósofos¹¹³ y los teólogos no se ponen de acuerdo en ello–, no se puede alcanzar sin la virtud.

El soporte antropológico que sostiene su posición insiste en la igualdad, ya que por naturaleza la mujer y el varón tienen idéntica posibilidad de alcanzar las virtudes. Dios creó a ambos en libertad, “*egual e parecida-mente*”,¹¹⁴ y les dio igual imperio de usar todas las cosas del mundo. Fueron creados por el mismo Creador, a su imagen y semejanza cuanto a juicio y razón; a los dos los bendijo *sin ninguna diferencia ni departimiento*, que les capacita para alcanzar la vida virtuosa.

No obstante, presenta dos ideas aparentemente contradictorias. La primera muestra apoyo a la mujer para que limpiamente relumbre el resplandor de su gloria, y resalta que fue formada de la más noble materia y en el lugar más excelente que el varón.¹¹⁵ En segundo lugar, sostiene, siguiendo la enseñanza de san Pablo, que el varón es cabeza de la mujer.

De aquí se sigue que Don Álvaro cree que la mujer, Eva, no tiene mayor responsabilidad en el pecado original. Adán era precisamente la cabeza, y “*a él principalmente pertenecía la guarda del (árbol)*”.¹¹⁶ Por eso el Señor le pone una pena mayor, alcanzando a toda la tierra. A Eva, por el contrario, no le mandó que no comiera del árbol; tampoco dice el Génesis que hubiera incumplido el mandato del Señor.

La igualdad también quiere estar presente en la reparación. La muerte de Cristo lavó su pena y en el caso de la mujer su culpa: “*fue restaurada e quitada por causa de la virgen sin manzilla, nuestra señora santa María*”.¹¹⁷ Reconciliados con Dios y lavados del pecado original por el bautismo de Cristo,¹¹⁸ no son ni deben ser más culpados los hombres que las mujeres.

¹¹³ Para Boecio la bienaventuranza es el “*estado perfecto e conplido en que estan ayuntados todos los bienes*”, es el estado de las “*almas de los que ven y contemplan a Dios*”. De modo diferente que para estoicos y peripatéticos que “*es contemplar a Dios, causa primera, comienzo, medio y fin de todas las cosas*”. A los epicúreos no los tiene en cuenta despreciándolos. Cfr. *Ibíd.*, Preámbulo 2.

¹¹⁴ *Ibíd.*, Preámbulo 1.

¹¹⁵ Cfr. *Ibíd.*, I, 1.

¹¹⁶ *Ibíd.*, Preámbulo 3.

¹¹⁷ *Ibíd.*

¹¹⁸ Cfr. Rom 5 y 1 Cor 15.

Asimismo, destaca la igualdad entre mujeres y hombres en sus dotes para alcanzar la sabiduría. Las mujeres son igualmente sabias como los hombres;¹¹⁹ también en el uso de las armas las mujeres son tan virtuosas como los hombres.

En su presentación de la vida moral, es consciente de que en el proceso de crecimiento las virtudes o los vicios se van adquiriendo en los actos concretos. Las virtudes se desarrollan ejercitándolas, pues las costumbres no se heredan naturalmente. Es en el trato con los otros donde uno se hace justo o injusto, dando su derecho a cada uno. Por ejemplo, la templanza se adquiere en el ejercicio de las delectaciones a base de repetición de actos para crear dichos hábitos.¹²⁰ De este modo, refuerza la creencia de que el hombre no es más virtuoso que la mujer solamente por el hecho de haber nacido varón. El ser humano está naturalmente inclinado a actuar, a buscar la virtud, o en su defecto el vicio. Dependiendo de la dirección que tome –gracias a su libre albedrío– así se alcanzará una u otro. Por las virtudes se hace lo que es bueno, por los vicios los que es malo.

Los apetitos naturales humanos, no deben ser ni vituperados ni alabados de por sí, pues no están en nuestro poder, sino que son naturales. Serán de loar cuando se actúen virtuosamente, y de vituperar cuando se ejecuten con mengua. Deben ser dirigidos por el juicio de la razón que es la que indica lo que debemos obrar.¹²¹ De modo semejante cree que las potencias naturales no son ni buenas ni malas por sí mismas; ser flaco o fuerte, sanguíneo o colérico, enfermo o sano es una cuestión de naturaleza. Las comparten los hombres y las mujeres que deben ponerlos en práctica en cada actuación concreta.¹²² Muestra, con estas reflexiones, la igualdad formal de la mujer y el varón, con el que comparte además el espíritu de profecía y revelación del Señor.

¹¹⁹ “*Que en toda manera, quier de reuelacion, quier de sabidoria, e en todos los otros saberes e cosas virtuosas, han lugar e entrada, asi las mugeres como los onbres: e non solamente las mugeres biuientes so la ley de dios, mas aun las del pueblo de los gentiles*”: *Claras y virtuosas mugeres*, II, 4.

¹²⁰ “*Son virtudes que avemos e ganamos por las costumbrar a fazer muchas vezes*”: *Ibíd.*

¹²¹ Es el ejemplo de Bilia, mujer de Diulio. Ella fue virtuosa porque logró vencerse a sí misma, sojuzgando apetitos, deseos, codicias y sensualidad, o sea a la carne, con su noble y alto y virtuoso entendimiento. Cfr. *Ibíd.*, 8.

¹²² “*Los yerros e viçios son comunes asi a los onbres commo a las mugeres, segund que las virtudes son comunes a ellos e a ellas*”: *Ibíd.*, I, 7.

A la hora de mostrar los contenidos materiales de la vida virtuosa sabe que la vida bienaventurada la componen todas las virtudes, expresando abiertamente la idea de su unidad: “*aquel que una virtud ha complidamente las ha todas; e esto, por que las virtudes son asi en uno ayuntadas, que no se pueden departir una de otra; en manera, que aquel que complidamente ha una las ha todas*”.¹²³ Entre todas las virtudes, Don Álvaro destaca la castidad. Es “*principal fundamento de la bondad de las dueñas y de los onbres*”.¹²⁴ Una de las razones por la que resalta la castidad es su perspectiva escatológica, ya que la virginidad bien guardada de toda corrupción... nos hace semejantes a los dioses, a los que iguala con los ángeles.

Las virtudes cardinales también sobresalen en la mujer. Especialmente la fortaleza para poner la vida en peligro en beneficio del bien común y en el servicio de Dios.¹²⁵ La justicia “*es bivar onestamente e non fazer daño a otro, e dar su derecho a cada uno*”,¹²⁶ la prudencia y la templanza que son virtudes “*que pertenescen a la verdadera gloria*”. Otras cualidades que destaca en la mujer son la obediencia como la de Sara, la honestidad y piedad y servicio a Dios. También el espíritu de profecía, el amor a la sabiduría y de consejo, el ingenio y su capacidad de penitencia.

Ellas conocen la existencia de una ley natural, por la cual la sabiduría de Dios gobierna los movimientos de la naturaleza por convencimiento de la bondad divina. Los sabios no conocieron verdaderamente esa sabiduría hasta la venida de Cristo. La primera norma de dicha ley de la naturaleza es la piedad natural y amar a los padres.¹²⁷ Por esa ley de la naturaleza las reinas se daban a sus maridos solamente para tener hijos, llegándose a ellos solo para engendrar, pensando Don Álvaro que “*lo demas non se puede fazer sin manzilla de peccado*”.¹²⁸

¹²³ *Ibíd.*, II, 1. También II, 8. Usa de los ejemplos para mostrarlo unificándolos en torno a bloques de virtudes como la piedad o la castidad. No sigue un orden estricto mezclando las mismas virtudes para todas las mujeres, sean del Antiguo Testamento, de los tiempos de Roma o Grecia, o del tiempo de la Iglesia.

¹²⁴ *Ibíd.*, 1.

¹²⁵ Contra aquellos que dicen que son de espíritu frágil. Los ejemplos dicen lo contrario. La fortaleza es un don de Dios que también poseen las mujeres.

¹²⁶ Cfr. *Ibíd.*, I, 9.

¹²⁷ Por esa ley “*somos temidos a nuestros padres por derecho de natura, pues que nos engendraron e criaron*”. Cfr. *Ibíd.*, II, 17.

¹²⁸ Como Zenobia de Palmira. Cfr. *Ibíd.*, 75.

3.4.- El religioso se inspira en la intuición del caballero

Al comparar el trabajo de Martín de Córdoba y Álvaro de Luna se pueden constatar en estos autores bastantes coincidencias de importancia diversa;¹²⁹ como el recurso al conocimiento por experiencia –que es la maestría de las cosas–¹³⁰ y por razones,¹³¹ o la referencia a la Fortuna, tema propio del momento. El noble desconfía de dicha fortuna, de su blandura y de sus engaños, pues trae las riquezas y se las lleva caprichosa y cruelmente.

Cuando el Condestable recuerda la historia de Abrahán y Sara aprecia que trataba a su esposo como señor para que no la descubrieran.¹³² Detalle que igualmente acentúa Martín de las buenas mujeres que respetan a sus maridos.

Sin duda comparten fuentes, como por ejemplo Valerio Máximo, cuando habla de la temperancia de las mujeres romanas que precisamente atienden a sus maridos que comen echados en los lechos.¹³³ Es común el ejemplo de las mujeres griegas que salvaron a sus maridos de los espartanos,¹³⁴ Julia,¹³⁵ Porcia,¹³⁶ Yfisurtea esposa de Mitridates¹³⁷ y Lucrecia.¹³⁸

¹²⁹ Cfr. RÁBADE OBRADÓ, M. del P., “El arquetipo femenino en los debates intelectuales del siglo XV castellano”, en *La España Medieval* 11 (1988) 265. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=122220&orden=1&info=link> (marzo del 2025).

¹³⁰ Cfr. *Claras y virtuosas mugeres*, II, 36.

¹³¹ Álvaro sabe que hay mujeres sabias, igualmente que los hombres: “*La espereñcia lo muestra de cada dia*”: Cfr. *Ibid.*, I, 7.

¹³² Cfr. *Ibid.*, 3. Refiriéndose a Gn 20.

¹³³ Cfr. V. MAXIMUS, *Factorum et dictorum memorabilium*, II, 1, 2 y 5. *Claras y virtuosas mugeres*, II, 32 y *Jardín*, III, 8.

¹³⁴ Cfr. También aparece en la *Glosa castellana*, II, 1, 8.

¹³⁵ Presente *Ibid.*, 10, y el *Jardín*, III, 6, desde V. MAXIMUS, *Factorum et dictorum*, IV, 6, 4.

¹³⁶ Porcia, hija de Catón, que se suicidó al morir su esposo Bruto. Está en la *Glosa castellana*, II, 1, 10, y en el *Jardín*, III, 6. Igualmente *Claras y virtuosas mugeres*, II, 5, 29 (en este último con el nombre de Porcia). Que toman de V. MAXIMUS, *Factorum et dictorum*, IV, 6, 5.

¹³⁷ Cfr. *Claras y virtuosas mugeres*, II, 43. Acompañó vestida de soldado a su esposo contra Pompeyo. También aparece en la *Glosa castellana*, II, 1, 10, y en el *Jardín*, III, 6. Cfr. V. MAXIMUS, *Factorum et dictorum*, IV, 6, ext. 2 identificada como Hypsicratea.

¹³⁸ Cfr. *Claras y virtuosas mugeres*, II, 1. Está en *Jardín*, III, 4 y 10 y en la *Glosa castellana*, II, 1, 19. Cfr. V. MAXIMUS, *Factorum et dictorum*, VI, 1. Ella se ha convertido en el ejemplo de la mujer que no perdió el honor. También aparece en SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei*, I, 23; SAN JERÓNIMO, *Contra Joviniano*, I, 46.

Otros ejemplos comunes son los de las viudas indianas inmoladas con sus esposos fallecidos,¹³⁹ santa Catalina,¹⁴⁰ la virgen Pelagia¹⁴¹ y otros ejemplos de castidad de origen diverso.¹⁴² También la hija de Virgíneo,¹⁴³ la fundadora de Cartagena¹⁴⁴ y Marcia hija de Catón.¹⁴⁵

Sustentan idénticamente la idea de que la viuda no se vuelva a casar en un mismo razonamiento¹⁴⁶ y en el mismo ejemplo; ambos se fijan en la naturaleza de la tórtola que no vuelve a formar pareja cuando muere su compañera. Lo cual significa que aprecian la metodología comparativa, propia de los libros pedagógicos, desde un doble criterio de comparación: en relación con los comportamientos ‘virtuosos’ de los animales ¿no deberán hacer los hombres lo mismo?; y con las conductas morales de los paganos de Roma ¿no deberán hacer lo mismo los cristianos?¹⁴⁷ La conclusión es similar: si las mujeres romanas, que son paganas, son castas y virtuosas, mucho más lo deben ser las cristianas.¹⁴⁸

¹³⁹ Que puede haber sido tomada de la *Glosa castellana*, II, 1, 8. o acudiendo directamente de Cicerón o a san Jerónimo. Cfr. *Jardín*, III, 5. Insisten en el tono de alegría y disputa entre las diversas esposas más propio de Cicerón. Cfr. Cicerón, *Cuestiones tusculanas*, V, 78.

¹⁴⁰ Cfr. *Claras y virtuosas mugeres*, III, 21. Era hija del rey Costo, virgen, versada en las artes liberales. Se la cita dos veces en el *Jardín*, III, 1 y 9, pudiéndola haber tomado de la *Glosa castellana*, II, 1, 12.

¹⁴¹ Historia tomada de SAN AMBROSIO, *Sobre las vírgenes. A su hermana Marcelina*, III, 7, 35. Quiso ser salvada por un caballero y finalmente fueron asesinados los dos. Cfr. *Jardín*, III, 4, y *Glosa castellana*, II, 2, 20; *Claras y virtuosas mugeres*, II, 21.

¹⁴² Por ejemplo, Semíramis que no usa Don Álvaro, pero sí está en Martín: Cfr. *Jardín*, III, 2, que la ha tomado de la *Ciudad de Dios* de san Agustín al que sigue en ese momento. La historia del aseo de Semíramis aparece en V. MAXIMUS, *Factorum et dictorum*, VIII, 3.

¹⁴³ Cfr. *Jardín*, III, 4; *Claras y virtuosas mugeres*, II, 12; V. MAXIMUS, *Factorum et dictorum*, VI, 1.

¹⁴⁴ Cfr. *Jardín*, III, 5; V. MAXIMUS, *Factorum et dictorum*, III, 2, ext. 8., al que cita *Claras y virtuosas mugeres*, II, 55.

¹⁴⁵ Cfr. *Jardín*, III, 5; *Claras y virtuosas mugeres*, II, 9. Compartido de SAN JERÓNIMO, *Contra Joviniano*, I, 46.

¹⁴⁶ “Si el nuevo marido es bueno temeré perderlo, y si es malo, será peor todavía”. Cfr. *Claras y virtuosas mugeres*, II, 10.

¹⁴⁷ Cfr. *Ibíd.*, 9-10.

¹⁴⁸ “De ellas deben tomar doctrina e enseñanza las dueñas e donzellas christianas”: *Ibíd.*, 33.

No obstante, esas semejanzas, son de notar grandes diferencias entre las dos obras causadas por la acomodación a las distintas destinatarias finales. Álvaro de Luna escribe de modo más general “*a todas las claras mugeres*”¹⁴⁹ –título compartido por otros autores de la literatura del momento– y no se centra en ningún receptor específico; mientras que Martín es más directo, más incisivo, por ser más selectivo al dirigirse a las altas mujeres, especialmente a Isabel. El *Jardín* respira un espíritu de mayor intimidad y cercanía, mientras que *Claras y virtuosas mugeres* es más abierto a una lectura incierta y generalista. Y aunque es más elogioso, y al finalizar cada ejemplo hace una alabanza de la dueña, de la virtud... se pierde al no tener destino concreto. Martín tiene un objetivo más definido y perfilado al que se ajusta mejor.

Utilizando términos del arte de la fotografía, el noble desea mantener desde una panorámica más general la fama de la mujer, y mostrar su valía contra los que la desacreditan; mientras que el agustino, partiendo de dicha perspectiva más amplia, usa un zoom más afinado.

Otro componente que delata las diferencias entre los escritos viene proporcionado por el carácter de los autores. Álvaro es un noble caballero, Martín un religioso, predicador y teólogo; lo cual afecta a sus modos de aproximarse a la cuestión. Los elogios del Condestable hacia la mujer, su insistencia en la igualdad y en la comparación con el varón, y la mayoría de los ejemplos que presenta son propios de un caballero. Los elogios que el agustino cordobés hace a Isabel, sus virtudes y condiciones, los ejemplos a los que recurre son los de un confesor, los de un eclesiástico.

Mayores problemas plantea la pregunta de si Martín ha leído el *Libro de las claras y virtuosas mugeres*, escrita unos años antes que el *Jardín*. Creemos que así ha sido. Es lógico que un intelectual bien documentado haya leído la reciente obra de otro famoso intelectual del momento para escribir sobre el mismo tema. De esa lectura muy probablemente haya surgido la idea de fortalecer la figura de Isabel como mujer preparada para ser reina, y la voluntad de responder a aquellos autores misóginos que negaban esa posibilidad. La intuición del caballero Don Álvaro ne-

¹⁴⁹ *Jardín*, II, 5. *Claras* significa ilustres, término usado en la literatura del momento: Álvaro de Luna escribe su libro, así como Alonso de Cartagena el *Libro de las Mujeres Ilustres*.

cesitaba ser mejor fundamentada y adaptada a Isabel al modo que hizo el agustino.¹⁵⁰

Ahora bien, dicha influencia no ha pasado de una mera inspiración, y no se transmite a la ejecución práctica del texto. Lo podemos comprobar en lo que dice respecto al uso de los mismos ejemplos. Ambos los toman de la *Glosa castellana*. Esto se puede demostrar señalando que Don Álvaro no sigue el mismo orden de la *Glosa* como hace Martín. El agustino los toma de la *Glosa* o directamente del historiador Valerio, pero no de la obra del Condestable que los organiza según su criterio particular.

4.- Defensa de las virtuosas mujeres, de mosén Diego de Valera

4.1.- Activo soldado, cronista retirado

La vida de mosén Diego de Valera trascurrió a lo largo del siglo XV, pues nació en 1412 y falleció después de 1488.¹⁵¹ Era hijo de Alfonso de Chirino, médico converso de Juan II. En sus crónicas afirma que es natural de Cuenca, dudándose de si tuvo dos o tres hijos (un hijo y dos hijas).¹⁵²

Llevó una vida caballeresca a servicio de Juan II, los Zúñiga, Carlos VIII de Francia. Buscando fama y fortuna salió de Castilla, siendo embajador por Europa –Francia, Alemania, Chequia, Inglaterra, Dacia–, en varias ocasiones entre los años 1435 y 1438. En los años 1443 y 1444 salió a Europa a competir en un torneo de caballeros donde perdió: “*Era el caballero pequeño y de escaso porte, pero de grande y noble valor, gracioso y cortés, y muy agradable a todos*”.¹⁵³

¹⁵⁰ El escrito del Condestable también está catalogado en la biblioteca de Isabel. Cfr. SÁNCHEZ CANTÓN, *Libros, tapices y cuadros*, 50, nº 86-C.

¹⁵¹ Cfr. GAYANGOS, P. de, “Mosén Diego de Valera”, en *Revista Española de Ambos Mundos* 3 (1855) 294-312; DEXEUS, M., “Introducción”, en M. D. DE VALERA, *Doctrinal de príncipes*, Singular, Madrid 1995, 7-16.

¹⁵² Mosén en este caso equivale a Don. Es un título compartido por caballeros, especialmente en el reino de Aragón, y por clérigos seculares. Cfr. *Diccionario de la RAE*.

¹⁵³ Cit. en: TORRE Y FRANCO-ROMERO, L. de, “Mosén Diego de Valera: Su vida y obras. Ensayo biográfico”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia* 64 (1914) 78.

De joven luchó en la vega de Granada, en la batalla de la Higuera contra los moros. En 1441 habiendo retornado a Castilla tras sus andanzas escribió una famosa carta al rey, pidiéndole que pusiera fin a los males del reino; para lo cual –entre otras decisiones– debería alejar de la corte a su enemigo Don Álvaro de Luna.¹⁵⁴

Al caer en desgracia del rey don Juan II, pasó al servicio de Pedro de Zúñiga también contrario al condestable de Castilla, en cuya muerte tuvo papel importante. Se retiró a Puerto de Santa María después de haber realizado otra serie de labores políticas, y empenó los últimos años de su vida en la literatura y la composición que tanta fama le han dado. Es uno de los escritores más notables de su tiempo, pues con sus crónicas contribuyó a dar a conocer el siglo XV, suministrando materiales para el estudio posterior.

Autor prolífico escribió *Epístolas a los reyes*, la *Crónica abreviada*, el *Memorial de diversas hazañas* –que es una crónica de Enrique IV–, y la *Crónica de los Reyes Católicos* hasta el año de su fallecimiento en 1488. Algunas otras son *Providencia contra Fortuna* (dirigido a don Juan Pacheco, Marqués de Villena), *Ceremonial de príncipes*, el *Espejo de verdadera nobleza*,¹⁵⁵ y las obras que trabajaremos nosotros *Defensa de las virtuosas mujeres*¹⁵⁶ y el *Doctrinal de príncipes*.¹⁵⁷

Políticamente se situó de parte del príncipe Alfonso, condenando moderadamente los excesos de Enrique IV. A la muerte de este apoyó a Isabel para que llegara al trono.

¹⁵⁴ Cfr. MOYA GARCÍA, C., “Un ejemplo de heterodoxia política en el siglo XV castellano: El gobierno de Álvaro de Luna visto por Diego de Valera”, en *eHumanista* 18 (2011) 156-170. https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume18/9%20eHumanista18.moya.pdf (marzo 2025).

¹⁵⁵ Sobre dicha obra, cfr. RODRÍGUEZ VELASCO, J. D., *El debate sobre la caballería en el siglo XV. La tratadística caballeresca castellana en su contexto europeo*, Consejería de Educación y Cultura, Salamanca 1996.

¹⁵⁶ Cfr. M. D. DE VALERA, *Tratado en defensa de virtuosas mugeres*, en, ID., *Epistolos enbiadas en diversos tiempos y a diversas personas publicadas juntamente con otros tratados del mismo autor*, Sociedad de bibliófilos españoles, Madrid 1878, 161-202.

¹⁵⁷ Dedicado al rey Fernando, estaba en la biblioteca de Isabel, catalogado por Sánchez Cantón, n° 214 B. Cfr. SÁNCHEZ CANTÓN, *Libros, tapices y cuadros*, 68-69.

4.2.- Una carta desafiante a favor de la mujer

Defensa de las virtuosas mujeres fue escrita a imitación del *De claris mulieribus* de Boccaccio. Está dedicada a doña María, esposa de Juan II y reina de Castilla y León que murió en 1445.¹⁵⁸ Debía ser dado a “*la más virtuossa de las mugeres*” que sabría poner en práctica lo bueno allí dicho y corregir por su discreción lo equivocado allí escrito.¹⁵⁹ Es un regalo que le envía después de recibir ese encargo tras una pequeña ‘revelación’.

El tratado tiene forma de carta a un amigo, y está estructurado en cuatro partes que quieren responder a otras tantas cuestiones: el motivo por el que escribe, la persona con quien habla, la materia de la que trata, y la conclusión de la obra.

El motivo por el que escribe la obra es demostrar que no tienen fundamento tres razones que aducen algunos autores que maldicen a las mujeres. Desgrana una a una esas tres razones. La primera, siguen a Séneca, que en sus proverbios afirma que la buena mujer es la mala; la segunda, con la que sostienen que al ser más flacas que los hombres no podrán resistir las tentaciones; y la tercera, de los que creen que no hay mujer que no sea adúltera, por lo menos en sus pensamientos. Para responder a esas ideas la estrategia que sigue es limitar el peso de las expresiones paganas; demuestra sus muchas equivocaciones provocadas por la generalización y las malas lecturas que se han hecho de los textos.

En segundo lugar, en cuanto a la persona con quien habla, niega que la mujer no tenga libertad como el varón para resistir a las tentaciones. Afirmar eso sería ir contra la fe cristiana. Aunque se pueda usar mal de la libertad eso no significa tener licencia para generalizar que todas las mujeres sean malas. Los ejemplos de la Escritura y de la historia indican lo contrario. Muestra tanta seguridad que se atreve a provocar desmesuradamente a los misóginos para que encuentren tantos varones como mujeres que sean tan virtuosos: por cada varón que indiquen que dio la vida por su mujer, él presentará ¡cien mujeres!¹⁶⁰ Desea así desenmascarar a aquellos que por envidias y maledicencias tratan de esconder los méritos de la mujer.

¹⁵⁸ Lo cual hace pensar que fuera escrita unos meses antes de esa fecha: Cfr. ALVAR-LUCÍA MEGÍAS, *Diccionario filológico*, 408.

¹⁵⁹ Cfr. VALERA, *Defensa de virtuosas mugeres*, 125-126.

¹⁶⁰ Cfr. *Ibíd.*, 134.

Entre ellos están los que creen que toda mujer es adúltera de corazón, respondiéndoles que los ejemplos y la experiencia demuestran que no pueden sostener esa afirmación. Al contrario, siendo tentadas como los varones, ellas soportan mejor las tentaciones, por lo menos las externas. De las internas no juzga porque pertenecen al ámbito de la conciencia.

Dedica, en esta parte, un espacio para seguir restando razones a los misóginos que, convencidos por los modelos de las antiguas mujeres, niegan la actualidad de dichos ejemplos. En el pasado fue así, pero no lo es en el presente. Valera responde que esa reflexión es tan vana que no merece respuesta, pero aun así derriba la poca diligencia de sus argumentos: son formadas de la misma materia que el varón, la gracia de Dios sigue siendo la misma que antiguamente, y también las pasiones humanas,¹⁶¹ de manera que no tiene sentido la crítica antifemenina, y lo corrobora con ejemplos de tres señoras coetáneas.

Se alarga en estos argumentos antes de retomar el propósito señalado en el exordio, indicando quiénes son estos autores de los que habla: filósofos y poetas que se han dedicado a escribir mal de todo el linaje de las mujeres. Han interpretado mal el pecado original a partir del cual creen que ellas se han transformado en enemigas del varón al que debían obedecer. Son autores que han juzgado mal, dejándose llevar por las apariencias. De modo especial Ovidio y Boccaccio que -por motivos diferentes- se han mostrado incoherentes con lo que han escrito sobre la mujer.

En la tercera parte, identifica la materia de la que trata la cuestión femenina: la pasión. Han hablado de la mujer apasionadamente y de modo generalizador; sin tener motivos para ello, confundiendo el ser con el parecer. Han cedido ante sus pasiones desordenadas debilitando las razones que sustentan sus ideas, perdiendo la lógica de sus argumentos y la libertad a la hora de escribir.

Por último, en la cuarta y postrera parte, muestra la finalidad de la obra, que es animar a las lectoras. Tras haber puesto en duda las afirmaciones que corrían en boca de todos -generadas y alimentadas por los autores anti-femeninos-, incita a seguir el camino de resaltar la claridad y excelencia de las nobles mujeres para que no sean denigradas. La verdad

¹⁶¹ Resulta interesante el modo de referirse a las pasiones: "*Los cuerpos celestiales algo pueden ynfluyr en los cuerpos baxos movedizos*"; *Ibíd.*, 137.

debe ser buscada y está por encima de los falsos y maliciosos juicios. En la tarea de estimular al lector en ese trabajo utiliza un doble recurso: el afectivo, al recordar a la madre de cada uno que le tuvo en su seno, y le educó durante la infancia y la adolescencia; y al componente mariano devocional, citando a la Virgen María.

Valera aparece a lo largo de su obra como un hombre documentado, a juzgar por las fuentes a las que acude para desarrollar su escrito. Trae a los clásicos Séneca, Ovidio,¹⁶² Horacio,¹⁶³ el poeta Lucano, Aristóteles, Sallustio, Tito Livio y Valerio Máximo. Entiende con Agustín que estos sabios paganos conocen la verdad como poseedores indignos, y que debe ser completada con autores eclesiásticos: San Agustín y el Pseudo-Agustín, Boecio, Isidoro y Bernardo. También están presentes, a pesar de la brevedad de la carta, Egidio Romano, Dante y Boccaccio.¹⁶⁴

Sitúa adecuadamente a la Escritura priorizándola sobre las demás fuentes.¹⁶⁵ No es mucha su presencia y aparece más el Antiguo Testamento (libros de los Reyes, Job, los Salmos y, por supuesto, los que muestran el ejemplo de las mujeres veterotestamentarias), que el Nuevo. De este último apenas se hace presente Pablo, y un texto de la Pasión de Cristo sobre el perdón a los ignorantes.

El tratado no es muy rico en argumentos literarios, teniendo forma de carta que parece ser el género preferido por el autor. El resultado final, al estar escrita en tono polémico y no decir de modo preciso cuales son los argumentos y autores que desea refutar, es un texto que queda un poco descentrado e impreciso.¹⁶⁶

¹⁶² Cfr. *Ibid.*, 140, 144-146, 158.165. Sobre Ovidio: CANET VALLÉS, J. L., “Literatura ovidiana (Ars Amandi y Reprobatio amoris) en la educación medieval”, en *Lemir* 8 (2004): <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista8/ArsAmendi.pdf> (marzo del 2025).

¹⁶³ Cfr. VALERA, *Defensa de virtuossas mugeres*, 163-164. Donde justifica la estructura de su carta en virtud de los principios de la Escritura y las cinco partes necesarias en todo discurso según Horacio.

¹⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, 140-141, 165. Contra el que escribe este tratado en forma de carta por los deslices de sus contradictorios escritos.

¹⁶⁵ Especialmente las fuentes paganas. Así limita las razones de Séneca sugiriendo que no fue evangelista en el que debamos creer. Cfr. *Ibid.*, 129.

¹⁶⁶ Existe una cierta dificultad de lectura pues en el manuscrito el autor hace excursos sobre temas secundarios. Ocurre claramente cuando da explicaciones sobre la identidad de las claras mujeres de la antigüedad. La edición de los bibliófilos españoles ha superado bien esa dificultad, poniendo dichas aclaraciones en nota al final y aliviando el texto.

4.3.- La defensa ejemplar de la mujer virtuosa contra los autores misóginos

Montoya Ramírez ha estudiado a Valera y Boccaccio llegando a la conclusión que su posición no es la de defender a la mujer. Se reducen a alabar a aquellas que destacaron por sus virtudes: honestidad, prudencia y sobre todo por su castidad, todas necesarias para que una mujer sea considerada buena.¹⁶⁷

Estas apreciaciones parecen ajustarse a lo que se encuentra en los textos. Pero no nos podemos quedar solo en la perspectiva de la castidad. En la obra de Valera se pueden resaltar otros elementos morales de más peso que el argumento anterior.

Entre ellos que el autor se mueve dentro de la corriente profemenina al destacar la igualdad antropológica del hombre y la mujer fundamentándola en varias razones.

La primera, como es costumbre en este tipo de autores del siglo XV, es la igualdad de la creación de ambos. Igualdad querida por Dios que formó a la hembra de la costilla del varón, para que no fuera ni superior ni inferior.

Conjuntamente, insiste en la libertad de la que gozan tanto la mujer como el varón. Su libertad sostiene la responsabilidad propia de sus actos y de la adquisición de las virtudes.¹⁶⁸ La libertad humana coexiste junto con la Providencia divina que gobierna todas las cosas, sirviéndose del hado y la fortuna que no son sino sus manifestaciones,¹⁶⁹ Varela no entiende la libertad humana separada de la Providencia divina; lo hace desde el aforismo agustiniano: “*Dios que te creo sin ti no te salvará sin ti*”.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Cfr. MONTOKA RAMÍREZ, M. I., “Virtuosas, claras y santas mujeres en algunas obras medievales”, en *Analecta Malacitana* 26 (2003) 515-521.

¹⁶⁸ La libertad está debajo de las virtudes cardinales y de las teologales. Cfr. VALERA, *Defensa de virtuossas mugeres*, 148.

¹⁶⁹ Es un tema al que Martín también dedica sus reflexiones. Para Boecio la Providencia es aquella divina razón que todas las cosas dispone, que todas las cosas gobierna. El hado sería la disposición que está en las cosas movibles, por la cual la Providencia divina las junta y pone en orden. Por ejemplo, para Dante la fortuna es un ministro enviado por la divina Providencia en las cosas bajas y movedizas de este mundo: Cfr. *Ibid.*, 161-162.

¹⁷⁰ “*Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te*”: SAN AGUSTÍN, *Serm.* 169, 13.

Da un tercer paso alimentando la preocupación moderna por el ser humano individual y su conciencia.¹⁷¹ La libertad obliga lo mismo a la mujer que al hombre a ser castos. No constriñe a la mujer a ser más casta que el varón,¹⁷² sino que la castidad es una virtud de ambos. Para demostrar esto Valera se ve obligado a superar la poligamia entre los patriarcas veterotestamentarios, y discurre entendiendo que es fruto del engaño de la ley de la codicia surgida después del pecado.¹⁷³

Ofrece una última razón cuando cree que la igualdad entre ambos se da también en sus tentaciones. El hombre y la mujer son provocados por cuatro tipos de tentaciones: malos pensamientos, pérdidas y daños, por las riquezas materiales y las enfermedades.¹⁷⁴

Convive esta preocupación por la igualdad¹⁷⁵ con la afirmación del marido como maestro de la mujer. Ya hemos advertido este supuesto contrasentido en otros autores de esta misma línea favorable a la mujer. Él no observa esa dificultad al interpretarlo en clave religiosa y moverse en el plano de la posición social y la estructura pedagógica de aquella sociedad.

Sobre esa concepción antropológica se estructura la moral que aparece en el proyecto de vida que ofrece Valera. Es la propia del siglo XV, o sea la de la vida virtuosa, siguiendo en su esquema a Egidio Romano¹⁷⁶ y

¹⁷¹ En esta misma línea, pero en otro momento expresa la preocupación por la conciencia de la cual no se puede juzgar -ni siquiera la Iglesia-, solamente de las obras que se ven: Cfr. VALERA, *Defensa de virtuosas mugeres*, 136.

¹⁷² Cfr. *Ibid.*, 134. De ese modo limita el argumento de Montoya Ramírez pues no es una fijación única en la castidad femenina.

¹⁷³ Hay que tener en cuenta que sostiene que las leyes existentes son cuatro: la de la naturaleza (antes del pecado), la de la codicia (después del pecado), la de la Escritura (los mandamientos dados a Moisés en el Sinaí), y la de la Gracia -que es la de Jesucristo- que debe ser guardada por amor, no como la de Moisés que la guardaban por temor. Cfr. *Ibid.*, 160-161.

¹⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, 162-163. Las mujeres han resistido mejor esas tentaciones, junto con Jesucristo, David y Job; no solo las de la castidad.

¹⁷⁵ Por la igualdad entre ambos concluye que decir mal de la mujer es decir mal del mismo varón. Aunque es consciente de ciertas condiciones naturales de la mujer comparadas con otros autores. Lo deja ver cuando al referirse a los ejemplos de mujeres se expresa en términos como dejando la *blandura de la femenil nación, dejados los femíneos apostamientos, dejados los femeniles temores*, etc.

¹⁷⁶ Usa el *De regimine principum* de Egidio Romano para distinguir las virtudes como teologales, cardinales e intelectuales, comprendiendo en estas últimas las ciencias especu-

Aristóteles.¹⁷⁷ La comprensión de la vida virtuosa como la adquisición de las virtudes se fragua en la repetición de actos concretos: “*adquiridas por larga continuación de obras virtuosas*”.

Las pasiones, la pasión, se considera en esa concepción como algo negativo en todas las edades, y generadoras de males para la persona:

*privadora de la memoria, destroydora de los temporales byenes, gastadora de las fuerças del cuerpo, enemiga de la juventud, muerte de la vejez, engendradora de vicios, moradora en vazío pecho; cosas sin rrason e syn orden e syn alguna firmesa, vicio de voluntades no sanas, anegadora de la libertad humana.*¹⁷⁸

Si nos fijamos en los contenidos de su concepción ética, comprobamos que apenas hace hincapié en cuestiones de moral sexual y familiar. Su preocupación principal es defender la vida virtuosa de las mujeres. En el desarrollo de las razones para alcanzarla presta atención al amor entre los esposos y a otras virtudes, además de la castidad. Combina sus reflexiones con la crítica del escaso fundamento de filósofos y poetas que, dejándose llevar por las pasiones, por la ignorancia¹⁷⁹ y la maldad,¹⁸⁰ han ocultado la vida virtuosa de las mujeres. Las han juzgado solamente por apariencia y no por lo que son, extrayendo conclusiones sin lógica –*carescen de principios lógicos*– que los inhabilita como testigos de lo que afirman.¹⁸¹

Sus consideraciones racionales hay que completarlas con los ejemplos a los que recurre sabiendo que *la experiencia es la madre de todas las*

lativas o sea filosofía natural, metafísica, matemática, geometría. Las virtudes corporales son las fuerzas que naturalmente tenemos, unas recibidas de la naturaleza, y otras conseguidas por el esfuerzo propio. Cfr. VALERA, *Defensa de virtuossas mugeres*, 147. Esta división aparece también en su *Doctrinal de príncipes*, Singular, Madrid 1995, 9.

¹⁷⁷ Destacando que las intelectuales son “*engendradas en nos e acrescentadas por doctrina*”: VALERA, *Defensa de virtuossas mugeres*, 147.

¹⁷⁸ Cfr. *Ibíd.*, 141.

¹⁷⁹ Una de las principales líneas de ataque contra los misóginos es deslegitimar su método de trabajo, que acepta de Séneca aquellas afirmaciones que les interesan, restando valor a las dudas que él mismo autor presenta. Cfr. *Ibíd.*, 128.

¹⁸⁰ Denuncia apasionadamente, a modo de paladín tardomedieval, la ignorancia y la maldad con la que han denigrado a la mujer por lo que deben pedir perdón, parafraseando la Escritura: “*perdónalos, Señor porque no saben lo que dicen*”: *Ibíd.*, 139.

¹⁸¹ Cfr. *Ibíd.* 140, 164.

cosas.¹⁸² Cita algunas figuras que destacaron por su virginidad¹⁸³ y por su castidad,¹⁸⁴ judías¹⁸⁵ y cristianas,¹⁸⁶ incluso algunas mujeres contemporáneas a él.¹⁸⁷ En sus anotaciones enfatiza otras muchas virtudes para lo cual tiene otros ejemplos: la inteligencia para crear las artes de la lana y del telar, la extracción del aceite, el uso de carretas, las leyes de batalla y las armas defensivas; el oficio de pintar y esculpir, la fortaleza para vivir en los montes y usar el arco y las armas, o defender a su padre, o a Roma. Otras damas destacan por el don de profecía, la sabiduría en las artes liberales, la lealtad –a su señora o a su marido–, la voluntad, la libertad, el amor a su esposo. Algunas rigieron el reino con justicia y paz y sosiego, hubo madres tan virtuosas que sus hijos fueron santificados en su vientre y otras que sirvieron a Dios en medio de un ambiente familiar hostil.¹⁸⁸

4.4.- Comparación de fuentes utilizadas con objetivos diferentes

Al iniciar la comparación entre el *Jardín* y la *Defensa de virtuossas mujeres* se aprecian semejanzas de estilo literario.¹⁸⁹ Por ejemplo, en los prólogos en los que se dedica el libro a la reina. En el caso de Valera usa la figura literaria de un pequeño cuento/sueño que pretende atraer la atención y el interés de la lectora.

¹⁸² Cuando usa esta expresión está hablando de la esposa del rey Amet de Tesalia “*cual nonbre aya avido no lo leo*”: *Ibíd.*, 154. Efectivamente en ese libro no viene el nombre de dicha mujer, de lo que se colige –como no aparece en las otras obras que cita– que está usando expresamente esa obra para la composición de su carta.

¹⁸³ Son ocho: Atalante, Camila, Claudia, Minerva, Marcia, Clodia, Erifola y Armonia: Cfr. *Ibíd.*, 132, 148-150.

¹⁸⁴ Son quince ejemplos: Lucrecia, Penélope, Porcia, Julia, Cornelia, Antonia, Tamaris, Artemisa, Argia, Sulpicia, Ipólita, la esposa del rey Amete, las mujeres de los tudescos, las mujeres indias y las de los Menia: Cfr. *Ibíd.*, 132, 150-156.

¹⁸⁵ Ellas son Sara, Cipora, Dévora, Ester, Tamar, Marian, la madre de Sansón, Isabel, Ana, Rebeca y Raquel. Once ejemplos: Cfr. *Ibíd.*, 132-133, 156-158.

¹⁸⁶ Las once mil vírgenes con santa Úrsula: Cfr. *Ibíd.*, 139, 158-160.

¹⁸⁷ María Coronel, la madre de Alvar Pérez de Osorio, y María García: Cfr. *Ibíd.*, 137.

¹⁸⁸ Algunas de esas mujeres ejemplares ya han sido citadas al destacar la castidad: Minerva, Marcia, la sibila Erifola o Erichea, Armonia y su sierva, Diana, etc.

¹⁸⁹ Cfr. RÁBADE OBRADÓ, “El arquetipo femenino en los debates intelectuales del siglo XV castellano”, 265. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=122220&orden=1&info=link> (marzo del 2025).

Ambos escritos revelan un cierto tono polémico, aunque cada uno con un objetivo diferente: Martín para legitimar a Isabel; Valera para corregir sobre todo a Boccaccio y más especialmente a Ovidio. Este carácter polémico es más acusado en Valera en su crítica a los misóginos; su influencia debía estar siendo muy fuerte en ese momento y era perjudicial a la situación de la mujer creando animadversión contra ella.¹⁹⁰

Han trabajado igualmente en la combinación de razones y ejemplos, recibiendo influencias diversas en su pensamiento y compartiendo el uso indiscriminado y mezclado sin distinción.¹⁹¹ Se mezclan casos históricos, con ejemplos bíblicos, personajes mitológicos, etc. Quizás porque recurren a las mismas fuentes históricas, sobresaliendo Valerio Máximo.¹⁹²

Ideológicamente Martín habla de la igualdad del varón y la mujer en la creación, pero matiza más sus ideas, esforzándose por mostrar que la creación de la mujer fue de la costilla del centro para garantizar más igualdad.

El caballero de Cuenca se preocupa por devolver la fama y la honra a las nobles dueñas reconociendo la vida virtuosa de muchas féminas;¹⁹³ en dicha labor es fiel a sí mismo y su escrito rezuma una modulación caballeresca inalcanzable para el religioso: “*Nunca lo quiera Dios que sea de vuestro crimen participante, que sy mi pluma algo podrá, con todas mis fuerças trabajaré yo en escripto poner lo que vos, por sola malicia, só disimulacion pasaste callando*”.¹⁹⁴ El cordobés, por su parte, se preocupa de

¹⁹⁰ Puede ser prueba de esto que hubo una especie de moda en esos años 1445 y 1446 de obras similares como el *Triunfo de las donas* de Juan Rodríguez Padrón, y la ya analizada de Don Álvaro de Luna, el *Libro de claras y virtuosas mugeres*.

¹⁹¹ Por ejemplo, comparten narraciones como la de las esposas de los indios, que Martín y Álvaro de Luna confunden con los judíos: Cfr. *Jardín*, III, 5 y *Claras y virtuosas mugeres*, II, 54. Valera cita también esos rituales de modo correcto porque lo toma directamente de Valerio Máximo y no de san Jerónimo.

¹⁹² Archer hablará de la existencia de una tradición fragmentaria subyacente con raíces bíblicas, incluyendo los apócrifos. En ella sitúa trabajos clásicos como el de Valerio Máximo y otros medievales, que han salido en defensa de la mujer exaltando las muchas virtudes de las buenas mujeres: Cfr. ARCHER, *The Problem of Women*, 123.

¹⁹³ Idéntico esquema el presentado en el *Doctrinal* con los grandes regidores de la historia. Hace una gran mezcla a la hora de poner sus exempla, con la única diferencia que insiste mucho en los personajes históricos -apenas apareciendo personajes míticos- antecesores de don Fernando.

¹⁹⁴ VALERA, *Defensa de virtuossas mugeres*, 135.

hacer una propuesta de vida virtuosa a la reina y a sus damas. Recuerda los mismos ejemplos del pasado, pero los adapta para ellas con el deseo de motivarlas en dicha vida virtuosa, de la cual depende su mantenimiento en el reino.

Otra diferencia es que las cuestiones filosófico-teológicas están más desarrolladas en Martín que en Valera. Martín es predicador y teólogo; Valera político y caballero. Aquel más preocupado por lo especulativo que por lo práctico; este se mueve mucho mejor en el campo de la praxis que en el de la especulación, aunque su bagaje intelectual sea muy amplio.

Con estos datos si nos preguntamos acerca de la posibilidad de hablar de relación entre ambos autores o de algún tipo de dependencia, en este tema de la pedagogía femenina, la respuesta no parece ser positiva pues son más las diferencias que los parecidos.

Las coincidencias en el uso que ambos hacen de los ejemplos, de modo desordenado, y las semejanzas en las cuestiones ideológicas no son fruto de la intertextualidad, ni siquiera amplia. Son generalidades compartidas con otros textos de la época –idénticos ejemplos e idénticos argumentos– sin revelar ningún atisbo de relación. Aunque cronológicamente sea posible que Martín haya leído el escrito de Valera, no hay indicios literarios e ideológicos de que así sea.

Son perspectivas complementarias, que se perfeccionan inadvertidamente al reconocer las muchas cualidades de la mujer frente a autores contrarios, pero sin influirse; situadas como en compartimentos incommunicados.

5.- Balance: El lugar particular de Martín de Córdoba en el conjunto de los autores que aprecian a la mujer

En general, nos hemos encontrado con obras de diverso carácter marcadas por la mentalidad tardomedieval y prerrenacentista en intensidades variadas. Buscan la perfección identificada con la vida virtuosa del destinatario al que se dirigen con intenciones diferentes. Aspiran a convencer, orientar o valorar, por medio de una mezcla de razonamientos filosófico-

teológicos y de ejemplos modélicos,¹⁹⁵ dicha vida virtuosa. En ello siguen preferentemente a Séneca,¹⁹⁶ cuyo peso con Aristóteles, la Escritura y san Agustín son las influencias más notables en estos autores. Aunque al recurrir a tipos históricos, Valerio Máximo se erige como la mayor autoridad. Suelen compartir el convencimiento de que la experiencia –dado que la razón se presta a generalizaciones equivocadas–, es una fuente de autoridad a la que no se puede renunciar.

Cada autor posteriormente cultiva matices diferentes provocados en gran parte por su origen, sus preocupaciones concretas, su situación política respecto a la corte o a la sociedad.¹⁹⁷ Religiosos, caballeros o soldados imprimen sus perspectivas particulares en sus obras sobre la mujer pudiendo insistir en virtudes especiales –a las que adaptan los ejemplos y modelos– a la hora de dar prioridad en la vida virtuosa. El mar de fondo es similar apreciando a la mujer y preocupándose por el individuo, por la persona, de modo que todos están en una línea abierta al humanismo renacentista que llega. Ellos mismos se han transformado en sus animadores al posibilitar que los futuros lectores de sus obras se sumasen posteriormente a dicha corriente de apertura.

El esquema formal en el que se orientan es un modelo de moral religiosa que tiene como finalidad la salvación y la vida bienaventurada. Sus contenidos son similares permaneciendo en la práctica de las virtudes –no dan tanta importancia al cumplimiento de los mandamientos– a la hora de aproximarse a los destinatarios.

Esta perspectiva religiosa ha influido profundamente en la literatura didáctica para la mujer. Al proponer los arquetipos femeninos para reinas, esposas, madres, etc. destacan la Virgen María y María Magdalena enmar-

¹⁹⁵ Comparten los mitos que usan, sean o no, de la antigüedad pagana. Modifican, silencian, interpretan y presentan los modelos de acuerdo con sus ideas de la feminidad y el rol de la mujer en la sociedad. Cfr. WALTHAUS, R., “Classical myth and legend in Late Medieval and Renaissance ideas of gender: the use of classical examples in Spanish treatises for women”, en *Crítica Hispánica* 18/2 (1996) 374.

¹⁹⁶ La fuerza de los modelos morales la toman del pensamiento de Séneca: “*Longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla*”: SÉNECA, *Epístolas morales a Lucinio*, I, 6, 5.

¹⁹⁷ Por ello usan de los ejemplos en virtud de las necesidades y preferencias del autor y de su audiencia indicando el carácter del autor y su posicionamiento.

cados dentro de un proceso de idealización creciente.¹⁹⁸ Por una parte, la Virgen María representa el rostro del Dios misericordioso que perdona y que convive junto a un Dios justiciero y condenador del pecado presente en todos los aspectos de la vida. A ella acuden con normalidad provocando un aumento extraordinario de elementos devocionales marianos.¹⁹⁹

Su figura debe ser complementada con la de María Magdalena, modelo de conversión y arrepentimiento. Modelo de cada mujer que tiene que convivir –no solo como afirma Malone– con su escurridiza sexualidad,²⁰⁰ sino como mujer que ha sabido aproximarse a Jesús y usufructuar su gracia, su amistad y su perdón, al acompañarlo al calvario y no abandonarlo al pie de la cruz.

La orientación que aparece en estos autores cuestionando el lugar de la mujer en la sociedad castellana no está vinculada a la idolatría del amor cortés²⁰¹ que deificaba a la amada alcanzando casi dimensiones culturales. El origen de sus escritos no parece ser una reacción contra dichos excesos amatorios.²⁰² No prestan atención a las mujeres enamoradizas o

¹⁹⁸ Ambos prototipos se corresponden, de modo diferente, con las aspiraciones del corazón humano identificadas por estos autores literarios. Dicha sensibilidad es compartida con los creadores de otras manifestaciones del espíritu humano como el arte en sus diversas expresiones.

¹⁹⁹ Ha atraído los poderes más beneficiosos del Jesús bíblico, de su divina misericordia y es foco de piedad para los creyentes. Cfr. MALONE, M. T., *Women and Christianity, II. The Medieval Period AD 1000-1500*, Novalis-Orbis, Dublin 2001, 262.

²⁰⁰ A base de penitencias representadas en la Magdalena que habiendo usado mal de la sexualidad ahora es modelo de penitencia (aquello que no podría ser la Virgen María): Cfr. *Ibid.*, 269-270.

²⁰¹ El juego del amor cortés no pretendía cambiar las relaciones jerárquicas en las que se basaba la sociedad. Sirvió para controlar los impulsos de los hombres y de las damas, para aprender a situarse socialmente, a mantener las formas necesarias, y a comprender que el otro varón o mujer no es solamente un cuerpo, sino un corazón que se conquista: Cfr. DUBY, G., “El modelo cortés”, en DUBY, G.-PERROT, M. (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente, II. La Edad Media*, Taurus, Madrid³ 2003, 319-339. Para ver la situación en España, cfr. FERRACUTI, G., *L'amor scortese. Fanatismo, pulizia etnica, trasgressione nell'epoca dei re cosidetti cattolici*, Goliardiche, Trieste 1998, 84-101.

²⁰² Muchos autores de los espejos son eclesiásticos generando dudas sobre el origen de la polémica, que todavía es discutido: Cfr. WALTHAUS, R., “‘Gender’, Revalorización y Marginalización: la Defensa de la Mujer en el Siglo XV” en: NASCIMENTO, A. A.-ALMEIDA RIBEIRO, C. (orgs.), *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 Outubro 1991)*, IV, Cosmos, Lisboa 1993, 269-274.

las que caen en las pasiones, o caballeros que entregados al amor cortés vivan desordenada y pasionalmente, o juglares que canten a dicho amor. Estos personajes apenas aparecen en estas obras y no son centrales.

Es, antes de nada, una reacción contra los abusos cometidos por los escritores misóginos que denigraban a la mujer.²⁰³ En ese sentido Valera es el mejor posicionado en su respuesta porque no solamente presenta ejemplos, repetidos por todos, sino que da las razones de los errores antifemeninos: la generalización ilógica de experiencias negativas y pasionales, denunciando la ignorancia y, sobre todo, la malicia de dichas conclusiones.

En los planteamientos concretos elogian la castidad, la virginidad y la fidelidad matrimonial. A la hora de valorar este dato no hay que desenfocarlo de la panorámica total. En ella se muestra que están primeramente preocupados por cuestiones pragmáticas que revisten –sirviéndose de la teología– de los arquetipos virtuosos. No están obsesionados, sin más, por cuestiones de moral familiar, sino que desean garantizar la herencia legítima de los hijos, soporte de la paz de la sociedad, el cuidado de la casa y de la hacienda familiar. No hacen frente a concepciones idílicas de amores cortesanos tantas veces inalcanzables, sino promueven las bondades matrimoniales y la justicia de las herencias pidiendo la misma fidelidad y castidad a los varones. Junto con las virtudes ‘caseras y económicas’, resaltan otras muchas actitudes con mayor profundidad: la justicia, la prudencia o la sabiduría importantes para la gestión de la casa.

En sus reflexiones chocan con la estructura social de carácter patriarcal que no pueden o no se atreven a superar. Es frecuente que después de hablar de la igualdad del varón y la mujer, a partir de la creación divina (incluso de la superior creación de Eva sobre Adán), de las idénticas o incluso mejores cualidades de la mujer sobre el varón –tantas veces mostradas en la historia–, aparezcan expresiones que colocan socialmente a la mujer por debajo del varón. Parecen rendirse a la influencia social, sopesando los ‘riesgos’ del sistema, y exponiéndola en términos de enseñanza, de sometimiento, de cuidado, etc.

²⁰³ Estos sí que han podido ser reacción a esta ideología del amor cortés, lo cual relaciona indirectamente a los autores que hemos estudiado con ella, pero no en primera instancia, sino como repercusión.

No se puede negar que la propuesta de vida que hacen presenta una feminidad revalorizada, aunque esté condicionada por mecanismos socio-culturales-religiosos fuertemente presentes. Tampoco se puede quitar a estos autores el mérito de haber sido partícipes en mayor o menor medida de la apertura de unas puertas que nunca más se cerrarán.

Determinar la intertextualidad entre dichos autores no es tarea fácil por el uso de fuentes comunes. Marcelo Rodao entiende que las coincidencias en dichos autores no son producidas por la influencia que ejercían unos en otros, sino porque persiguen la misma finalidad y todos utilizan las mismas autoridades.²⁰⁴ Ahora bien, tras leer las obras que hemos tratado en este texto, nos parece que la figura y la obra de fray Martín han ganado enteros. Todos los autores tratados defienden la grandeza femenina, pero en medio de ellos sobresale la opción del agustino por varias razones: Es profundo en la fundamentación teológica, como Eiximenis; es claro en los modelos femeninos que presenta, como Álvaro de Luna; y su sensibilidad psicológica hacia la fémina –sin ser la de un caballero–, no desmerece de la de Valera. Sirvan como refrendo los esfuerzos que hace para justificar la igualdad entre el varón y la mujer en la creación genésica –desde la costilla de Adán–²⁰⁵ o la recomendación de hacer deporte “*entre yantar e las vísperas*”²⁰⁶ que apuntan detalles de una fineza y sensibilidad hacia la mujer, alimentando las corrientes del pensamiento que busca los mejores modos de expresar el mundo femenino en el ser y actuar humano. La peculiaridad de Martín es que todas esas notas han afectado al edificio moral que propone a Isabel, destacando además de su tono literario, su mesura, su atinada atención a la realidad de la futura reina, que se ajusta flexiblemente a la situación social de un momento histórico muy peculiar y de gran trascendencia.

A Martín de Córdoba le considero un precedente de las autoras (y en menor número autores) feministas porque atribuye a las mujeres una

²⁰⁴ Cfr. MARCELO RODAO, G. de, “Algunos aspectos comunes de los tratados didácticos para mujeres en los siglos XIV y XV”, en: GRAÑA CID, M. del M. (ed.), *Las sabias mujeres 1. Educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid 1994, 104. La misma afirmación la podemos hacer extensible a los espejos de príncipes.

²⁰⁵ Cfr. *Jardín*, I, 2.

²⁰⁶ *Ibid.*, II, 6.

autoridad que sistemáticamente les había sido negada hasta entonces por los varones, y no solo desde propuestas retórico-laudatorias, sino aportando las pruebas pertinentes que su amplio conocimiento le permitió, a pesar de una gavilla de afirmaciones compartidas con autores misóginos redactores de tratados doctrinales para mujeres. La serenidad justifica el tono mesurado de su *Jardín* y la seriedad con que trata unas cuestiones que habían sido hasta hace poco objeto de burla.²⁰⁷

²⁰⁷ LORENZO ARRIBAS, J. M., “Un feminista sereno y un misógino progresista en Castilla (1474-1583): Des/autorizaciones de las mujeres en la tradición agustiniana”, en CERRADA JIMÉNEZ, A. I.-SEGURA GRAÍÑO, C. (coords.), *Las mujeres y el poder: representaciones y prácticas de vida*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid 2000, 149.