

Zeitschrift: Hispanica Helvetica
Band: 8 (1996)

Artikel: Literatura de matrimonio : Península Ibérica, s. XIV-XVI
Kapitel: Espejos de señoras generosas II : un doctrinal para la futura Reina Católica
Autor: Brandenberger, Tobias
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-840953>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

II. 4. ESPEJOS DE SEÑORAS GENEROSAS II: UN DOCTRINAL PARA LA FUTURA REINA CATÓLICA

Si ya las bodas de Marguerite de Nevers que dieron lugar a la redacción del *Livre des trois vertus* no fueron precisamente un evento que se podría calificar de alegre, puesto que la poco envidiable princesa servía apenas como una pieza más en las estrategias diplomáticas de la corte borgoñesa, el suceso que motivó, en última instancia, el segundo tratado que nos ocupa en este capítulo, fue aún más funesto.

El día 5 de julio de 1468 murió prematuramente, a la edad de catorce años, el príncipe Don Alfonso, hijo del rey Juan II de Castilla y León y de su segunda mujer, Doña Isabel de Portugal¹⁷⁹. Con su fallecimiento, el interés político se centró sobre una mujer que sería una de las figuras más importantes en la historia de España: la hermana menor del fallecido, la princesa Isabel, más tarde reina católica, que entonces tenía diecisiete años.

La situación en este momento histórico preciso se presentaba bastante confusa en el reino castellano-leonés, sacudido de disensiones entre la monarquía y la alta nobleza desde hacía mucho tiempo. Durante el reinado de Juan II (1406-1454), Don Álvaro de Luna había conseguido aún defender la autoridad real. En los cuatro lustros siguientes, el reinado de Enrique IV (1454-1474), la crisis política y la lucha por la posición de la aristocracia en relación al poder monárquico se agravaron aún. En Castilla, la aristocracia pro-aragonesa, animada por las gestiones de Juan II de Aragón, que impulsaba el matrimonio de su hijo Fernando con la princesa Isabel de Castilla, se oponía al rey que, por su parte, buscaba la alianza con Portugal, a través de un posible matrimonio de su única hija Juana, apodada «la Beltraneja» por los que la suponí-

179 No idéntica a la hermana de Dom Duarte, duquesa de Borgoña, ni a la reina de Portugal, del mismo nombre, que hizo llevar a cabo la primera traducción portuguesa del *Livre des trois vertus*, sino la hija de esta última.

an hija de Don Beltrán de la Cueva. El conflicto se complicó cuando una parte de la nobleza depuso a Enrique *in effigie* y proclamó rey a Don Alfonso, en la *farsa de Ávila*. Con la muerte inesperada del joven príncipe, los levantiscos se volvieron hacia Isabel que, si bien se negó a ocupar el trono, consiguió de su hermanastro, mediante el *Tratado de los Toros de Guisando*, firmado el 18 de setiembre de 1468, el nombramiento de heredera del trono.

En este trance difícil, en el que del futuro político de Castilla poco se sabía todavía, excepto que el trono sería ocupado, a la muerte del rey, probablemente por una mujer¹⁸⁰, fray Martín de Córdoba se puso a escribir el *Jardín de nobles doncellas*¹⁸¹ para Isabel de Castilla que había pasado su primera infancia lejos de la corte, en compañía de su madre, que se había retirado a Arévalo después de la muerte de Juan II. Cuando Enrique IV la hizo volver a la corte, en 1464, a causa de las contiendas políticas, la joven princesa se hallaba allí en una situación de estrecha vigilancia, poco confortable.

Si nos acordamos de las circunstancias que dieron origen al *Livre des trois vertus* se hace patente que las situaciones que motivaron la producción de los dos textos son, según parece, comparables. Tanto Christine de Pizan como fray Martín de Córdoba escriben un tratado didáctico para mujeres y lo dedican a una joven princesa, precisamente en el momento en que todo anuncia que la destinataria desempeñará un papel decisivo en el futuro político de su país, a la cabeza de un estado potente, y en una situación histórica y política no demasiado fácil.

A pesar de estos paralelismos evidentes, sin embargo, los escenarios histórico-políticos no son equivalentes —y esto se refleja, como se verá, en los textos.

180 Isabel se casó en octubre de 1469 con Fernando de Aragón, después de haber sido aprobado por los aragoneses el contrato matrimonial, muy provechoso para la futura reina. Enrique IV no aceptó el matrimonio; opinó que Isabel había perdido el derecho a la sucesión por haber faltado a las condiciones del Tratado de los Toros de Guisando y restituyó a Doña Juana sus derechos. Al mismo tiempo se intensificaron las gestiones para que ésta se casase con Dom Afonso V. Cuando Enrique IV murió, en diciembre de 1474, Isabel se hizo proclamar reina de Castilla. Estalló así una guerra civil entre los futuros Reyes Católicos, por una parte, y la Beltraneja, apoyada por Portugal, a cuyo rey había sido prometida, por otra. Afonso V de Portugal intentó invadir Castilla, ocupó una parte de León, pero finalmente, en marzo de 1476, no logró decidir la batalla de Toro a su favor; Doña Juana tuvo que abandonar el sueño de llegar a ser reina de Castilla y se recluyó en el convento conimbricense de Santa Clara.

181 Usamos la edición de Harriet Goldberg (1974). Para informaciones más detalladas sobre la biografía y la obra literaria del autor, véanse Rubio (1964), Goldberg (1974) y Campo (1994). Los artículos de Demerson (1984a) y Lobato (1988) proporcionan, más que un análisis, un resumen de las posiciones de fray Martín.

Sin ir más lejos, al morir Don Alfonso, su hermana Isabel no se convirtió en futura reina en cuanto esposa del próximo rey, como lo sería (sin llegar a serlo efectivamente) Marguerite de Borgoña, sino como posible heredera del trono, independientemente de su futuro marido, y ello en un momento en que la sucesión todavía no quedaba clara del todo.

Es legítimo suponer que el hecho de dedicarle una obra político-didáctica en este momento crucial y delicado supondría cierto interés en la evolución política y equivaldría a una cierta toma de partido o, al menos, era susceptible de ser considerado como tal. Un examen exacto del «Prohemio» del *Jardín de nobles doncellas* revela, de hecho, que el gesto de fray Martín es todo menos apolítico. El autor manifiesta su opinión acerca de dos puntos problemáticos, la sucesión de Enrique IV y la defensa del poder político en manos de una mujer, discreta pero inequívocamente en el caso del primero, de manera programática en cuanto al segundo.

A propósito de los derechos al trono de Castilla, queda bien claro que, según fray Martín, no sería la Beltraneja la heredera legítima. El que Don Alfonso, cuya muerte se lamenta en el «Prohemio», habría debido ser el sucesor de Enrique IV se desprende de la última frase, en la que el autor se refiere a él llamándolo «mi Señor de gloriosa memoria, el Rey Don Alfonso, vuestro hermano» (p. 141); después de su muerte, sería su hermana Isabel, como lo muestra, sin lugar a dudas, ya la primera frase de la dedicatoria:

A la muy clara & sereníssima señora doña Ysabel de real simiente procreada, infanta legítima heredera delos reynos de Castilla & León, el su humilde seruidor Fray Martín de Córdoua [...] se inclina a los pies de Su Imperiosa Magestad, besando aquellas manos dignas de regir las riendas deste reyno [...]. (p. 135)

Que la princesa Isabel sea la única candidata legítima al trono conlleva, en segundo lugar, el problema de justificar que una mujer tenga derecho a la soberanía política¹⁸². El tema del poder político en manos femeninas se impone con mayor urgencia, y por ello aparece ya en la dedicatoria dirigida a la infanta, en la que el autor afirma:

Algunos, Señora, menos entendidos & por ventura no sabientes las causas naturales & morales, ni reuolviendo las crónicas delos passados tiempos, auían a mal quando algund reyno o otra pulicía viene a regimiento de mugeres. Pero yo, como abaxo diré, soy de contraria opinión [...]. (p. 136)

182 Sobre el problema de la mujer que reina, cf. Davis (1975) y Scalingi (1978). Para el caso de Isabel la Católica y la legitimación de su poder, cf. Lunenfeld (1977).

Para poder ejercer el poder, sin embargo, es necesaria una preparación adecuada¹⁸³ que Fray Martín se propone facilitar a la futura monarca:

[...] quise tomar este trabajo de hazer vna breue escriptura que hable dela generación & condición, compusición delas nobles dueñas, en especial de aquellas que son o esperan ser reynas [...]. (p. 140)

Defender los derechos de Isabel al trono y, en general, los de la mujer al poder, e instruirla para tal tarea, ese sería, según el «Prohemio», el triple fin político que persigue Martín de Córdoba con su *Jardín de nobles doncellas*. Ahora bien: cabría averiguar si el proyecto original del autor se proponía precisamente este objetivo, o si esta función era más bien postiza, adjudicada *ex post* a un texto que, originariamente, perseguía fines algo distintos, como el de la instrucción de la mujer en general. Existen, en principio, dos posibilidades: Martín de Córdoba escribiría el texto en 1468, cuando el problema de la sucesión al trono se impuso, precisamente para instruir a la futura reina (formando, en este caso, la dedicatoria y el texto un conjunto coherente); pero también podría haberlo escrito ya antes¹⁸⁴ y haberlo dedicado a la princesa Isabel en el momento estratégicamente más oportuno, aprovechándose de la nueva situación política y añadiéndole un prólogo que le asignara una función más específica que la originariamente planeada.

Para despejar esta cuestión, tendremos que examinar, en primer lugar, si se encuentran en el texto referencias directas a su destinataria, y, en segundo lugar, si sólo se tematizan la instrucción y el comportamiento de la princesa o de la mujer noble en general, o si también se puede constatar un interés específico por la mujer que reina. En concreto, cabría esclarecer si llega a discutirse el problema de la compatibilidad de jerarquía política y jerarquía intramatrimonial en el caso de una reina casada. De tratarse este tema, ello sería un indicio de que el *Jardín* no se escribió, efectivamente, hasta 1468. Si no se encontraran rastros de este problema, ello probaría, por el contrario, que el libro ya estaría escrito y sólo tuvo que ser *colocado*, para lo cual Martín de Córdoba lo dotó con una dedicatoria que lo actualizara.

Ya hemos precisado una de las principales diferencias temáticas entre el *Livre des trois vertus* y el *Jardín de nobles doncellas*, debida a una función y

183 *Jardín*, p. 137: «No se requiere poca sabiduría en aquéllos que tienen el gouernallo delos reynos [...]».

184 Esta parece ser la opinión de Harriet Goldberg, que dice: «[...] in 1468, the young Alfonso had died and Isabel had been named heir to the throne. Presumably, Fray Martín had already written the *Jardín* which he dedicated to the young princess after the death of her brother.» (Goldberg 1974: 27).

a una situación de producción distintas. Pero lo que distingue las dos obras no es sólo el hecho de que el problema de cómo legitimar el poder en manos femeninas cobre importancia especial en este tratado. Veremos enseguida que no sólo un tema determinado, sino antes bien el enfoque entero es completamente distinto —lo que necesariamente lleva a una concepción diferente de los papeles de los sexos y muy concretamente del de la mujer. La personalidad del autor, su formación y su fondo cultural, parecen, por lo menos en parte, responsables de esta diferencia de enfoque.

Fray Martín de Córdoba habría nacido a finales del siglo XIV. En 1420 se documenta su presencia en el convento agustino de Córdoba. Cuatro años más tarde recibe el grado de lector en Zaragoza, quedándose posteriormente en el convento de Salamanca. Dos viajes, en los años treinta y alrededor de 1460, lo llevaron a Toulouse, donde también enseñó. Que tuviera cierto ascendiente en la corte, se deduce, por una parte, del hecho de que dedicara su *Compendio de la fortuna* a don Álvaro de Luna, privado de Juan II, y, por otra parte, de los testimonios de otros frailes de su orden, según los cuales fue rogado por Juan II y Enrique IV para que fuera a la corte, lo que no quiso hacer. Entre 1465 y 1473 presidió cuatro veces los capítulos de la provincia de Castilla. En 1470 fue nombrado vicario general del convento de Valladolid, siéndole encargado en 1476, el año de su muerte, el gobierno del mismo. De sus obras (en latín y en castellano), sólo el *Jardín de nobles doncellas* que aquí examinamos fue publicado en su época, pero después de la muerte del autor¹⁸⁵: la primera edición apareció en 1500, en Valladolid, por Juan de Burgos; la segunda data de 1542 y fue llevada a cabo en Medina del Campo, a cargo de Juan de Espinosa.

Nuestro segundo autor es, pues, al contrario de la lega y autodidacta Christine de Pizan, cuya formación fue poco sistemática¹⁸⁶ y que debió su *autoritas* como escritora únicamente a su experiencia, un clérigo que dispone de una formación teológica exhaustiva: un intelectual familiarizado con la tradición canonística, con larga práctica en la enseñanza, en la explicación y exposición de argumentaciones teológicas. Que estas premisas personales, profesionales y culturales no dejen de tener consecuencias para un texto y que influyan, además de la intención del autor y de la función del texto, en las posiciones que éste defiende, se hará patente a través de la interpretación que facilitaremos a continuación.

185 Para más detalles sobre las dos ediciones, cf. Goldberg (1974: 11-14).

186 Cf. los pasajes autobiográficos de la *Mutación de Fortune* (vv. 420-430) y de la *Cité des Dames* (II/36, pp. 875ss.).

El *Jardín de nobles doncellas* consta de tres partes. La primera, que trata «dela generación dela muger» (p. 143), procede a una descripción alegórica del origen de la mujer, con base en comentarios patrísticos sobre *Génesis* 2, 18-25; la segunda «habla delas condiciones dela muger, así delas que han como delas que esperan auer para ser buenas» (p. 191); y, en la tercera, se explica a la mujer «como a enxemplo delas pasadas que fueron claras dueñas, ha de conponer su vida» (p. 241).

Si intentamos ahora caracterizar más exactamente la índole del didactismo que se halla en el *Jardín*, constatamos que fray Martín se basa en premisas ideológicas y en una tradición discursiva diferentes y persigue, dentro del marco más amplio de la instrucción de la princesa, intenciones algo distintas de las de Christine.

Al comienzo de su tratado, Christine no había tardado mucho en proceder a las amonestaciones concretas y prácticas para el primer grupo de la población femenina a que se dirigía; fray Martín, por otro lado, no prescinde de una amplia exposición teórica que se propone elucidar de dónde viene la mujer y qué es —dos cuestiones que no interesan a Christine en el contexto de la enseñanza práctica facilitada por las tres virtudes.

Las disquisiciones que ocupan toda la primera parte del tratado atestiguan una perspectiva bastante particular. En vez de interesarse por los asuntos que aparecen en la tradición discursiva económica, típica de los espejos de príncipes, fray Martín procede a explicaciones que se apoyan en otros dos enfoques, emparentados ya por el simple hecho de que se encuentran con preferencia en obras de clérigos: el teológico y el debatístico. La introducción teórica, que, aparentemente, sólo quiere interpretar el significado de las circunstancias particulares del origen de la mujer, persigue asimismo el objetivo de demostrar la dignidad de la mujer desde el mismo punto de vista. Una vez más se trasluce, a través de la interpretación de los pasajes bíblicos que hacen referencia al origen de la mujer, que ésta no es en absoluto inferior al varón¹⁸⁷. Así es que las explicaciones teológicas sirven también para refutar hipotéticas posiciones misóginas, como apología de la mujer.

187 Muy aclarador al respecto es, para dar sólo un ejemplo, el pasaje que trata de la creación de Eva. Siguiendo a los máximos representantes de una tradición teológica, fray Martín explica que la particularidad de que Eva fuera creada del costado de Adán, quiere «mostrar que se criaua en compañía de amor y dilección de su marido; que si Dios la criara dela cabeça del varón, pareciera que la hazía como su señora y si la criara delos pies, pareciera como que la criaua para seruienta del varón. Pues por quanto se hazía no por ser señora ni seruienta suya, mas para ser su compañera en matrimonio, porende fue sacada dela parte ygual, que es el costado, [...]» (p. 148).

Todo ello sirve, en última instancia, para probar que las mujeres sí pueden gobernar, cumpliéndose de esta forma el propósito al que fray Martín alude en el Prohemio. Henos aquí con un tema principal que Christine ni siquiera se plantea en su *Livre des trois vertus* porque la situación es diferente: el agustino español se revela, por lo tanto, como autor político en un sentido mucho más concreto que lo sería Christine.

En las dos partes que siguen, la perspectiva cambia. La atención pasa de problemas teóricos (que, por cierto, no desaparecen por completo) a cuestiones más prácticas, con lo que el enfoque básicamente teológico se aproxima al de la tradición económica. Después de haber explicado el origen de la mujer y haber probado su dignidad para reinar, fray Martín emprende, en las partes segunda y tercera, la tarea de enseñarle cómo lo debe hacer. Para ello, empieza con las calidades buenas de las mujeres, sigue con las menos buenas¹⁸⁸ y otra ambivalente, y acaba por detallar aún otras propiedades necesarias.

Ya en las primeras secciones (caps. 1-4), la discusión de las virtudes femeninas y los avisos sobre el modo de vivir en general se conectan con advertencias particulares para la princesa. El autor hace uso de una combinación de descripción, prescripción y subsiguiente aplicación concreta. Las condiciones de la mujer son, una por una, primero referidas y explicadas, luego normativamente postuladas o vedadas, y, por último, puestas en relación con las necesidades específicas de la princesa. En los cinco restantes capítulos de la segunda parte, se sobrepone la prescripción pura, que se refiere aún más claramente que antes a la mujer noble, y, en especial a la princesa. La tercera parte prosigue la construcción prescriptiva del papel de la «noble doncella» y convalida los asertos hechos ejemplificándolos e ilustrándolos a través de figuras femeninas ejemplares. Se discute la importancia del amor a la sabiduría, de la fortaleza y de la constancia para la mujer noble; después, fray Martín habla sobre los tres estados de mujeres según su grado de castidad (de los que prescinde precisamente Christine) y, más en concreto, sobre el matrimonio, para el que facilita una valoración desde un punto de vista teológico; da avisos a la princesa casada y cierra su tratado con una amonestación general a la honestidad.

188 La discusión de estos defectos constituye, en rigor, una paradoja en el sentido de que a una apología de la mujer se siguen amonestaciones precisamente contra aquellas características femeninas de las que la acusan los misóginos. Podría llegarse a la conclusión de que Martín de Córdoba afirme, implícitamente, la existencia de tales vicios. No creamos que la explicación se halle en una mal escondida misoginia del autor, sino antes bien en su deseo profético de prevenir a las mujeres para evitar acusaciones misóginas, puesto que la parte primera y los tres primeros capítulos de la parte segunda ya habían intentado rehabilitar a las mujeres, desbaratando los argumentos de los misóginos.

El enfoque que prepondera en la segunda y en la tercera parte del *Jardín* constituye una combinación interesante de elementos procedentes de las tradiciones teológica y económica. Si bien los temas tratados forman parte del repertorio tradicional de éste, la instrucción recurre a una ideología subyacente que no puede ni quiere desmentir su raigambre teológica: en el momento de proceder a la doctrina, el discurso atiende mucho menos a las necesidades de una realidad social o política, sino que parte de la obligación ética (en el sentido amplio) de llevar una vida virtuosa, según los preceptos divinos. Los consejos y las amonestaciones se apoyan, las más de las veces, en el ideario de la teología moral: hay comportamientos virtuosos y otros pecaminosos. Aun partiendo de un pretexto político, fray Martín persigue objetivos ético-pedagógicos marcadamente moralistas, interesándose más por la distinción entre lo pecaminoso y lo meritorio que por el funcionamiento del colectivo sociopolítico.

¿A qué medios recurre el autor para transmitir su doctrina? Un análisis de las estrategias textuales y del tono adoptado por la escritura, revela un deslumbrante esquematismo. Todo el tratado se organiza en rígidas estructuras trimembres: en los capítulos de las tres partes del *Jardín de nobles doncellas*, la materia está dispuesta constantemente en estructuras ternarias¹⁸⁹. Que esta disposición esté relacionada con la tradición teológica, y más en concreto con la casuística escolástica, es obvio. Al mismo tiempo, remite a lo que acabamos de hacer constar al tratar del enfoque, y lo confirma: fray Martín de Córdoba escribe como teólogo; y, aunque parta de una situación concreta que le podría inducir a abarcar también aspectos cotidianos, falta cualquier elemento realista. En la primera parte, el autor prefiere la teoría; en las otras dos, trata de asuntos prácticos en estilo árido, formalista, sin pasajes dialogados ni referencias a lo cotidiano.

Pero el enfoque escogido y la escritura adoptada no se explican sólo por el fondo cultural y la intención del autor, sino también por las instancias receptoras, el destinatario inmediato y el público deseado.

Al preguntarnos por el público al que se dirige Fray Martín, interesa averiguar, en primer lugar, si el autor tiene presente un público ulterior o si el *Jardín* se dirige únicamente a su destinataria, la princesa Isabel. Respecto a

189 El capítulo II/5, por ejemplo, dispone sus preceptos como sigue: Debe serse bueno con respecto 1. a Dios; 2. al prójimo/pueblo/otros; 3. a sí mismo. Ello significa: 1.1. temor de la potencia de Dios; 1.1. honor a Su sabiduría; 1.3. amor a Su clemencia; 2.1. justicia; 2.2. franqueza; 2.3., concordia; 3.3. guardar su propia condición; 3.2. regir su lengua; 3.3. gobernar su obra. Y por encima: 1.1. temor a Dios porque es 1.1.1. justo 1.1.2. poderoso 1.1.3. proveedor.

ello, queda claro enseguida que el tratado hace justicia a su título: se propone, efectivamente, la instrucción de nobles doncellas, y no sólo la de la princesa. Pero tampoco de un campo más amplio de potenciales receptoras: no se constata, de ningún modo, una extensión de la doctrina a otras capas sociales, como en el tratado de Christine.

Es curioso que los asertos que se refieren a las mujeres en general se encuentren casi siempre en los pasajes que describen el carácter, la naturaleza de la mujer; pero en cuanto se cambia a la advertencia, al aviso, al modo prescriptivo por lo tanto, es para tratar de las nobles doncellas, y, las más de las veces, para especificar enseguida lo que conviene a la princesa. Dicho con otras palabras: fray Martín de Córdoba habla *de* las mujeres, pero sólo *para* las nobles doncellas. El público al que aspira el autor, no es, pues, «a general readership»¹⁹⁰, sino un círculo limitado, constituido por las damas de la más alta sociedad: la princesa y las nobles doncellas que son las receptoras de la enseñanza.

Que fray Martín se dirija a las nobles doncellas, queda, pues, fuera de duda. Conviene, por lo tanto, tratar, en segundo lugar, del problema referido más arriba: ¿es la princesa, la noble doncella a la que Fray Martín se propone enseñar, una princesa cualquiera? ¿O es que el autor había pensado, desde un principio, en la princesa Isabel de Castilla en concreto? O sea, ¿sabía el autor, en el momento de redactar su *Jardín*, quién iba a ser la destinataria de éste, y estaba ella incluida en el público deseado? Y, caso afirmativo, ¿se dirige a la princesa Isabel sin más, o a la princesa como futura reina —lo que implicaría una fecha de redacción posterior al 5 de julio de 1468?

Si prescindimos del «Prohemio» (que pudo ser añadido en un momento posterior al de la redacción original) y buscamos indicios textuales en el tratado propiamente dicho, descubrimos pasajes interesantes. En el capítulo segundo de la segunda parte, por ejemplo, se lee:

Agora, por quanto todo esto se ordena a doctrina & instrucción dela princesa, quiero aplicar esto alas grandes señoras & prouar por razones que, avn que todas las mugeres sean natural mente piadosas, pero las grandes lo deuen ser más que todas. Para lo qual saber diremos que la reyna en su reyno o la princesa o otra señora en su principado o señorío tiene tres respectos por los quales & cadavno dellos deue ser a sus vasallos piadosa. (p. 199)

190 Goldberg (1974: 90). *Ibidem*, p. 94: «immediately comprehensible to a wide readership».

Como se ve, el autor pretende aconsejar a la princesa, pero amplía enseñada el círculo de las potenciales receptoras de su doctrina a «grandes» u «otra[s] señora[s]»; en lo que sigue, sin embargo, se corrobora que fray Martín escribe, en primer lugar, para la princesa o reina y menos para las otras nobles doncellas, a las que ya ni menciona —lo que es harto revelador en cuanto a sus intenciones:

La reyna o la princesa es madre de sus pueblos, pues luego síguese que deue ser aellos piadosa. [...] Pues como dezimos quel rey es padre, por esta misma razón dezimos que la reyna es madre, ca ella conel rey velan para nos guardar en nuestra vida & seguridad [...]. La segunda razón por que deue ser piadosa la reyna, es por quanto es no sola mente madre, mas abogada. [...] Pues como enel reyno celestial el Rey, Jhesu Cristo, es juez & la Virgen Reyna es abogada, así ha de ser enel reyno terrenal, que el rey sea juez & la reyna abogada. [...] Lo tercero, la señora es escudo, ca no sólo ha de ser piadosa como madre, ni como abogada cerca del rey, mas ha de ser paués & adaraga & escudo, defendiendo los menudos de las fuerças delos mayores. [...] E assí será semejante ala Reyna del cielo [...] (pp. 199s.)

El paralelismo con la Virgen que sirve de remate al capítulo no hace sino confirmar lo que los avisos ya hicieron entrever.

También es particularmente aclaratorio el principio del capítulo quinto de la segunda parte:

Agora diré delas donzellas que han de auer & seguir la nobleza que ouieron de sus parientes, sea doblada por nobles virtudes, & así sean dignas de principiar & de regir los súditos pueblos; & esto no sólo será prouecho aellas, mas a todas las claras mugeres; que, avn que todas no puedan ser reynas ni princesas, pero todas han de trabajar de assí componer su vida que sean dignas de ser reynas & princesas. (p. 213)

Aquí se evidencia, precisamente por el hecho de que el autor considere *también* a las nobles doncellas que *no* van a reinar, que le interesa peculiarmente la mujer que sí lo hará. Lo confirman las explicaciones que siguen: si todos los mortales deben temer a Dios, los que reinan tienen más motivos todavía:

[...] por quanto los reys & reynas no esperan de dar cuenta a otro, sino a Dios tan alto, tan poderoso, razón es que ayan más miedo dél que los otros cuya cuenta se da a sus mayores. Así quel miedo delos baxos está repartido, que dello han de sus mayores & dello han de Dios. Pero el miedo delos

reys está todo cogido a Dios no temiendo otro ninguno [...]. La otra razón [...] es por el terrible [sic] juyzio que esperan más que los otros. [...] La otra razón es por que si a Dios la reyna no teme, tan poco será temida por sus pueblos [...]. (pp. 215s.)

Y, por si acaso se buscaran declaraciones aún más explícitas al respecto, resultaría palmario el final del capítulo siguiente:

Visto cómo & en qué cosas ha de honrrar a Dios, veamos cómo lo ha de amar, alo qual es más tenuta la noble princesa, alo quel fijo o fija es más tenuta de amar a su padre, al que dexó más parte de su heredad. Pues Dios, que enel vientre dela madre dio & predestinó a ésta para reyna de tan noble reyno com España, más obligada es alo amar que otra ninguna, ca los beneficios crescientes, cresce el amor. Así que todas las mugeres sostenidas de amar a Dios & mucho más las reynas & princesas, entre las quales resplandesce la nuestra, ala qual está aparejado tan bien auenturado reyno como España. (p. 220)

La respuesta al problema esbozado queda clara: las frecuentes referencias a la persona de Isabel y a la situación de una reina (y no solamente de una «noble doncella») muestran que es muy poco probable que Fray Martín de Córdoba haya redactado su *Jardín* antes de 1468, dedicándolo *ex post* a la joven Isabel en el momento en que sus perspectivas de llegar a ser reina mejoraron de repente. Al contrario, el autor pensaba en la futura Reina Católica como destinataria del tratado, y preveía al mismo tiempo un público ulterior de «nobles doncellas» a las que quería instruir. ¿Cuál es entonces el modelo que Fray Martín esboza de la mujer¹⁹¹ noble en su tratado?

Ya hemos referido cómo fray Martín intenta dignificar a la mujer en la primera parte del *Jardín*: en una explicación descriptiva, interpretando teológicamente su origen, demuestra que las mujeres no son inferiores a los varones. En la segunda parte, se entrelazan constantemente el modo descriptivo y el normativo: si la mujer tiene varias propiedades, «es bien que de todas veamos, por que la Señora Princesa escoja para sí las buenas & las no tales deseche» (p. 193). Las virtudes que hay que cultivar son la vergüenza, la piedad y el obsequio; otras tres características («la primera, que son intemperadas; la otra, que son parleras & porfiosas; la otra, que son variables sin constancia»; p. 209) dan lugar a una amonestación por parte del autor, para que se eviten. Para una séptima *condición*, ambivalente («que todo lo hazen por extremo &

191 Los hombres sólo aparecen una vez, de paso —curiosamente en el capítulo III/4, que trata de la «castidad virginal» que se les recomienda también.

por cabo & ésta con las buenas es buena & con las malas es mala.»; p. 209), fray Martín recomienda el camino de la *aurea mediocritas*¹⁹². Los avisos facilitados en los capítulos quinto a décimo de la segunda parte, que se concentran sobre las calidades deseables para nobles doncellas, siguen la vena del afán ético-moralista que ya se manifestaba por las exhortaciones precedentes: las virtudes de la clara mujer tendrán que cristalizar en su relación con Dios (temerlo, honrarlo y amarlo), en el control de su propia persona (ordenar el corazón {purgarlo de avaricia [apetito de riqueza], soberbia [apetito de honra] y lujuria [apetito de deleites carnales]}, la boca {ni hablar demasiado, ni callar, ni sembrar cizaña} y las manos {modestia en el gesto, honestidad en el hábito, abstinencia en el comer y beber, castidad conyugal}) y en su relación con sus prójimos (ser justa, liberal y afable).

En todo ello, fray Martín presenta las virtudes deseables para la princesa a guisa de valores abstractos; aun enfocando la esfera de lo concreto, prescindir de una aplicación práctica de lo postulado a la realidad.

El modelo de la noble doncella ideal viene completado por los avisos facilitados en la tercera parte. Las tres primeras calidades a las que debe aspirar podrían parecer otras tantas condiciones como las que se discuten en la segunda parte. Pero, si examinamos más detenidamente los primeros capítulos de la tercera parte, descubrimos que no es del todo así. Aquí, se pasa de las condiciones femeninas (esto es, comunes a todas las mujeres) que hay que cultivar o evitar, a las excelencias deseables para la princesa que la hacen sobresalir sobre otras mujeres y la diferencian de éstas: el amor a la sabiduría, la fortaleza y la constancia son virtudes extraordinarias y que requieren un esfuerzo especial. Por ello, en la tercera parte, y al contrario de la segunda, en la que la doctrina no se ejemplifica, fray Martín ilustra, a través de figuras femeninas ejemplares, las excelencias que la princesa debe procurar.

En lo que se refiere al papel de la mujer, resulta de sumo interés que las propiedades aconsejadas, por las que la princesa destacará no sólo son difíciles de lograr; más aún, son rasgos masculinos que aproximan la princesa a los varones. Como los hombres, pero al contrario de las mujeres en general, la princesa puede y debe dedicarse al estudio¹⁹³; la fortaleza de Semíramis evoca

192 *Jardín*, p. 212: «Donde es tanto prouechoso en todo huy!r los extremos, que avn en los buenos es vituperoso tener los cabos. [...] Uno solo quiere extremo: esto es el amor de Dios que no lo podemos tanto amar que no seamos más obligados a lo amar.»

193 *Jardín*, p. 244: «Pues no han de entrar en consejo [sc. las mujeres], no han menester ciencia para ello [...]. Pero entiéndese de las particulares mugeres & no de las claras, como son princesas & reynas, a las quales no es vedado estudiar en sabiduría. Como Sancta Catalina que hera hija de rey & hera instruyda en todas las artes liberales. Assí que estas tres puniciones comprehendieron a las oscuras & pleueas hembras, mas no a las altas dueñas como es nues-

enseguida lo masculino¹⁹⁴; y en un pasaje que se ocupa de la «constancia en buen propósito de virtudes & dela fe cathólica» (p. 250) se hace constar que lo ideal para la princesa es tener «ánimo varonil» (p. 251).

En los capítulos siguientes, fray Martín pasa de la sexualidad de la mujer, en la que ha de reinar la máxima castidad posible (ya que «todas las virtudes en la muger, avn que estouiesse vn montón dellas fasta el cielo, sin castidad no son sino como escorias & ceniza contra el viento»; p. 255), a su discusión sobre el matrimonio; en todo ello, se atiene a la clasificación esquemática en tres estados de mujeres según el grado de castidad que caracteriza su vida. Con una transición lógica, se llega de la firmeza a la castidad virginal para la que aquélla es imprescindible. Al segundo grado de castidad corresponde el estado de viudez que, al contrario de la virginidad, constituye una opción también para las reinas¹⁹⁵. De ahí se llega al matrimonio, otra vez mediante la castidad, que es el punto común entre los tres estados:

Como la muger es honesta & de mejor fama, si por leal amor del marido passado no toma otro, mas queda & permanece biuda, assí es mucho más obligada de se guardar en castidad para el marido que ha de tomar. Donde podemos dezir que la donzella virgen, si quiere casar & ha intención de tomar marido, que ya antes que lo tome lo ha de amar & para él guardar su flor & castidad. Ha de ser leal desde que lo ha tomado. (p. 265)

Como se ve por el pasaje citado, el valor del matrimonio en términos de castidad no se menciona aún ni se compara al de la virginidad y de la viudez. Creemos que ello se explica por la situación concreta que motivó la redacción del *Jardín de nobles doncellas*. Ya que el tratado se dedica a una princesa que está en vías de contraer matrimonio, habría sido algo impropio confrontarla, antes de nada, con el hecho de que el estado que elige es precisamente el menos meritorio en lo que se refiere a la valoración de la sexualidad que conlleva. La argumentación insiste, por ahora, sólo en la necesidad de que todas las clases de mujeres guarden su castidad. Ello implica, para la esposa, el deber de lealtad —una virtud por la que destacaron todas las mujeres de la Antigüedad que fray Martín enumera en lo que sigue, para que «tales enxem-

tra señora, la Princesa, por lo qual deue captar algunas oras del día en que estudie & oya tales cosas que sean propias al regimiento del reyno.»

194 *Jardín*, p. 246: «Pero después que murió Nino, Semíramis, su muger combatió a los Indios & los sojuzgó & ganó. Donde paresce la mugeril fortaleza que acabó lo que los varones no pudieron acabar.»

195 Cf. *Jardín*, p. 264: «Diremos, pues, que a todas las dueñas es honesto mantenerse en estado de biuda, pero mucho más alas reynas, si les contesce perder sus maridos, no pueden casar con rey & porende es mejor así viuir en su biudez.»

plos ayan las nuestras reynas para amar a sus maridos & será grand prouecho, no sola mente a ellos, mas a todo el reyno, que avrán hijos de bendición que suscedan a sus padres & mantengan el reyno en paz & justicia» (p. 268).

La discusión teológica del valor del matrimonio, esquivada más arriba, acaba por hacer su aparición en el capítulo séptimo, donde el autor procede a la calificación del matrimonio en cuanto al grado de castidad, enfrentándolo a la virginidad y la viudez. Siguiendo a San Jerónimo, fray Martín rechaza las posiciones extremas representadas por Tatiano y Joviniano:

Éste entre otros errores puso vno que las casadas & las vírgines todas heran de ygual mérito & este es extremo de otro que puso Taciano, diziendo que las bodas heran pecado. Aquél las ygualó ala virginidad; éste las ygualó ala fornicación. La verdad, pues, dela fe va por medio [...]. (p. 270)

El primer grado de castidad corresponde a la «continencia conjugal» (p. 271), el segundo a las viudas que «biuen en doble castidad» (p. 269) y el tercero a las «vírgines que biuen vida angélica, no humana» (p. 269). Esta clasificación, que sitúa el matrimonio por debajo de los otros dos estados, se completa con otra que lo ubica entre valores muy positivos y muy negativos: si existen tres maneras de vivir, el matrimonio pertenece a la «vida humana», situada entre la «angélica» y la «bestial»¹⁹⁶. Se ofrecen, por lo tanto, dos valoraciones distintas, sin preferir una de las dos: una forma hábil de sortear apuros.

Es curioso que de la relación entre los esposos poco se llegue a saber a través de las explicaciones de fray Martín; y el capítulo octavo de la tercera parte, el único que proporciona avisos más concretos al respecto, es, en su mayor parte, una traducción de un pasaje de Valerius Maximus que detalla cuatro reglas básicas: obsequio de la mujer al marido, inseparabilidad de la unión matrimonial, templanza en la bebida (para las mujeres) y concordia. Pero la aplicación de la doctrina a la práctica es mínima; el autor se limita a reproducir los preceptos de los romanos, sin pronunciarse acerca de la validez de éstos en la actualidad.

Respecto a la «honrra que la muger deue a su marido» (p. 275), resulta lógico que falten detalles acerca del *obsequio*, que tanto preocupa a los autores que desarrollan reglas de comportamiento para las esposas en el caso con-

196 *Jardín*, p. 273: «La tercera manera de biuir es quando el hombre biue media vida, que ni es tan perfecta como los ángelés, ni tan maluada como bestia. Pero biue com hombre casándose & conuersando conlos hombres honestamente & en su matrimonio guardando lealtad & otras cosas que deximos.»

creto. El deber de obediencia frente al marido no se plantea de la misma forma para una reina, soberana de su país, que para otra mujer. ¿Hasta qué punto tiene que obedecer la reina a su marido que, en asuntos políticos, no es superior a ella? Fray Martín prefiere no aventurarse en este tema delicado acerca del cual su competencia parece menor que en asuntos de teología, y prescinde aquí de consejos al respecto. En un momento anterior, no obstante, había relativizado la obligación al «gracioso & consolatiuo seruicio» (p. 203), y, con ello, implícitamente también la jerarquía establecida. En uno de los poquísimos pasajes que proporcionan indicaciones claras sobre el comportamiento debido de la esposa, se explica:

Lo tercero en que han de ser obsequiosas es en su casa. Notá que segund los philósofos, enel regimiento doméstico & casero, los oficios del varón & dela muger son repartidos, ca el marido ha de procurar lo defuera de casa & la muger lo de dentro de casa; ca natural cosa es ala muger estar sienpre en casa. E desto se sigue que la muger ha de ser obsequiosa al marido amándole, honrrándole & por sí & por otras seruíndole. Es verdad que esto no cab[e] en las altas dueñas que tienen su estado aparte de sus maridos. Esto avn que no sea siempre, pero alo menos, quando quiera que conuenga, la dueña deue estos obsequios a su señor & marido. (p. 206)

El obsequio, por lo tanto, queda para cuando la princesa «quiera que conuenga».

Fray Martín de Córdoba sigue siendo parco en preceptos precisos asimismo en los dos capítulos que cierran el tratado. Volviendo a las fuentes bíblicas, y más en concreto a los *Proverbia* (11 y 31) y a los Cánticos, se limita a advertir contra la vanidad, los afeites, los casamientos por riqueza y los amores carnales. Respecto a estos últimos, son tolerables dentro del matrimonio, pero deshonestos y peligrosísimos fuera de él, especialmente para mujeres nobles¹⁹⁷.

Si consideramos el conjunto de la doctrina que fray Martín dispensa a la esposa (y no solamente a la noble doncella), vemos que escasean los avisos concretos y, más aún, los consejos o preceptos para la relación de la mujer con

197 *Jardín*, p. 285: «[...] los carnales amores a todos paren peligro, assí a donzellas como a donzellas, pero mucho más alas donzellas que a los mancebos; avn que conciban amor, pero tienen otras cosas en que entender, como es en monte, en caça, en domar cauallos & otros fechos humanos que les resfrían aquel amor nescio. Las donzellas, si vna vegada son ocupadas de amor, son perdidas que no tienen otro oficio sino amar. Donde o se an de tornar locas o han de caer en vileza & todo es peligro. En especial a dueñas de alto estado que tienen que perder, que avn los mismos parientes suyos les son contrarios & les procuran la muerte porque ensuzia [sic] su linaje.»

su marido: se recomiendan una *lealtad* no muy especificada, la concordia, y se relativiza el deber de obediencia. En general, el autor no se interesa demasiado por la conducta de la mujer, y aún menos por su comportamiento como esposa. Antes bien, procura someter a la princesa a un ideal abstracto de virtudes sin demasiada relación con la realidad. Por más que le recuerde que el hecho de ser reina conlleva una especial responsabilidad de vivir bien, no proporciona consejos concretos para el ejercicio del poder, sino sólo exhortaciones pías que pretenden incitar a una actitud interior abnegada e incorruptible, a la devoción y a la contención, desde una perspectiva nítidamente teológica.

Obviamente, no puede ni debe ser nuestra tarea la de juzgar hasta qué punto cumplió la Reina Católica con lo que de ella esperaba fray Martín de Córdoba, y decidir si efectivamente «la prudence et la sagesse dont elle sut faire preuve en toutes les circonstances heureuses ou malheureuses de son existence révèlent [...] l'excellence et la pertinence des conseils qui lui furent dispensées et qui lui permirent de devenir comme l'illustration de cet idéal de «doncella a Dios», como cree Paulette Demerson¹⁹⁸. Preferimos dejar esta cuestión delicada al criterio de los historiadores, tanto más cuanto que, precisamente en el caso de Isabel la Católica, basta una ojeada sobre cierta literatura completamente desprovista de espíritu crítico para verificar con cuánta facilidad y con cuánto oportunismo se pueden aprovechar y funcionalizar para fines políticos las biografías de monarcas ilustres¹⁹⁹.

Para nosotros, que solamente pretendemos elucidar cuáles son las intenciones del autor y las características del público que implícita o explícitamente quiere alcanzar, y demostrar cómo estos dos factores condicionan el contenido del texto, quizá sea útil concluir este capítulo con un vistazo contrastivo y sintético al *Livro das três virtudes* y al *Jardín de nobles doncellas*. De esta forma se podrá demostrar a qué se deben las divergencias notables que separan a los dos textos, a pesar de que las circunstancias que motivaron su redacción sean bastante parecidas.

Tanto el *Livro das três virtudes* como el *Jardín de nobles doncellas* podrían definirse como espejos de princesas, como ejemplos de una sub-especie de los espejos de príncipes, caracterizada por dirigirse a un público femenino o al menos a una instancia receptora femenina. Pero son, además, casos muy

198 Demerson (1984a: 153).

199 Concretamente en la España franquista, la figura de Isabel fue convertida en estandarte de una política de mujeres muy *sui generis*. Son numerosos los ejemplos de autores y estudios que glorificaron, ejemplarizaron y, en última instancia, funcionalizaron a la Reina Católica para fines políticos y/o religiosos actuales.

peculiares de tales espejos de princesas que se distinguen muy nítidamente entre sí.

En el nivel de los contenidos, verificamos que el tratado de Christine de Pizan ofrece avisos que se orientan por las necesidades concretas de la vida práctica y que no dejan de contemplar problemas específicamente femeninos, extendiendo, además, sus consejos a potenciales receptoras de todas las capas sociales, aunque el peso mayor corresponda a las mujeres nobles. Este rasgo particular atestigua una actitud concienzuda frente a las diferencias sociales. El doctrinal de fray Martín de Córdoba, en cambio, prefiere lo teórico y abstracto: desde una perspectiva interesada por cuestiones teológicas, el autor trata de explicar la naturaleza de la mujer, probando así su dignidad y legitimando su derecho al poder²⁰⁰, y de imponer a las lectoras un ideal de virtudes que desatiende la esfera práctica. Para todo ello, se vale de una estructura muy esquematizada y una escritura bastante rebuscada, mientras que su colega francesa opta por un lenguaje concreto, vivo y plástico, recurriendo a un marco narrativo de índole alegórica ya utilizado en otra de sus obras.

No es de admirar que las imágenes y los modelos de la mujer y del matrimonio (los varones se dejan de lado en los dos libros) también se distingan. Christine recomienda habilidad táctica y destreza retórica en el trato con los demás (marido inclusive), información, juicio y una actitud tan crítica como pragmática frente a los problemas de la vida de cada día; presenta el matrimonio como una comunidad cuyo buen funcionamiento da ventajas a las dos partes, por lo que la esposa debe evitar conflictos matrimoniales. La princesa ideal de fray Martín de Córdoba, por otro lado, destaca por su actitud interior virtuosa frente a Dios, pero también por su presentación modesta, sencilla y por el trato prevenido, concienzudo con los súbditos; el matrimonio interesa sobre todo con respecto a su valor frente a otros estados.

Las diferencias entre los dos textos se pueden explicar por varios factores. Por una parte, la intención de los autores es distinta en los dos casos, aunque los dos textos compartan el propósito básico de instruir a futuras reinas. El objetivo del agustino es, como pudimos ver, mucho menos práctico que teórico: un afán moralizante general se sobreponen al designio político pretendido de ofrecer consejos a una princesa. En el caso de Christine de Pizan, la aspi-

200 En este empeño por rehabilitar a la mujer (necesario para poder defender el derecho de una mujer a ser reina) frente a una tradición misógina que, sin embargo, no se ataca frontalmente ni se refiere siquiera, fray Martín se aproxima de las posiciones de Christine en su *Cité des Dames*. El *Jardín de nobles doncellas*, no sólo didáctico sino también teórico, queda así mucho más cerca de la obra teórica-disputativa de Christine que del *Livro das três virtudes* que pertenece al mismo género.

ración también va más lejos. Aun intentando orientar el comportamiento de la princesa, se propone asimismo brindar avisos útiles a otras mujeres, avisos que ocupan casi la mitad de su tratado, con lo que éste adquiere una validez más global. En este sentido, los dos autores coinciden en el designio de aprovechar circunstancias histórico-políticas específicas para realizar una obra para la cual la situación concreta resulta, al fin y al cabo, mero pretexto. El que fray Martín persista en discusiones dogmáticas y parezca incapaz de abordar cuestiones prácticas, y el que Christine dedique buena parte de su interés a los problemas de mujeres y doncellas que no son princesas, hace patente que la propensión moralista del primero y la voluntad de la segunda de facilitar una obra didáctica que rebasa los límites sociales serían más fuertes que el deseo de escribir para la situación concreta.

Íntimamente relacionada con la intención de los autores se presenta la cuestión del público. Mientras que el *Jardín* se escribe para un público femenino noble, y muy en especial para la destinataria regia que fray Martín de Córdoba nunca pierde de vista, Christine quiere alcanzar, aunque tal vez sólo fuera indirectamente, la totalidad de las mujeres.

En tercer lugar, resulta aclaratorio al respecto también el análisis de la categoría del enfoque, estrechamente entrelazado aquí con la biografía y con la formación de los que escriben. El enfoque secular del *Livro das três virtudes* se centra sobre temas económicos, políticos y sociales, para los que Christine, basándose en sus propias experiencias vitales y con la vista aguzada para los problemas de la vida cotidiana, trata de proporcionar avisos prácticos y practicables. Fray Martín de Córdoba, en cambio, observa su objeto de estudio a través de una lente teológica y teórica, sin interés para las incumbencias de la realidad y de la política, de acuerdo con su formación y sus preocupaciones de moralista.

Así se llega a dos textos muy distintos a pesar de su punto de partida común. El *Jardín de nobles doncellas*, de poca utilidad práctica ulterior a la edificación de su destinataria, cuyas necesidades considera casi exclusivamente, resulta por ello, en última instancia, como espejo de princesas *strictiore sensu*; el *Livro das três virtudes*, en cambio, se revela como un tratado didáctico de mayor interés, ya que su lectura resulta no sólo más fácil, sino aún más provechosa para mujeres de todas las capas sociales. Quizá sea aquí donde se manifiesta más claramente la «mirada femenina» de la autora: al contrario de otros autores (masculinos) que intentan disciplinar a la población femenina, Christine destaca por su empeño de proporcionar consejos prácticos y realistas para que todas las mujeres puedan defender sus intereses en un mundo dominado por la voluntad de los hombres. Esta peculiaridad, la

envergadura de su utilidad para las lectoras de su época, y el hecho de que el tratado de Christine ofrezca, por sus múltiples referencias a la realidad de las mujeres de todas las clases sociales, incluso las menos privilegiadas, un testimonio único y valiosísimo, explica seguramente también la dispar suerte ulterior de las dos obras.

