

## TRADICIÓN CLÁSICA EN EL *JARDÍN DE NOBLES DONZELLAS* DE FRAY MARTÍN ALONSO DE CÓRDOBA

Ángel Narro Sánchez  
Universitat de València

El *Jardín de nobles donzellas* es una obra escrita en la segunda mitad del siglo XV y dirigida a la infanta Isabel de Castilla. En este trabajo pretendemos analizar la importancia de la tradición clásica en el tratado sobre todo en tres aspectos fundamentales: las citas de Aristóteles, que justifican el carácter misógino del tratado, los consejos morales de Séneca y los ejemplos de mujeres virtuosas que este monje agustino encuentra en la literatura griega y latina, especialmente en Valerio Máximo.

*Palabras clave:* Tradición clásica, educación de la mujer, misoginia.

The work entitled *Jardín de nobles donzellas* was written in the second half of the fifteenth century and led to the Infanta Isabel of Castile. In this paper we aim to analyze the importance of the classical tradition in this work, mainly in three aspects: the quotations from Aristotle, justifying the misogynistic nature of the treatise, Seneca's moral advices and the examples of virtuous women that this Augustinian monk found in Greek and Latin literature, especially in Valerius Maximus.

*Keywords:* Classical tradition; women's education, misogyny.

### 1. Introducción

En el último tercio del siglo XV el religioso agustino Fray Martín Alonso de Córdoba escribe el *Jardín de nobles donzellas*, tratado moral en el que se

---

\* Dirección para correspondencia: D. Ángel Narro Sánchez, Departament de Filologia Clàssica, Facultat de Filologia, Avgda. Blasco Ibáñez 32, 46010 València. Dirección de correo electrónico: Angel.Narro@uv.es

En el curso 2006–2007 tuve la oportunidad de hacer el penúltimo curso de la licenciatura de Filología Clásica en la Universidad de Cádiz donde disfruté de la sabiduría, la alegría y la bondad del profesor Luis Charlo, quien en todo momento me ayudó a sentirme como en casa en aquella experiencia académica. A él va dedicado este estudio. *Requiescat in pacem.*

encarga de recopilar una serie de preceptos y consideraciones sobre el estatus de la mujer y que dedica a la, por entonces, infanta Isabel de Castilla. El tratado tiene una importancia fundamental en la tradición literaria de regimientos por ser el primer espejo de princesas escrito en castellano<sup>1</sup> y fue compuesto con total seguridad antes del año 1476, fecha en la que murió su autor. A pesar de ello, no llegó a ver la luz hasta una temprana edición vallisoletana de 1500 y en una casi medio siglo posterior, concretamente de 1542, esta vez en Medina del Campo.<sup>2</sup> Su intención primordial era la de legitimar el acceso al trono de Isabel frente a Alfonso IV y defender su capacidad de gobernar.<sup>3</sup> En principio, podríamos considerar este *Jardín de las nobles donzellas* como un tratado educativo femenino que se estructura en tres partes divididas a su vez en diez capítulos cada una, si consideramos el proemio de la primera parte en tanto que primer capítulo de la obra.

La primera parte se caracteriza por una cuidada y argumentada reflexión sobre el origen y condición de la mujer. El debate se concentra, sobre todo, en torno a la consideración de la mujer como descendiente del primer hombre y los razonables problemas que la cuestión planteaba ya en la época. En la segunda parte Fray Martín analiza pormenorizadamente las condiciones de la mujer y, con una intención moral clara, enumera una serie de virtudes que la doncella habrá de cultivar. Finalmente, en la tercera parte habla de cómo deberá actuar la mujer en diferentes situaciones de la vida, todo ello ilustrado de manera clara con una ingente cantidad de ejemplos dignos de imitar extraídos de textos de la antigüedad clásica y de los escritos de los Padres de la Iglesia, en especial de la tríada patrística latina formada por San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín.

La temática general del tratado, esto es, la mujer y el universo femenino nos muestra una nueva sensibilidad en la época que se manifiesta en el gran esplendor que la literatura moral dirigida al colectivo femenino comienza a adquirir. Desde finales de la Edad Media hasta el siglo XVI parece desarrollarse una evolución en el pensamiento europeo que se ejemplifica de manera significativa en este tipo de compendios morales dirigidos a mujeres, sobre todo de noble condición. En el fondo de la cuestión, en efecto, subyace una

---

<sup>1</sup> M. Haro, “Mujer, corona y poder en un espejo de princesas: *El jardín de nobles doncellas* de Fray Martín de Córdoba”, M. P. Celma & M. Rodríguez Pequeño (eds.), *Mujer, poder e institución literaria*, (Segovia, 2009), pp. 43–57.

<sup>2</sup> H. Goldberg, *Jardín de Nobles Donzellas, Fray Martín de Córdoba: A Critical Edition and Study*, (Portland, Oregon, 1974), pp. 11–14.

<sup>3</sup> M. Haro, “Matrimonio como deber y castidad como virtud en la reina: el *Jardín de nobles doncellas* de Fray Martín de Córdoba”, A. Chas & C. Tato (eds.), *Siempre soy quien ser solía: Estudios de literatura española medieval en homenaje a Carmen Parrilla* (A Coruña, 2009), pp. 185–203.

ardua y trascendental polémica en torno al estatus femenino entre defensores y detractores de la visión misógina del mundo y la sociedad, pero, al mismo tiempo, refleja la evidente necesidad de la educación de las nobles doncellas, aquellas cuya situación social les exigía un cierto grado de educación, sabiduría y rigor moral que sus preceptores habrían de saber proporcionarles.

La maldad natural de la mujer, su inevitable proclividad hacia el vicio, su ingenuidad nunca reñida con una astucia maquiavélica si se lo propone; todos éstos son algunos de los tópicos que la literatura misógina acostumbra utilizar con bastante frecuencia. La justificación a esta caterva de argumentos suele encontrarse en diversos pasajes bíblicos, así como en un buen número de obras de autores de la antigüedad. De hecho, una de las justificaciones más recordadas de la misoginia medieval se basa en la teoría aristotélica del *mas occasionatus*, cuya aparición en la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino estimuló, en cierta medida, esta animadversión medieval hacia la mujer.<sup>4</sup> Dicha visión negativa se ejemplificaba ya en tratados de filosofía moral como el mencionado, ya en relatos breves más acordes al gusto de la época que, a través de una ficción literaria que en ocasiones roza la escatología, enseñaba de igual manera las maldades y habilidades persuasivas de la mujer.<sup>5</sup>

Hacia finales de la época medieval parecen confluír dos tradiciones que se entremezclan dando lugar a esta serie de tratados educativos dirigidos a un público femenino. De un lado, la literatura moral medieval es uno de los géneros más fructíferos en la época, y en ella la visión misógina de la distinción entre sexos aparece como una constante. De otro, la educación de los príncipes se revela también fundamental: se recupera la figura del pedagogo ideal acudiendo con frecuencia al mundo clásico en el que Aristóteles como preceptor de Alejandro, Séneca de Nerón e incluso Plutarco de Trajano, siguiendo una tradición cuyo origen parece diluirse en el *Policraticus* de Juan de Salisbury,<sup>6</sup> son alabados como los modelos más notables a seguir por los intelectuales del momento.

<sup>4</sup> El pasaje donde Santo Tomás de Aquino se hace eco de este postulado aristotélico es el siguiente: “Dicit enim philosophus, in libro II de Generatione Animal., quod femina est mas occasionatus, quasi praeter intentionem naturae proveniens” (*Summa Theologiae* I, 92, 1). En efecto, el pasaje aparece en Arist. *Gen. An.* 728<sup>a</sup>.

<sup>5</sup> Recuérdese a tal efecto el célebre *Lai d'Aristote* de Henri d'Andeli escrito hacia el final del primer tercio del siglo XIII en la que se relata la historia de cómo Filis sedujo a Aristóteles y le cabalgó como si de una vulgar yegua se tratara para poder consumir su amor con el gran Alejandro. De este breve texto se pueden consultar las siguientes obras: A. Héron, *Henri d'Andeli. Le lai d'Aristote* (Rouen, 1901) (Disponible de manera completa y gratuita en el portal Google Books) ó M. Delbouille, *Le lai d'Aristote*, (París, 1955).

<sup>6</sup> Sobre la *inventio* acerca de una supuesta obra plutarquea llamada *Institutio Traiani* en el *Policraticus* de Juan de Salisbury véase J. Martin, “John of Salisbury as Classical Scholar”,

Así, poco a poco el interés de los pedagogos y los intelectuales que frecuentaban los círculos reales y nobiliarios se traslada a la educación de las princesas y nobles, momento en el que penetran todos esos tópicos e ideales misóginos que ya gozaban de una importante tradición entre los moralistas medievales y renacentistas. En este marco cronológico que hemos de delimitar, finales de la Edad Media y principios del Renacimiento, es preciso primeramente marcar los dos hitos entre los que trazar nuestro arco temporal: el *De mulieribus claris* de Boccaccio y el *De institutione feminae christianae* de Luis Vives.

En el extremo más vetusto se sitúa el *De mulieribus claris* de Giovanni Boccaccio, escrito seguramente a caballo entre 1361 y 1362; sin duda el tratado que marcará esta nueva tendencia más sensible con el universo femenino –a pesar de mantener en ciertos aspectos una opinión misógina–, además de determinar buena parte de la literatura posterior en torno a este tema.<sup>7</sup> En realidad, la obra del italiano es un extenso compendio de ejemplos de mujeres virtuosas de la antigüedad pagana y cristiana con una intención eminentemente moral, más que didáctica, que tiene como objetivo causar en la mujer el deseo de verse reflejada en aquellos excelsos modelos. Díaz-Corrales señala que la primera traducción castellana del texto data del año 1494,<sup>8</sup> lo que nos indica la gran fama de que podía gozar el escrito, ya que la mayoría de pensadores e ilustrados de la época no tenían problema alguno en leer el original latino.

De estilo bien diferente es el *Livre pour l'enseignement de ses filles* del caballero francés Geoffroy de la Tour Landry, compuesto entre 1371 y 1372.<sup>9</sup> Encontramos aquí una intención más decididamente didáctica, si bien el recurso al *exemplum* y a su pretendido carácter moralizante continúa siendo una constante. Sin embargo, con este tratado se produce el nacimiento, en tanto que género literario, del manual educativo femenino que ya no se limita a una sucesión de ejemplos virtuosos como en la obra de Boccaccio, sino que advertimos numerosas recomendaciones del propio autor e incluso se percibe la necesidad del *exemplum* y su valoración como un paso adelante en la

---

en M. Wilks (ed.), *The World of John of Salisbury* (Oxford, 1984), pp. 179–201 y J. Bergua, *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2001), pp. 35–94.

<sup>7</sup> Una edición con curada traducción italiana de la obra es la que a continuación proponemos: V. Zaccaria, (ed.) “De mulieribus claris”, en *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio* (Milan: Mondadori, 1964).

<sup>8</sup> V. Díaz-Corrales, “La traducción castellana del *De mulieribus claris*”, *Cuadernos de Filología Italiana* (2001) Número extraordinario, 241–261 (p. 241).

<sup>9</sup> A. De Montaignon, *Le livre du chevalier de la Tour Landry pour l'enseignement de ses filles* (Paris: P. Jannet, 1854), p. 14.

consecución de un marcado y bien definido objetivo de corte didáctico. Este tratado es también de gran importancia porque en él, el caballero de la Tour Landry nos menciona que va a componer su libro para educar e instruir a sus hijas inspirándose en el libro de “la Royne Prines, qui fu Royne de Hongrie, qui bel et doucement sçavoit chastier ses filles et les endoctriner, comme contenu est en son livre” (2, 20–22), figura que se ha identificado a partir del siglo XVIII con Isabel de Bosnia, esposa de Luis I de Hungría,<sup>10</sup> aunque en los últimos años se ha planteado la posibilidad de que dicho tratado nunca existiera y que su mención obedeciese a un intento por parte del caballero de la Tour Landry de dotar a su trabajo de una importancia mayor.<sup>11</sup> A pesar de todo ello, su incidencia en esta tradición de tratados educativos femeninos no es demasiado relevante y su trascendencia radica más bien en el hecho de demostrar el interés que por este tipo de cuestiones comenzaba a florecer en la Europa de finales del XIV.

Sin embargo, en la época de la llamada *querelle des femmes* se sigue utilizando esta nueva temática en diversas obras de la literatura castellana como *El triunfo de las donas* de Juan Rodríguez del Padrón (ca. 1445), *Virtuosas e claras mugeres* de Álvaro de Luna (ca. 1446) o el *Tratado en defensa de virtuosas mugeres*, éste último, escrito por Diego de Valera entre 1444 y 1445, gran fuente de inspiración de Fray Martín Alonso de Córdoba a la hora de componer el tratado que nos atañe. Estas obras reflejan una cierta posición pre-humanista sirviéndose del *exemplum* clásico y mostrando en algunos casos una posición condescendiente y favorable a la naturaleza de la mujer. La lista sigue con el *Llibre de les dones* de Joan Eiximenis (1396) y el *Espill* de Jaume Roig (1460), que ejemplifican la misoginia medieval en la literatura catalana, o *Lo Somni* de Bernat Metge (1399), justo en el flanco opuesto. Por último, completan la lista, éstas en un plano más narrativo, la segunda parte del *Roman de la Rose* escrito por Jean de Meung (1275–1280), las *Lamentationes Matheoli* de Mathieu de Boulogne-sur-Mer (s. XIII) o *La Cité des dames* de Christine de Pisan (1405), que se muestra crítica con los postulados misóginos propuestos por las dos primeras, las cuales provocaron en cierta medida esta polémica en torno a la naturaleza de la condición femenina en la Francia de finales de la Edad Media.

Sucesivamente, ocuparía un lugar privilegiado la obra que actualmente nos ocupa y que serviría de puente al tratado que culmina esta gestación de una literatura didáctica claramente dirigida a la educación de la mujer:

<sup>10</sup> Este es el parecer de Legrand d’Aussy que podemos encontrar en *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* (París, 1795), pp. 158–160.

<sup>11</sup> A.M. De Gendt, “Le Livre de la Royne Prines: le modèle qui n’existait pas?”, *Revue belge de philologie et d’histoire*, 74–2 (1996), 309–316.

el *De institutione feminae christianae* de Luis Vives, escrito en 1523 para la formación de María Tudor, hija de Enrique VIII de Inglaterra y Catalina de Aragón.<sup>12</sup> Nos hallamos aquí frente a un bien elaborado y perfectamente organizado manual educativo para la mujer cristiana que aborda su vida como una sucesión de etapas: juventud, adultez y viudez.

Así, como decíamos, nuestro *Jardín de las nobles donzellas* aparece a medio camino entre la mera acumulación de ejemplos morales, entiéndase Boccaccio, y el ya trabajado manual educativo, véase Vives. El agustino Fray Martín emplea en su tratado una organización estructural de marcada tradición escolástica. La estructura arbórea le sirve para proponer un tema y desarrollarlo hasta agotar las posibilidades argumentativas para después regresar al tema principal de su discusión y adentrarse en otra problemática relacionada con la anterior. Esta manera de proceder nos revela su acusada formación en el *trivium* y el *quadrivium* pero se demuestra efectiva a la hora de exponer sus planteamientos a lo largo del tratado.

Sin embargo, el tratamiento de los temas traídos a colación y la acusada atención que muestra por los textos de la antigüedad clásica nos advierten, a su vez, de esa nueva sensibilidad propia del Humanismo, que ya en la época comenzaba a florecer. Como en la mayor parte de tratados medievales y renacentistas dos serán los *topoi* comunes de la referencia al mundo clásico: la cita y el *exemplum*. La primera con el objetivo de dar consistencia y autoridad moral al argumento defendido y la segunda en tanto que clara ilustración de la materia narrativa, describiendo, en este caso, una relación causa-efecto con una finalidad didáctica incuestionable.

## 2. Fuentes bíblicas, clásicas y patrísticas del tratado

En el *Jardín de las nobles donzellas* se entremezclan las fuentes clásicas, bíblicas y patrísticas en los diversos capítulos que componen la obra. En su edición crítica del texto Harriet Goldberg señala la influencia de dos tratados clave, dentro de esta tradición anteriormente comentada, que aparecen como fuentes claras en las que Fray Martín de Córdoba se basó para componer su tratado dedicado a la infanta de Castilla: el libro de *Virtuosas e claras mugeres* del condestable de Castilla Álvaro de Luna y el *Tratado en defensa de virtuosas mugeres* de Mosén Diego de Valera, ambos publicados entre

---

<sup>12</sup> J. Beltrán, *Juan Luis Vives. De institutione feminae christianae*. “La formación de la mujer cristiana.” (València: Ajuntament de València, 1994), pp. 10–11. En esta obra podemos leer la traducción castellana del texto. Para el texto latino recomendamos la siguiente edición: C. Fantazzi & C. Matheussen, *J.L. Vives. De institutione feminae christianae*, 2 vols. (Leiden: Brill, 1996–1998).



1445 y 1446.<sup>13</sup> Los ejemplos expuestos y las argumentaciones utilizadas por el agustino coinciden con los que encontramos en ambas obras, si bien en diversas ocasiones hallamos nuevos ejemplos aportados por el cordobés, sin duda recurrentes en la época y propios de ese interés literario en la figura de la mujer que bebe de la tradición misógina y de la antigüedad clásica y bíblica casi por igual.

En su condición de hombre religioso las fuentes bíblicas han de ser uno de los pilares básicos en los que sostener su programa educativo. Del *Antiguo Testamento* el libro más citado es el *Génesis* con un total de 17 citas entre directas e indirectas, seguido del *Eclesiastés* con 8, del de la *Sabiduría* y los *Salmos* con 4 y del *Cantar de los cantares* y el libro de los *Proverbios* con 3. Menor importancia tienen el libro de *Job* y de *Isaías* (2) o los de *Ezequiel*, *Baruch*, *Esther*, *Éxodo*, *Levítico* y *Números* (1). Del *Nuevo Testamento*, por su parte, las menciones presentes son algo menor en relación con los libros veterotestamentarios, siendo los evangelios de *Mateo* y *Lucas* los más citados con 5 alusiones, seguidos de la *Primera Epístola a los Corintios* de San Pablo y del *Evangelio de Juan* con 4. Finalmente, 2 veces aparecen citados el *Evangelio de Marcos* y el *Apocalipsis* y 1 la *Epístola a los Efesios*, la *Epístola a los Hebreos*, la *Primera Epístola a Timoteo* y la *Primera Epístola de Pedro*. En las citas bíblicas encuentra las afirmaciones lapidarias y contundentes que justifican su argumentación o el recurso inequívoco a la *lex divina*.

El segundo de los grandes grupos de fuentes remite a la tradición clásica, la cual se fundirá con la tradición bíblica no sólo a lo largo de todo el tratado, sino también en el interior del tercer gran grupo de fuentes empleadas por el fraile agustino: los escritos de los Padres de la Iglesia. En ellos encontrará en ocasiones una actitud positiva hacia ciertas figuras de la antigüedad clásica que le harán valorar el mundo grecorromano de manera respetuosa, sobre todo a la hora de encontrar ejemplos dignos de imitar por la noble doncella o argumentos a favor de la visión misógina de la cuestión de sexos.

A pesar de esa presencia de referencias a la tradición clásica a través de los Padres de la Iglesia, algo, por otra parte, habitual en la época, Fray Martín se muestra deudor de la escolástica medieval y demuestra un gran manejo de los escritos aristotélicos, que menciona en 22 ocasiones: de los *exempla* comentados en los *Memorabilia* de Valerio Máximo, toma 9 citas, y de los consejos morales de su paisano Séneca, 6 a lo largo del tratado. Además, también aporta citas de Terencio, Cicerón, Ovidio, Varrón (2), Séneca *maior*, Hipócrates, Tito Livio, Platón, Suetonio, Plutarco, Quinto Curcio, Homero u Horacio (1). La utilización de las fuentes clásicas, dominadas con contundencia por Aristóteles, se reducen a tres aspectos fundamentales en el

<sup>13</sup> Goldberg, *Jardín de nobles donzellas*, pp. 17-51

tratado: la justificación de la inferioridad de la mujer con respecto al hombre, la búsqueda de *exempla* dignos de alabanza e imitación por parte de la mujer destinataria de su tratado y la cita culta, signo claro de la formación del autor del tratado y de ese interés por la literatura griega y latina que comienza a acentuarse de manera especial hacia el final de la época medieval.

En tercer lugar, los Padres de la Iglesia constituyen, como decíamos, el tercer pilar básico sobre el que reposan los argumentos del moralista agustino. En este grupo de fuentes encontramos reflejados tanto a los Padres de la Iglesia latina, como a los doctores medievales como San Bernardo o San Guillermo de París (1). Como no podía ser de otra manera, los escritos de San Agustín ocupan un lugar predilecto dentro del tratado, pues hemos detectado 24 citas del obispo de Hipona repartidas entre las tres partes de que se compone el tratado. Algo menor, aunque también de notable importancia, es la presencia de San Jerónimo, aludido en 16 ocasiones, o San Ambrosio, mencionado en 9. Ya mucha menor incidencia tienen los escritos de San Isidoro de Sevilla, San Gregorio el Grande, Metodio de Olimpo (2) o San Anselmo, San Bernardo y San Guillermo de París. El *De civitate dei* agustiniano marca las directrices fundamentales del tratado, reflejo de su condición de agustino. Sin embargo, en San Jerónimo también encuentra la inspiración en sus admoniciones a las mujeres cristianas, con las que mantuvo una fluida correspondencia, o en los ejemplos de mujeres virtuosas de la antigüedad grecorromana aducidos en su *Adversus Iovinianum*, aspecto en el que también recurre con frecuencia a San Ambrosio con el fin de buscar modelos similares entre las primeras santas del cristianismo.

La característica principal del uso de las fuentes comentadas consiste en la fusión de estas tres tradiciones al servicio de la educación de la mujer. Los ejemplos y citas se entremezclan creando una sensación de contraste acorde con la época en la que se escribe, en la que la religión cristiana marca el paso: Aristóteles es considerado el filósofo por excelencia, pero al mismo tiempo surgen nuevas preocupaciones y aumenta el interés por la literatura clásica en general, a la vez que se hace más fácil el acceso a ella. En consecuencia, el objetivo principal de este estudio consistirá en analizar el uso de las principales fuentes clásicas presentes en el texto y su adecuación en consonancia con el resto de fuentes empleadas y con los propios objetivos del tratado.

### 3. La presencia de Aristóteles y Séneca en el tratado

La filosofía moral aparece muy presente en el esquema del *Jardín de nobles doncellas*, hecho que se demuestra con la importancia de dos filósofos antiguos de moda en la época como Aristóteles y Séneca. Sus consejos y razonamientos



se utilizan en tanto que elemento de apoyo moral a sus planteamientos y, en el caso del pensador griego, como base fundamental para entender el pensamiento científico –sobre todo biológico– de Fray Martín, acorde, por otra parte, con su época.

A lo largo de la Edad Media Aristóteles había sido el filósofo más respetado por el movimiento escolástico y hacia finales del mismo período su importancia no parece decaer e incluso aparece un debate moral dentro de la teología cristiana sobre la necesidad de librar de las llamas del infierno al prolífico filósofo griego.<sup>14</sup> Volviendo de nuevo al objeto principal de nuestro estudio, de las 22 citas aristotélicas que encontramos en el tratado, 8 mantienen la apariencia de una cita directa, mientras que el resto son citas indirectas, en la mayoría de las cuales se suele nombrar al propio Aristóteles e incluso la obra a la que se refiere. Por lo que respecta a las obras de las que proceden, 8 citas pertenecen a la *Política*, 3 al *De generatione animalium*, otras 3 a la *Historia animalium*, 3 a la *Ética a Nicómaco*, 2 a la *Retórica*, 1 al tratado *De interpretatione* y otra al *De Audibilibus*. Finalmente la última de las 22 citas señaladas no aparece en ninguna de las obras de Aristóteles y estamos de acuerdo con Goldberg<sup>15</sup> en señalar que probablemente se trate de algún tipo de tratado espurio atribuido al filósofo griego con una serie de consejos a su discípulo Alejandro que aparecería en alguna de las recopilaciones de traducciones latinas del filósofo griego, sin duda las versiones por las cuales en la época se conocían sus escritos y que también Fray Martín seguramente utilizaba.

A simple vista podemos observar cómo la atención del agustino por lo que respecta a la utilización de los tratados del *corpus aristotelicum* se centra en dos aspectos fundamentales: las ideas políticas y los argumentos biológicos analizados por el griego en sus tratados acerca de los animales. La *Política* de Aristóteles se redescubrió en la Edad Media a partir de Santo Tomás de Aquino<sup>16</sup> y con el objetivo de instruir a aquellos que habrían de ser los príncipes de las sociedades medievales y renacentistas su uso se extendió por toda Europa. En el caso del tratado que nos atañe, los consejos de carácter político han de ser necesariamente tenidos en cuenta por la destinataria del mismo, la infanta Isabel de Castilla, quién deberá aplicar aquellos conceptos aprendidos en su vida como heredera y digna merecedora de la Corona de Castilla. Desde el mismo proemio del tratado se intuye de manera clara la influencia de las teorías políticas aristotélicas en el diseño general del mismo.

<sup>14</sup> J.E. Rubio, “Salvar Aristòtil? La teologia davant la cultura pagana a la tardor medieval”, *eHumanista*, 13 (2009), 173–194.

<sup>15</sup> Goldberg, *Jardín de nobles donzellas*, p. 229, n. 23.

<sup>16</sup> F. R. Stalley & E. Barker *Aristotle. Politics* (Oxford, 1995), p. XIX.

Dizen que bárbaros son aquellos que biuen sin ley. Los latinos son los que tienen ley. Pues derecho es delas gentes, que los hombres que biuen & se rigen por ley, sean señores delos que no tienen ley; donde sin peccado los pueden prender & hazer esclauos, porque natural mente son sieruos delos sabios & regidos por ley; & de aquí podemos saber donde vino antiguamente que vn hombre fuese rey delos otros. (proe. p. 139 [ed. Goldberg])

En el proemio, Fray Martín trata de defender la legitimidad del poder monárquico a través de una cita indirecta de la *Política* de Aristóteles (*Pol.* 1260a 12–13) y de una máxima también extraída de este tratado: la distinción básica entre griegos y bárbaros, que da pie a la dicotomía entre presencia y ausencia de leyes y, en consecuencia, como así también lo interpreta el cordobés, dominación de unos frente a sometimiento de otros.

Sin embargo, en la *Política* (1259 b) también encuentra la justificación de la dominación de la mujer por parte del hombre en su interpretación de las palabras del filósofo griego y, en consecuencia, de la superioridad del ser masculino frente al femenino, visión misógina que se confirmará con el empleo de otros pasajes extraídos de los libros aristotélicos de zoología y biología. De nuevo es en el mismo proemio donde encontramos esta cita aristotélica que ejemplifica la posición misógina de Fray Martín.

Donde Aristóteles en la *Política* dize: –que los hombres que son sabios son delos otros natural mente regidores, e por esto los viejos natural mente han de regir a los moços & el varón ala muger & los hombres alas bestias & en el cuerpo humano, la cabeça, do es la silla del seso, rige los otros miembros. (proe. pp. 137–138 [ed. Goldberg])

Como decíamos, esa posición misógina de Fray Martín es heredera de toda la tradición medieval que a partir de Santo Tomás de Aquino consideraba a la mujer como un *mas occasionatus*, según lo que Aristóteles promulgaba precisamente en su tratado sobre la generación de los animales. La idea aristotélica de la distinción de sexos cala hondo en los pensadores medievales y sus libros sobre zoología y biología adquirieron una gran importancia en esta época y en el posterior Renacimiento.<sup>17</sup>

El tratado más importante del *corpus aristotelicum* sobre biología y zoología es la llamada *Historia animalium*, importante fuente para este *Jardín de las nobles doncellas*, al igual que el tratado *De generatione animalium*. La primera de ellas se cree que fue el tratado más antiguo escrito por Aristóteles sobre

---

<sup>17</sup> Una panorámica de la recepción de los tratados sobre zoología de Aristóteles en la Edad Media se puede obtener por medio de la siguiente obra: C. Steel - G. Guldentops - P. Beullens, *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, (Leuven, 1999).

este asunto y, en palabras de Carlos García Gual, “quiere demostrar que en la naturaleza domina el orden y la regularidad y trata de definir esa ordenación”.<sup>18</sup> A partir de esa noción de κόσμος se crea toda una articulada concepción misógina de la naturaleza en la Edad Media, de la que todavía se conservarán diferentes creencias ya en el Renacimiento.

Así pues, el moralista agustino utiliza citas aristotélicas extraídas de estos tratados de zoología para cuestionarse la razón de que durante la gestación se engendre a una hembra o a un varón. Su razonamiento en este punto se basa directamente en los escritos de Aristóteles:

Para lo qual es asaber que Aristóteles, enel XIX libro Delos animales, busca las causas dela generación dela muger, quiere dezir, que por qual razón se engendra alguna vez muger más que varón. E asigna desto mismo Aristóteles muchas causas. Es asaber: tienpo & lugar, vientos, parientes. (I, 9, p. 187 [ed. Goldberg])

En estas líneas Fray Martín resume las teorías aristotélicas acerca de la proclividad hacia la generación de un macho o una hembra que aparece en el *De generatione animalium* (766b–767b), en el que, en efecto, los cuatro elementos destacados (tiempo, lugar, vientos y parientes) son considerados determinantes a la hora de condicionar el sexo de la criatura, razonamiento que Aristóteles hereda de la medicina hipocrática.<sup>19</sup> Sin embargo, ésta no es la única referencia explícita que el agustino hace a este tratado aristotélico a la hora de hablar de los elementos externos que afectan al sexo de la criatura. En efecto, continúa utilizando el mismo capítulo del tratado sobre la generación de los animales anteriormente mencionado (*Gen. An.* 767b) para explicar cómo se determinará el sexo concreto del hijo o hija:

Digo quel filósopho Aristóteles mismo la asigna, donde dize: –que para que la generación sea de hijo varón, conuiene que la virtud delos padres sea fuerte; & si por alguna causa se enflaquece, lo engendrado es hija. (I, 9, p. 188 [ed. Goldberg])

De igual modo, uno de los tópicos misóginos de la literatura medieval que encontramos también en este tratado educativo remite directamente a la *Historia animalium* (608b–609a) de Aristóteles. En el libro noveno de este tratado encontramos una enumeración de las diferencias entre el hombre y la mujer que en la Edad Media y el Renacimiento se simplifica en el carácter

<sup>18</sup> C. García Gual, “Prólogo”, en J. Pallí, *Aristóteles. Investigación sobre los animales*, (Barcelona, 1996), p. 19

<sup>19</sup> J. Redondo, “El relativisme dels sofistes i la seva influencia en el pensament modern. Notes sobre l’antopologia de Hume i Kant”, en R. Torné – J.M. Porta, *Actes de les III jornades lleidatanes de filosofia moderna* (Lleida, 2009), pp. 109–131(119–120).

volátil atribuido al género femenino que encontramos también como premisa principal en el *De institutione feminae christianae* de Luis Vives. Fray Martín aporta la autoridad de Aristóteles al inicio del tercer capítulo de la tercera y última parte de su tratado para sostener su creencia acerca de la diferencia genérica entre mujeres y hombres.

Dize Aristóteles que común mente las mugeres son inconstantes & se mueuen de vn propósito a otro. (III, 3, p. 250 [ed. Goldberg])

Por otra parte, otro de los aspectos fundamentales del tratado es la defensa de la castidad, incluso en una cierta oposición al matrimonio. Se trata de otro de los tópicos básicos que se encuentran por activa y por pasiva en tratados de similares características como el *Livre pour l'enseignement de ses filles* de Geoffroy de la Tour Laundry o el *De institutione feminae christianae* de Vives. La castidad de la mujer se convierte en una obsesión por parte de los moralistas implicados en su educación, en consonancia con unos valores cristianos firmes y austeros en los que la *moderatio* aparece como concepto clave, si bien en algunos aspectos se lleva al extremo, como es en el caso de las relaciones sexuales y el matrimonio.

En el séptimo capítulo del tercer libro de este *Jardín de nobles donzellas* es quizá donde encontremos una argumentación más clara y mejor organizada acerca de la posición de Fray Martín con respecto al matrimonio. El capítulo se abre con la interpretación que el agustino le da a la célebre parábola del sembrador contenida en el *Evangelio de Mateo* (13, 18–23). El cordobés divide la simiente evangélica en tres partes, a partir de las cuales establece los tres grados de castidad según el fruto recogido del que habla la parábola. El que llega a recoger treinta representa el primer grado y se identifica con los casados y casadas, el segundo, el que recoge sesenta, con las viudas y el último, el que recoge cien, con las vírgenes.

Para nuestro autor el estado natural de la doncella es la virginidad y, a tal efecto, aporta los ejemplos de Santa Apolonia y Santa Cecilia, ilustrando su argumentación con dos personajes femeninos de las recopilaciones hagiográficas que de tanta fortuna gozaban en la época. Con todo, su posición con respecto al matrimonio no es del todo beligerante, sino más bien favorable, en consonancia con San Jerónimo, aunque siempre se haya de reconocer una virtud aun mayor en la virginidad.

En efecto, recuerda la temática general del *Adversus Iovinianum* jeronimiano, escrito por el teólogo de Estridón en 393 para enfrentarse al filósofo Joviniano, a quien se oponía entre otras razones por negar la superioridad de

la virginidad sobre el matrimonio,<sup>20</sup> pero al mismo tiempo censura, siguiendo de nuevo a San Jerónimo, a Taciano, teólogo del siglo II, fundador según Quasten de la secta de los encratitas, quien consideraba el matrimonio como un pecado.<sup>21</sup> Fray Martín evita identificarse con ninguno de los extremos señalados, pero muestra una tendencia favorable a la virginidad que se observa gráficamente cuando afirma: “Las bodas lleuan treinta & la virginidad ciento”, en referencia a la mencionada parábola de Mateo. Esta posición de preferencia de la virginidad frente al matrimonio se atisba también un poco más adelante, precisamente justo antes de introducir una nueva cita aristotélica (*Pol.* 1253a) que el moralista acopla a su discurso acerca de la vida virginal:

El que biue en matrimonio honesto, biue como hombre, pero el que biue en virginidad biue como ángel. Assí lo pone el philósopho en la Política que la muger o el hombre que no se casa o es mejor que hombre o es peor que bestia; (III, 7, p. 271 [ed. Goldberg])

Sin embargo, ésta no será la única cita aristotélica en este capítulo séptimo. De hecho será el filósofo griego el encargado de cerrar la argumentación de Fray Martín acerca de los tres tipos de vida humana asociados a esos tres grados de castidad de los que hablaba al inicio del capítulo. En este sentido, observamos una cristianización descarada del pensamiento de Aristóteles, expuesto en su *Ética a Nicómaco* (1095b), en esta relación que establece Fray Martín entre los grados de castidad y los modos de vida del hombre sobre la tierra, curiosamente tres y muy parecidos a los tres grados de la castidad de la parábola evangélica.

La primera se llama vida angélica; la segunda se llama vida bestial; la tercera se llama vida humana. Estas tres vidas pone Aristóteles en el primero de las *Éticas* do dize que ay tres vidas. La vna es contemplatiua; la otra actiua & la otra bestial. (III, 7, p. 273 [ed. Goldberg])

Por lo que respecta a Séneca, su presencia en el tratado es mucho menor respecto a Aristóteles, aunque aun así es el tercer autor de la tradición clásica después de Valerio Máximo, más citado por Fray Martín a lo largo de los tres libros de su obra con un total de 6 citas. Desde el mismo proemio, como sucedía con Aristóteles, Séneca es mencionado a través de una alusión al *De Remediis Fortuitorum*, obra que tuvo cierta influencia sobre el *De Remediis Utriusque Fortunae* de Petrarca y sobre otra obra clave de finales del siglo XV español como *La Celestina* de Fernando de Rojas.<sup>22</sup> Este *De Remediis*

<sup>20</sup> B. Altaner, *Patrología* (Madrid, 1962), p. 380

<sup>21</sup> J. Quasten, *Patrología I* (Madrid, 1984), pp. 219–220

<sup>22</sup> L. Fothergill-Payne, *Seneca and Celestine* (Cambridge, 2009), pp. 97–98.

*Fortuitorum* circulaba durante la Edad Media entre los escritos del filósofo cordobés, si bien a partir del siglo XVII se consideró como una obra espuria.<sup>23</sup>

De las otras cuatro citas que encontramos de Séneca dos pertenecen a su *corpus* epistolar a Lucilio, dos a su tratado *De Clementia* y la última a su tragedia *Hercules furens*. La primera alusión a las epístolas aparece en el primer capítulo de la segunda parte del tratado en el que Fray Martín subraya la noble condición de la mujer vergonzosa y considera que la noble doncella habrá de sentir vergüenza. Así, tras hacer alusión a un nuevo pasaje del evangelio (*Mt.* 25, 1–13) introduce el consejo del filósofo cordobés:

Do dize Séneca: –No as de auer mayor vergüença que de ti mismo, sabiendo que Dios te mira de dentro & fuera. E concluye: –¡O desauenturado de ti, menosprecias tal testigo como es Dios! (II, 1, p. 196 [ed. Goldberg])

En efecto, Fray Martín hace alusión aquí a la epístola XLI de Séneca a Lucilio, en la que dice: “prope est a te deus, tecum est, intus est” (*Sen. Ep.* XLI, 1), que se corresponde con la primera parte de la cita, mientras la segunda parte parece una licencia del agustino en consonancia con lo aportado por su paisano. Por otra parte, la segunda cita senequiana, correspondiente a las *Epistulae ad Lucillium*, aparece en el octavo capítulo de la segunda parte del tratado en el que el Fray Martín da consejos a la noble doncella acerca de cómo ha de hablar y expresarse.

Donde dize Séneca en vna Epístola a Lucilo: –porque tu[s] dichos sean más graues & de más peso, aconséjote que hables tard[e] & poco. (II, 8, pp. 227–228 [ed. Goldberg])

Aquí se hace eco del último consejo que Séneca le ofrece a Lucilio, precisamente en la epístola XL, la anterior a la citada anteriormente, donde concluye “tardilocom esse te iubeo” (*Sen. Ep.* XL, 14), oración que Fray Martín utiliza en su tratado para recomendársela asimismo a la mujer que pretende educar.

La penúltima de las citas más destacadas de Séneca la encontramos en el segundo capítulo de la segunda parte de este *Jardín de nobles donzellas*. En él, el moralista agustino defiende el carácter piadoso por naturaleza de la mujer y justifica la necesidad de que las mujeres más importantes en la escala social sean aun más piadosas. En este contexto hace alusión al tratado *Sobre la Clemencia* de Séneca, esta vez citado en su faceta más pedagógica e instructiva, un aspecto de la vida del filósofo cordobés de gran importancia en el contexto

---

<sup>23</sup> R. J. Newman, “Rediscovering the *De Remediis Fortuitorum*”, *The American Journal of Philology*, 109–1(1988), 92–107.



en el que se encuadra este tratado en el que tanto Séneca como Aristóteles eran el modelo a seguir por los pedagogos encargados de la educación de los nobles vástagos. El pasaje dice así:

Dize Séneca en el primero libro De clemencia: –que si el emperador parará mientes a su estado, hallará que es padre de la patria, que quiere decir de su imperio. (II, 2, p. 199 [ed. Goldberg])

En esta ocasión el agustino se muestra mucho más concreto a la hora de citar a Séneca y nos da al menos la referencia del libro en el que se encuentra la cita, en efecto en el primero del *De clementia* (I, 14, 2). Aquí el consejo filosófico tiene más bien una intencionalidad práctica aplicable a la vida social y política de una doncella de alta alcurnia como la destinataria de este tratado.

Por último, hemos dejado para el final la alusión que Fray Martín hace a la tragedia de Séneca *Hercules furens* donde extrae una de las enseñanzas didácticas que aparecen en la obra a la hora de hablar de los infiernos.

Donde en la primera tragedia de Séneca, habla Teseo, que dize auer ydo al infier[n]o con Hércules & recuenta lo que vido & entre otras cosas dize algo que es aquí a propósito. Dize:–Vi encerrar en cárcel a los reys crueles & vi que un tirano estaua abierto por las espaldas de açotes que le dauan los pueblos que él auía sojuzgado. Donde concluye: –El que as de ser rey, no seas cruel & derramador de sangre humana, que los peccados de los reys son tasados con penas mayores. (II, 5, p. 216 [ed. Goldberg])

Fray Martín hace referencia explícita a uno de los parlamentos de Teseo en su extenso diálogo del acto tercero con Anfitrión acerca de lo que ha visto en el Hades. El agustino reproduce de manera literal en primer lugar los versos 737–739 y después hace lo propio con los versos 745–747, si bien en este segundo par de versos su traducción se ve algo adornada respecto al original de Séneca.

#### 4. Los modelos de mujeres virtuosas de la antigüedad

Como habíamos anticipado al comenzar este estudio, otro de los puntos clave para entender la importancia de la tradición clásica en este tratado son los ejemplos aportados de mujeres de la antigüedad grecorromana en tanto que modelos de conducta a seguir. La mayor parte de ejemplos femeninos dignos de imitar se concentran en la tercera parte del tratado, donde Fray

Martín pasa de la teoría a la práctica e indica una serie de modelos a seguir.<sup>24</sup> A pesar de ello, ya en la segunda parte del mismo, concretamente en el capítulo segundo que antes mencionábamos, Fray Martín presenta como modelo a seguir a Livia, tercera esposa del emperador Augusto, siguiendo una vez más a Séneca (*De Clem.* I, 9) (completamos así las 6 citas que indicábamos), aunque él afirma seguir el testimonio de Tito Livio, quien comenta cómo ésta rogó a Augusto que perdonase la vida a un gran número de jóvenes que pretendía matar y que gracias a su piedad, lo consiguió (II, 2, pp. 201–202 [ed. Goldberg]).

Como decíamos, es sobre todo en la parte final del tratado donde encontramos una mayor densidad de ejemplos aducidos por Fray Martín para instruir y edificar a la noble doncella. Además de los *exempla* bíblicos y los extraídos del mundo de la hagiografía, como por ejemplo el de Santa Tecla (III, 3, pp. 250–254 [ed. Goldberg]), que conoce gracias al *De virginibus* (II, 3) de San Ambrosio, con los que los ejemplos de mujeres virtuosas paganas se mezclan en el texto sin ningún tipo de problema, éstos precisamente son los que más han llamado nuestra atención.

En el sexto capítulo de esta tercera y última parte del tratado el moralista agustino explica cómo las mujeres han de amar a sus esposos y además serles fieles, especialmente las reinas. A tal efecto, Fray Martín dirige su mirada una vez más hacia el mundo grecorromano y aporta una serie de ilustres ejemplos que le habrán de servir a la noble doncella como modelo de conducta en su educación. Las figuras elegidas por el cordobés son Julia, la hija de César; Porcia, la hija de Catón; la esposa de Mitrídates, rey del Ponto; Penélope, esposa de Ulises y, finalmente, un grupo de mujeres lacedemonias.

El autor más importante a este respecto en la época no es otro que Valerio Máximo, que con el tiempo se verá obligado a compartir protagonismo con Plutarco, a la hora de extraer ejemplos de mujeres virtuosas de sus tratados como apreciaremos algo más tarde en el *De institutione feminae christianae* de Luis Vives.<sup>25</sup> El primer ejemplo que encontramos de Valerio Máximo es

---

<sup>24</sup> R. Walthaus, “‘Esto no lo quiero aquí prouar por razones, más enxenplos’. Los *exempla* de las mujeres célebres en la discusión sobre la mujer, especialmente en el *Jardín de nobles doncellas* de Fray Martín de Córdoba”, en M. Freixa & S. Iriso (eds.), *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santander, 22–26 de septiembre de 1999)* (Santander, 2009), pp. 1807–1815.

<sup>25</sup> Á. Narro, “Los valores de la buena mujer en Plutarco a través del *De institutione feminae christianae* de Luis Vives”, en J.M. Candau – F.J. González Ponce – A.L. Chávez, *Plutarco transmisor. Actas del X Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2011), pp. 569–584. La presencia de estos ejemplos de mujeres virtuosas extraídos de los textos de Plutarco y de Valerio Máximo es un fenómeno que se repite con gran frecuencia en la literatura humanista. Una buena panorámica de su

el de la hija de César, Julia, en una peculiar situación tras su matrimonio con Pompeyo ante las constantes disputas entre éste y su padre (Val. Max. IV, 6, 4). Fray Martín alaba la actitud de Julia, siempre fiel a su marido y liga esta actitud con lo que se dice en *Génesis* 2, 24, uniendo una vez más, pues, tradición clásica y bíblica.

Recuenta Valerio que Julia, fija de César, muger de Ponpeo, quando vio la vestidura de su marido toda ensangrentada, temió que le ouiesen muerto con armas & por fuerça del grand dolor mouió vn hijo de que hera preñada. E las contiendas del imperio romano todas heran entre César & Pompeio, entre padre & marido; & más quisiera que venciera el marido que no el padre. Ésta, avn que pagana, quería guardar, quando instituyó el matrimonio, por ésta dexará el marido a padre & a madre. Assí también se ha de entender dela muger que más ha de amar a su marido que al padre ni madre. (III, 6, pp. 265–266 [ed. Goldberg])

Inmediatamente después, el agustino encadena este ejemplo al de Porcia, la hija de Catón, casada con Bruto, de nuevo parafraseando y siguiendo la obra de Valerio Máximo (IV, 6, 5).

Fue otra famosa dueña romana, Porcia, hija de Catón, casada con Bruto. Ésta, como viesse a su marido a hierro muerto; & quando vio que no gelo dauan, fuese al fuego que estaua enla sala & tomó vn puñado de carbones ardiendo & tragó selos & assí murió, touo enesto el ánimo del padre, avn que más extenso, por quanto Catón se mató con hierro & la hija con fuego. (III, 6, p. 266 [ed. Goldberg])

El tercero de los ejemplos extraídos de los *Memorabilia* de Valerio Máximo se encuentra en el mismo libro que los anteriores y en esta ocasión se trata de destacar la virtud de la esposa de Mitrídates, rey del Ponto (Val. Max. IV, 6, 5, 2).

Dizen que Metrídates, rey de Asia & porende enemigo delos romanos, touo vna muger que houo maravilloso amor a su marido, por el qual amor, avn fuese muy hermosa, mudó el hábito de muger & púsose en traje de varón & tresquilóse los cabellos & husó las armas & el caballo porque pudiese mejor ayudar a su marido. E desde que Metrídates fue vencido de Gayo Pompeo, huyó para gentes efferadas & bárbaras, pero la muger siempre lo siguió, no sólo con ánimo mas con cuerpo. Donde todos sus trabajos, antes le parecía que, yendo conél tan fiel

---

aparición en las letras catalanas en los siglos XIV y XV la observamos en J. Redondo – S. Sancho, “Las mujeres plutarqueas en el Humanismo catalán: de Bernat Metge a Beuter”, en J.M. Nieto Ibañez – R. López López (eds.), *El amor en Plutarco* (León: Universidad de León, 2007), pp. 687–697.

muger, que no hera desterrado ni vencido, mas que estaua en su casa & en su reposo. (III, 6, p. 266 [ed. Goldberg])

La sucesión de ejemplos extraídos de la obra de Valerio Máximo se interrumpe de improviso con el ejemplo de Penélope, la esposa de Ulises, cuyo amor por su marido es sin duda uno de los temas principales de la Odisea homérica, que Fray Martín parece conocer, seguramente a través de alguna traducción latina, como sucedía con las obras de Aristóteles. El agustino aporta el ejemplo de Penélope, muy utilizado desde esta época y en los siglos posteriores en obras dirigidas al público femenino,<sup>26</sup> para intercalar también en su exposición algún ejemplo de mujer griega, sin duda reconociendo *ex silentio* la importancia de la civilización griega para la cultura occidental desde su perspectiva de pensador y hombre de letras.

Entre tantas romanas, bien es interponer algunas macedonias & espartanas. E ocúrreme aquella fiel casada, Penélope, muger del grand caullero Ulixes dela qual se dize que como Ulixes estouiese veynte años fuera de su casa, los diez sobre Troya & los otros diez que anduuo perdido por el mar, el padre & los parientes de Penélope, desque vieron que todos heran venidos de Troya sino Ulixes, pensaron que hera muerto & començaron de solicitar ala moça que buscasse otro marido. Ella quanto pudo honestamente se escusó & quando vio que tanto la fatigauan, puso vna gentil escusa: –Yo he començado a texer vna tela, dexá mela acabar & luego haré lo que me mandáys. Ellos fueron contentos. De manera que quanto ella texía de día, tanto destexía de noche, por que nunca se acabase hasta que viniese su marido. Donde está es entre otras muy predicada de fieldad conjugal. Quiso Dios & vino Ulixes & assí ella fue quitada de su promessa & de su trabajo. (III, 6, pp. 266–267 [ed. Goldberg])

Finalmente, a pesar de continuar su exposición para acabar el capítulo con el ejemplo de las mujeres lacedemonias, se trata nuevamente de un relato extraído de los *Memorabilia* de Valerio Máximo (IV, 6, 5, 3) en el que narra el arrojado de unas mujeres espartanas que consiguieron salvar a sus maridos gracias a una ingeniosa astucia, que, sin embargo, Plutarco atribuye a las mujeres tirrenas en su *Mulierum virtutes* (*Mor.* 247B–C), versión que el cordobés parece desconocer.

Lacedemón es tierra de Grecia & aquí dizen que ouo mugeres muy fieles a sus maridos. Dizen que los lacedemones pugnaron con vnas gentes propincas que traýan linaje & sangre de Jasón & los lacedemones enesta pugna, que quiere dezir batalla o pelea, fueron vencidos & presos & puestos en lugar donde de noche los querían sacar al tormento dela muerte. Esto sabiendo, sus mugeres,

---

<sup>26</sup> P. Serra, “Da figura histórica à voz anónima. Aproximação aos *exempla* femeninos no discurso moralístico sobre o casamento (sécs. XVI–XVII)”, *eHumanista*, 1 (2001), 98–118.

vinieron rogando & pechando alas guardas que las dexasen entrar a ver sus maridos. Entrando, pues, en la cárcel, dieron sus vestiduras a los maridos & ellas tomaron los dellos & salieron los maridos en hábitos de mugeres & quedaron ellas en hábitos de hombres; & salieron los maridos las cabeças cubiertas, mostrando dolor, por lo qual las guardas no los conocieron. Pero quando vinieron a los justiciarios, hallaron que heran mugeres & perdonaron a tanta fiedad de matrimonio. Antes dixeron: –¡Guay de nosotros que no ouimos tales mugeres! (III, 6, pp. 267–268 [ed. Goldberg])

Tras este último ejemplo, Fray Martín concluye:

Estos & tales enxemplos 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. (III, 6, p. 268 [ed. Goldberg])

Uno de los aspectos que más nos ha llamado la atención en esta sucesión de ejemplos mencionados es la especial atención que dispensa al cuarto libro de los *Memorabilia* de Valerio Máximo, que sigue prácticamente al pie de la letra, excluyendo de los ejemplos aportados en el original latino el episodio de semejantes características de Artemisia y Mausolo. Además, dentro de esa tradición de literatura moral dirigida a un público femenino con un carácter pedagógico y edificante claro, observamos cómo esas mismas cuatro historias serán asimismo citadas por el valenciano Luis Vives en el tercer capítulo del segundo libro de su *De institutione feminae christianae*, en el que habla del modo en el que la mujer se deberá comportar con el marido.

En relación a este aspecto ya por último cabe destacar otro rasgo más en común entre ambos tratados, el de Fray Martín y el de Vives, concebidos para la formación de la mujer. En ambos observamos la presencia de un buen número de pasajes del *Adversus Iovinianum* de San Jerónimo, a partir del cual ambos moralistas encuentran también modelos a seguir para las destinatarias de sus escritos.<sup>27</sup> En este *Jardín de nobles donzellas* queda especialmente demostrado en el último capítulo del mismo, en el que el cordobés se hace eco de lo que otros pensadores dijeron de la mujer. Así, recurre al teólogo de Estridón para aportar una serie de ejemplos del mundo clásico que hacen caer en la cuenta de la importancia del *Adversus Iovinianum*, no sólo como complemento de la transmisión clásica y fuente de inspiración, sino también como obra en la que se observa un respeto encomiable hacia el mundo clásico

<sup>27</sup> Para más información acerca de la presencia de los textos jeronimianos y su función en esta obra del moralista valenciano véase: Á. Narro, “San Jerónimo como transmisor de la tradición clásica en el *De institutione feminae christianae* de Juan Luis Vives”, *Studia philologica valentina*, 13 (2011), 325–340.

por parte de una de las personalidades con mayor peso dentro del cristianismo primitivo y de una indudable autoridad moral en la época de Fray Martín. En este pequeño pasaje observamos cómo a partir de San Jerónimo el agustino hace referencia a la nobleza de una serie de mujeres romanas ilustres, también por cierto citadas por Vives en su obra, como Lucrecia, Cornelia, Porcia o Gaya Tanaquil (Hier. *Adv. Iovin.* I, 49).

No se faze en todas las crónicas mención de muger sino es casta. La castidad a Lucrecia ygaló con Bruto; antes avn dizen algunos que la hizo mayor. Ésta ygaló Cornelia con Gracho; ésta hizo ygal a Porcia conel otro Bruto. Más hermosa es que su marido la reyna Tanoquil, ca el marido entre tantos reys que después vinieron famosos ya no parece; ella como rara entre las hembras. La virtud dela clara castidad no la dexa asconder. (III, 10, pp. 286–287 [ed. Goldberg])

## 5. Conclusiones

A lo largo del presente estudio hemos podido observar la importancia de la tradición clásica en el tratado moral escrito por Fray Martín Alonso de Córdoba para la infanta Isabel de Castilla. El moralista agustino se muestra deudor de la tradición medieval que le precede y, en consecuencia, mantiene el mismo respeto y veneración por los tratados aristotélicos de entre los cuales se basa sobre todo en aquellos dedicados a la biología y la zoología para justificar las diferencias entre sexos, extrapolables al género humano, y la inferioridad de la mujer respecto al hombre. En ese sentido, el cordobés manifiesta una posición misógina propia de los pensadores más radicales de una época en la que ya se comenzaban a escuchar voces discordantes ante tales afirmaciones.

Sin embargo, Aristóteles no es el único autor del pasado grecorromano mencionado a lo largo de las tres partes del tratado y la importancia de los consejos morales de Séneca o de los ejemplos de mujeres virtuosas extraídos de los *Memorabilia* de Valerio Máximo, además del resto de referencias a otros autores de la antigüedad, no han de ser tampoco menospreciadas. En definitiva, Fray Martín muestra una especial sensibilidad por el mundo clásico que no duda en compartir sin ningún tipo de impedimento moral con la tradición bíblica y cristiana, demostrando así un espíritu humanista acorde con la época en la que escribe dicho tratado.

Dicho humanismo se hace patente no sólo con el gran número de citas de autores clásicos que encontramos en el tratado, sino también con el uso de estas fuentes. Además, con respecto al *De institutione feminae christianae* de Luis Vives, considerado por muchos como un tratado educativo moderno



dirigido a la mujer, Fray Martín muestra innumerables puntos de vista comunes como una cierta misoginia (a pesar de las voces discordantes por lo que respecta a Vives), un buen manejo de las fuentes clásicas (muchísimo más acentuado en el autor valenciano) y, como hemos visto, buena parte de esos modelos que ambos consideran idóneos para instruir al prototipo de mujer que pretenden educar.

*Recibido:* 02/09/2011

*Aceptado:* 24/01/2012

