

Marion Coderch

“«Escapando de la molicie mujeril»: virtudes femeninas y atributos de género en los tratados de defensa de las mujeres (siglos XIV y XV)”, publicado en Cristina Segura Graño (coord.), *La Querella de las Mujeres III. La Querella de las Mujeres antecedente de la polémica feminista*, Madrid, Al-Mudayna, 2011 (pp. 75-90)

ISBN: 978-84-87090-55-4  
Depósito legal: SE-4783-2011

# “ESCAPANDO DE LA MOLICIE MUJERIL”: VIRTUDES FEMENINAS Y ATRIBUTOS DE GÉNERO EN LOS TRATADOS DE DEFENSA DE LAS MUJERES (SIGLOS XIV Y XV)

## “ESCAPANDO DE LA MOLICIE MUJERIL”: FEMALE VIRTUE AND GENDER FEATURES IN FOURTEENTH AND FIFTEENTH CENTURY TREATISES IN DEFENCE OF WOMEN

Marion CODERCH  
Universitat de Barcelona  
[m.coderch@ub.edu](mailto:m.coderch@ub.edu)

### *1. Introducción*

Los tratados en defensa de las mujeres escritos por hombres durante los siglos XIV y XV en el contexto de la Querrela de las Mujeres han sido objeto de atención por parte de la crítica durante las últimas décadas. Aunque la tradición textual del elogio de las mujeres se remonta a la Biblia, la presencia de estos discursos en el contexto cultural de la Europa de finales de la Edad Media ha suscitado diversas preguntas. Una de las cuestiones que se han planteado con más frecuencia es la de los motivos que llevaron a estos autores a ensalzar las virtudes femeninas en sus libros. Es indudable que el entorno de la Querrela representaba un estímulo para todos aquellos autores que quisieran participar en el debate y poner a prueba sus habilidades argumentativas; así, algunos escritores tomaron partido en los dos bandos produciendo textos tanto en contra como a favor de las mujeres, como ya lo habían hecho Marbodo de Rennes (c. 1035-1123) con *De meretrice* (*Liber decem capitulorum*, III) y *De matrona* (*Liber decem capitulorum*, IV) y Giovanni Boccaccio (1313-1375) con *Il Corbaccio* y *De mulieribus claris*. Este hecho, unido al carácter profundamente patriarcal de la tradición a la que pertenecen los autores de estas obras, nos advierte de que, antes de empezar a estudiar los textos, es conveniente adoptar una actitud prudente y escéptica hacia el discurso en defensa de las mujeres, y no dejarse llevar por la aparente voluntad reivindicativa de los autores. Al fin y al cabo, todos estos textos se integraron sin conflictos en la tradición discursiva sobre las mujeres, y bajo la superficie de protesta contra el discurso misógino encontramos, a menudo, una ratificación de las mismas ideas que los autores dicen querer combatir.

Esta reflexión teórica es la base de nuestro artículo. Si leemos con atención los tratados en defensa de las mujeres de los siglos XIV y XV, veremos que el grado de ensalzamiento del sexo femenino varía según las obras y los autores. Algunos afirman, que, en casos excepcionales, la virtud femenina puede igualar a la masculina; otros, que en ocasiones incluso la supera; y no falta quien asegura, habitualmente por boca de algún personaje de ficción, que las mujeres son superiores a los hombres. Ante este estado de cosas, la pregunta que nos planteamos es: ¿cuáles son las condiciones que debe reunir una mujer para que un defensor del sexo femenino le reconozca el grado máximo de virtud? Hemos tomado como punto de referencia los textos en defensa de

las mujeres que aparecieron en la corte castellana a partir de la cuarta década del siglo XV, especialmente el *Libro de las virtuosas y claras mugeres* de Álvaro de Luna (c. 1390-1453), aunque dedicaremos atención a otros autores del ámbito europeo que participaron en el debate y a obras que sirvieron de fuente o de inspiración a los escritores castellanos. Estos textos ofrecen un terreno fértil para el análisis de las ideas sobre la naturaleza de los géneros porque, como es habitual en el discurso de defensa de las mujeres, su punto de partida es indiscutiblemente profemenino<sup>1</sup>. En efecto, surgen como respuesta a los ataques de los misóginos, de manera que los autores toman como base las acusaciones tradicionales contra las mujeres para construir un discurso positivo.

En el *Triunfo de las donas* de Juan Rodríguez del Padrón (o de la Cámara; finales del siglo XIV-mediados del XV), el narrador se retira al campo para preparar un discurso sobre las características de los dos sexos, el masculino y el femenino, para discernir cuál es superior. Cuando se dispone a recitar en voz alta los argumentos a favor de la preeminencia de los hombres, oye una voz que le habla desde una fuente cercana, y que acaba exponiendo cincuenta y cuatro argumentos en defensa de las mujeres. La voz de la fuente, que, como se revela al final del libro, pertenece a la ninfa Cardiana, recoge razonamientos tradicionales de carácter general a favor del sexo femenino. Por su parte, Diego de Valera (c. 1412-1488), en el *Tratado en defensa de las virtuosas mujeres*, refuta cuatro argumentos habituales de las obras misóginas oponiéndoles ejemplos y glosas que demuestran el error en el que se encuentran los que han atacado a las mujeres. Álvaro de Luna, en el *Libro de las virtuosas e claras mugeres*, retoma el modelo que había seguido Boccaccio en *De mulieribus claris*: una colección de biografías de mujeres ilustres, en la que cada vida va seguida de una reflexión sobre la virtud más destacada de la mujer en cuestión y, a veces, de una comparación con hombres a las que estas mujeres igualaron o superaron. Aunque los tres autores escriben con la intención de dar respuesta a los misóginos, cada uno busca una fórmula de expresión que le permita hacerse eco de la tradición anterior y ofrecer, al mismo tiempo, una aportación personal. En el siguiente apartado analizaremos con más detalle la obra de estos autores en relación con el contexto histórico de la corona de Castilla a mediados del siglo XV y con el debate sobre la mujer que tenía lugar en Europa desde finales del siglo XIV.

## 2. Tres autores castellanos en el contexto de la *Querella*

La expresión *Querella de las Mujeres*, tal como se usa habitualmente, designa la discusión histórica en torno a las diferencias de género entre hombres y mujeres que tuvo lugar en Europa desde finales del siglo XIV hasta finales del XVIII. Algunos autores se han referido a esta discusión con el término *debate*, y, de hecho, la tendencia predominante ha agrupado los textos que participaron en la controversia en dos grandes bandos, el de la misoginia y el de la defensa, de manera que el intercambio de opiniones reproduce, en buena medida, la dinámica de un debate. Aun así, en los últimos años se han escuchado algunas voces a favor de una idea más amplia de debate, una idea que contenga no solamente una discusión en torno a los argumentos de misoginia y de defensa, sino que deje lugar a actitudes intermedias, a posicionamientos que no son fácilmente clasificables en una de las dos categorías; en definitiva, una discusión abierta en torno a las características de los géneros (ARCHER, 2005: 6-7). La lectura de los textos demuestra, en efecto, que las simples categorías de misoginia y defensa son

---

<sup>1</sup> Para la definición y el uso del término *profemenino* (*profeminine*), ver BLAMIRE, 1997: 11-12.

insuficientes para albergar la variedad de discursos que participaron en el diálogo, y que es necesario matizar dentro de cada categoría diversos grados y tipos de compromiso con la causa. La clasificación convencional es útil y cómoda en tanto que herramienta de trabajo y, además, ha servido como base para trabajos fundamentales en el estudio del debate sobre los géneros, pero quizás sería necesario someterla a revisión con el fin de establecer una serie de categorías más diversa, menos reduccionista, que permita apreciar a primera vista la variedad de textos que se incluyen en la Querella. Por el momento, y a efectos del presente trabajo, utilizamos la categorización tradicional, sin perjuicio de las puntualizaciones que sean necesarias para cada texto.

Los tres textos castellanos que mencionamos en el apartado anterior se sitúan, pues, en el contexto amplio de la Querella de las Mujeres. Ahora bien, en el ámbito hispánico, la existencia de un debate sobre la naturaleza de la mujer no es tan obvia como algunos autores han supuesto. Si entendemos por *debate* un intercambio público y explícito de opiniones sobre un tema determinado, hay razones para dudar que este tipo de discusión se produjera en la literatura hispánica de finales de la Edad Media (ARCHER, 2005: 203-204). Los autores de textos sobre la naturaleza de las mujeres en las literaturas hispánicas de los siglos XIV y XV escribían con pretensiones y objetivos muy diversos que, en ocasiones, se alejan de la voluntad de participar en una polémica por el simple hecho de argumentar. Esta cuestión nos lleva a plantearnos de nuevo la pregunta que nos hemos hecho al inicio de este artículo, pero ahora aplicándola a los casos concretos de Rodríguez del Padrón, Valera y Luna: ¿por qué escribían a favor de las mujeres estos tres hombres vinculados a la corte de Juan II (1405-1455)? ¿Qué necesidad tenían de manifestarse a favor de las mujeres?

Las obras de Juan Rodríguez del Padrón y de Diego de Valera están dedicadas a la reina María, primera esposa de Juan II, que murió en 1445. Esta dedicatoria ha dado lugar a especulaciones sobre la posibilidad de que la reina influyera sobre la composición de dichas obras, aconsejándola o incluso encargándola (VARGAS MARTÍNEZ, 2000: 89), e incluso se ha sugerido que lo hizo como reacción a la lectura del *Arcipreste de Talavera* o *Corbacho* de Alfonso Martínez de Toledo, obra de carácter indiscutiblemente misógino que fue concluida en 1438. Sin embargo, no hay pruebas de que la reina María llegase a leer el libro de Martínez de Toledo ni de que influyese en la composición de las obras de Rodríguez del Padrón y de Valera (ARCHER, 2005: 129-130). Quizás había otros estímulos, otros beneficios que los escritores podían obtener gracias a la composición de estas obras en el entorno de la corte. En un artículo inspirado por las teorías de Pierre Bourdieu sobre el capital cultural, Julian Weiss sugiere que los autores de los tres textos que consideramos aquí reivindicaban el derecho a la práctica literaria como vía de acceso a un tipo de poder simbólico que hasta hacía poco tiempo había estado reservado a los clérigos. Por medio de la escritura, los laicos podían obtener y legitimar un lugar propio en el complejo tejido social de la corte castellana de finales de la Edad Media. La naturaleza femenina era un tema accesible a todos ellos que, sin embargo, les permitía penetrar en materias hasta entonces vedadas, como la teología o la filosofía natural; por otra parte, el conocimiento de la mujer garantizaba el dominio de las habilidades cortesanas (WEISS, 2002: 242-250). Así, es posible que la composición de estos tratados respondiera a las aspiraciones de promoción social de sus autores.

### 3. *Álvaro de Luna y el Libro de las virtuosas e claras mugeres*

Julio Vélez-Sainz menciona, precisamente, la voluntad de proyección social de Álvaro de Luna en la introducción a su reciente edición del *Libro de las virtuosas e claras mugeres*<sup>2</sup>: según el editor, Luna articula “un esquema de autopromoción cortesana en el que se presenta como caballero ideal y modelo de cortesía a partir de virtudes caballerescas y convencionales” (LUNA, 2009: 93). Vélez-Sainz identifica este plan como una de las directrices temáticas del libro, y lo sitúa junto a otros ejes que no son menos relevantes para nuestro objetivo: el concepto de virtud, la necesidad de recuperar ejemplos históricos de mujeres virtuosas y el uso pedagógico de las vidas seleccionadas como ejemplo para las mujeres contemporáneas. Con todo, no hay que interpretar el tratado de Luna como un alegato en favor de la naturaleza femenina: el autor no pretende demostrar el carácter virtuoso de las mujeres en general, sino la posibilidad de que algunas mujeres alcancen un grado de virtud igual o superior al de los hombres (LUNA, 2009: 86-93). En la conclusión del tercer libro expone una reflexión sobre la naturaleza de cada uno de los sexos y sobre el sentido de la obra. Ofrece una serie de razones para que los maldicientes dejen de atacar a las mujeres y se dediquen a elogiarlas, pero también se ocupa de eliminar cualquier posibilidad de interpretación que tienda a ensalzar al género femenino por encima del masculino:

“[...] aunque las mugeres sean muy virtuosas e de grand excelencia e algunas dellas sobrepujen en virtudes a algunos ombres, quanto más resplandescan en las virtudes e cortesía e onestad e toda buena doctrina, tanto más deven aver en reverencia a los varones, e por esto non se niegan sus loables virtudes, antes se afirman e muestran ser más perfectas e complidas, e que en toda generación de virtud es ygual entrada así a las mugeres como a los ombres” (LUNA, 2009: 550).

La idea que expresa Luna en este fragmento, según la cual una mujer, por muy virtuosa que sea, siempre estará obligada a obedecer a un hombre, incluso si es inferior a ella en cualidades, es a todas luces incoherente. No entraremos ahora a analizar el carácter contradictorio del discurso de Luna ni del corpus de textos sobre la naturaleza de los géneros, una cuestión que, aunque ha sido estudiada con éxito (BLOCH, 1991: 65-69), todavía presenta enigmas y ofrece amplias posibilidades a la investigación. Lo que nos interesa ahora es el hecho de que Álvaro de Luna, el que fue durante unos años el hombre más poderoso de la corte castellana, hablando por sí mismo, sin la necesidad de distanciarse del discurso por medio de un personaje de ficción, reconozca la superioridad ocasional de algunas mujeres con respecto de algunos hombres. Esta admisión, fundamentada en algunas de las biografías que el propio Luna ha recogido en su obra, nos llevará a aclarar algunos aspectos de la interpretación del libro. El hecho de que un personaje público como Luna formule explícitamente una de las claves de la incongruencia del discurso sobre la naturaleza de los géneros es lo que convierte este libro en el punto de partida ideal para nuestro trabajo.

Tomando como base la constatación de Luna, hemos seleccionado los textos que analizamos en este artículo de acuerdo con los criterios siguientes: en primer lugar, hemos recogido las biografías en las que el autor admite que la mujer en cuestión ha superado o igualado a los hombres; seguidamente, hemos identificado las cualidades femeninas por las que Luna ha llegado a formular esta valoración y hemos seleccionado las vidas de mujeres con las mismas virtudes. Después hemos establecido una clasificación de las biografías de acuerdo con las virtudes que se exaltan y con el juicio que emite el autor en cada caso. El resultado de este proceso nos ha permitido esbozar

---

<sup>2</sup> Para una perspectiva general del libro de Luna, ver FUENTE PÉREZ, 2009.

unas primeras conclusiones que arrojan luz sobre las cualidades más apreciadas en las mujeres y que, en un ámbito más amplio, abren vías de análisis y de interpretación sobre los textos de la Querella a favor de las mujeres. Para exponer los comentarios de los textos, hemos dividido el material en dos grandes bloques: uno sobre las virtudes que las mujeres manifiestan en la vida pública y otro sobre las que muestran en la vida privada.

#### 4. *Virtud e iniciativa: mujeres en la vida pública*

##### 4.1. La política

Las virtudes femeninas en la vida pública se manifiestan, sobre todo, en las acciones que las mujeres emprenden por el bien común. El ejemplo más elocuente es, quizás, el de Judit, elogiada de manera unánime e inequívoca por mujeres y hombres. En el Antiguo Testamento (Judit, 8-16), aparece como una viuda que lleva una vida casta, austera y virtuosa. Cuando entra en escena, reprende a los gobernantes de la ciudad de Betulia su comportamiento inconsciente, con el que desafían la voluntad de Dios, y decide tomar la iniciativa para liberar la ciudad por sí sola (8: 8). En varias ocasiones se destaca su extraordinaria belleza, cualidad que le permite llegar hasta el campamento enemigo, ser recibida con agrado por Holofernes y conseguir el nivel de intimidad necesario para llevar a cabo su plan. Sin embargo, no es la belleza la cualidad de Judit que más destacan los autores posteriores. Marbodo de Rennes, en *De matrona*, afirma que Judit consiguió lo que ningún hombre se había atrevido a intentar (6: 72; en BLAMIRE, 1992: 231). Teresa de Cartagena, a mediados del siglo XV, retoma esta idea: “bien parece que la industria y la gracia soberana exceden a las fuerzas naturales y varoniles, pues aquello que gran ejército de hombres armados no pudieron hacer, e hizolo la industria y gracia de una sola mujer” (ARCHER, 2001: 331). Álvaro de Luna cita un fragmento de San Jerónimo en el que afirma que Judit representa un ejemplo no sólo para las mujeres, sino también para los hombres, y después se pregunta: “¿quál ombre de tan grande, e tan fuerte, e tan excelente corazón nunca fizo cosa más clara?” (LUNA, 2009: 183). Parece, pues, indiscutible que Judit supera a los hombres; ahora bien, lo que le da la oportunidad de brillar como heroína es, justamente, la incompetencia de los gobernantes, que la impulsa a tomar la iniciativa y a ocupar el lugar que inicialmente estaba reservado a los hombres en la vida pública.

El Antiguo Testamento ofrece otros dos casos de mujeres que toman la iniciativa en favor del bien común y que han sido consideradas ejemplares por los autores posteriores. Uno es el de Débora, jueza y profetisa de Israel, que, ante la indecisión de Barac, decide unirse a la campaña militar contra las tropas del rey de Canaán (Jueces, 4). San Ambrosio cita el ejemplo de Débora como muestra de que las viudas no sólo pueden prescindir de los hombres, sino que, además, pueden incluso reforzar la labor de éstos. El aspecto que más destaca Ambrosio de la figura de Débora es la castidad que mantiene a pesar de su condición de viuda; en opinión de este autor, es el comportamiento casto lo que le permite alcanzar la virtud (*De viduis*, I: 8; en BLAMIRE, 1992: 60). Luna, en cambio, destaca cualidades relacionadas con su actuación en la vida pública, “espíritu de profecía”, “grandeza de consejo”, “muy clara justicia” y “avanzamiento de corazón”, gracias a las cuales confiesa: “non dubdo que sea de anteponer a los varones muy nobles de la sabiduría quasi divinal” (LUNA, 2009: 189-194).

El otro ejemplo bíblico es el de la reina Ester, que intercede ante su marido, el rey Asuero, para pedirle que deje en libertad al pueblo judío. Como en el caso de Judit, el Antiguo Testamento insiste en la belleza de la joven, rasgo que también destaca Luna. Sin embargo, la cualidad de Ester que más destaca este autor es el valor que la indujo a poner su vida en peligro por el bien de su pueblo (LUNA, 2009: 185-188). Marbodo de Rennes también había elogiado el valor de la reina (*De matrona*, 6: 72; en BLAMIRE, 1992: 231). Judit, Débora y Ester son los ejemplos más recurrentes de la iniciativa femenina en la vida pública, pero no son los únicos. Venturia, o Veturia, se enfrentó a su hijo Coriolano para recriminarle que hubiera puesto sitio a la ciudad de Roma, en la que vivía su propia familia; las duras palabras que le dirigió, reprimiendo el impulso del amor maternal, consiguieron que su hijo liberase la ciudad (LUNA, 2009: 262-273); a propósito de Venturia, es curioso comprobar cómo Boccaccio, en *De mulieribus claris*, lamentaba que esta mujer hubiera obtenido un reconocimiento que, en su opinión, era excesivo, porque no tenía en cuenta las consecuencias negativas de su acción (BOCCACCIO, 2010: 223-227). Otra mujer elogiada por su capacidad de iniciativa es María, la hermana de Moisés, que lideró la huida de las mujeres de Egipto mientras su hermano atravesaba el Mar Rojo (LUNA, 2009: 173-177). Todas estas mujeres tienen en común el hecho de haber ocupado una posición de liderazgo en la vida pública, lugar que solía estar reservado a los hombres.

#### 4.2. La guerra

Otra esfera de la vida pública que ha proporcionado a algunas mujeres ejemplares la oportunidad de destacar es la guerra. El caso más paradigmático es el de las amazonas, representadas habitualmente en las colecciones de vidas de mujeres ilustres por los casos de Camila o de Pentesilea. La imagen de las amazonas aparece con frecuencia asociada a características que se consideran propias de los hombres, como el valor o la proeza guerrera. Así, Boccaccio, al final del capítulo que dedica a Pentesilea, afirma que “Pentesilea y las que son como ella se convierten por el uso de las armas y son más hombres que los que la naturaleza hizo machos por el sexo” (BOCCACCIO, 2010: 156). Luna también atribuye cualidades varoniles a la reina de las amazonas: “ella se ovo en el fecho de las armas tan esforçada, e virtuosa, e varoniblemente *que non sólo es de ygualar a grandes e esforçados cavalleros, más aun, que pasó a algunos dellos*” (LUNA, 2009: 388). Observemos cómo este comportamiento, que se considera propio de los hombres, aparece asociado al concepto de virtud.

Al margen de las amazonas, otras mujeres han destacado por su dedicación al oficio de las armas. Un ejemplo es el de Hipsicratea, que se cortó el pelo y se vistió como un caballero para luchar junto a su marido Mitridates y acompañarlo al exilio. Valerio Máximo recoge esta historia y destaca la renuncia a los atributos físicos propios de la mujer: “[Hipsicratea] decidió cambiar su belleza femenina por un aspecto viril: cortándose los cabellos, se acostumbó a los caballos y a las armas” (VALERIO MÁXIMO, 2003: I, 311). Christine de Pizan todavía pone más énfasis en este hecho, describiendo con detalle los ornamentos y los atributos que Hipsicratea abandonó por amor de su marido (PIZÁN, 1995: 121-122). Luna, en cambio, pone el acento en el sacrificio de la esposa que, sabiendo que comparte a su marido con otras mujeres, no duda en dejar su estilo de vida para dedicarse a la guerra (LUNA, 2009: 401-402). Zenobia, reina de Palmira, es otro ejemplo de mujer que se dedica a la guerra y a la caza “escapando de la molicie mujeril” (BOCCACCIO, 2010: 362). A diferencia de Hipsicratea, Zenobia ya mostraba en su infancia un desprecio absoluto por “los quehaceres femeninos”

(BOCCACCIO, 2010: 361). Luna destaca, además de sus habilidades guerreras, su castidad dentro del matrimonio y su amplia cultura (LUNA, 2009: 446-449), mientras que Christine de Pizan la menciona como modelo de perfección para príncipes y caballeros (PIZÁN, 1995: 53). Taramís o Tamarís, reina de los escitas, viuda y casta, luchó contra el rey Ciro. Diego de Valera cuenta, en el *Tratado en defensa de las virtuosas mujeres*, que, al conocer la noticia de la muerte de su único hijo a manos del enemigo, empuñó las armas “no derramando lágrimas según femenil costumbre mas con yra cobdiciosa de vengança” (LUNA, 2009: 429). La adopción del estilo de vida guerrero por parte de estas mujeres implica, como vemos, la renuncia a costumbres que se consideraban exclusivamente femeninas y la adquisición de hábitos y actitudes reservados a los hombres.

## 5. Fe y determinación: mujeres en la vida privada

### 5.1. Sexo y maternidad

Las virtudes por las que las mujeres destacan en la vida privada son de carácter moral y espiritual. A menudo, las dos dimensiones son inseparables; así, en algunos casos veremos que las cualidades que los autores destacan en tanto que valores morales, como la virginidad, la castidad o la superación del amor maternal, reciben el estímulo de la fe religiosa. En cualquier caso, la castidad, o la voluntad de mantenerla, no aparece como cualidad exclusiva de las mujeres cristianas, y, de hecho, algunos de los ejemplos más recurrentes pertenecen a la tradición clásica. Es el caso de Lucrecia, que se suicida ante su marido y su padre después de haber sido violada por Sexto. El valor y la dignidad de Lucrecia, que sacrifica su propia vida para no tener que soportar la ignominia de un adulterio forzado, inspiran a algunos autores la comparación con los hombres. Así, Valerio Máximo le atribuye “espíritu viril” (VALERIO MÁXIMO, 2003: I, 401), y Luna confiesa que “quasi non es de creer que ninguno de los muy fuertes varones con pecho muy osado asý osase tomar la muerte” (LUNA, 2009: 254). En otros casos se ensalzan las consecuencias de la acción de Lucrecia: mientras Boccaccio destaca la restauración del honor y la liberación del pueblo romano (BOCCACCIO, 2010: 205), Pizan pone el acento en la promulgación de una nueva ley que castigaba las violaciones con la pena de muerte (PIZÁN, 1995: 157). Las acciones que cada autor pone de relieve ilustran significativamente la diversidad de intereses en las obras correspondientes.

Susana aparece como ejemplo de castidad incorruptible. Su valor, que la impulsa a enfrentarse a una muerte segura por no haber cedido a las pretensiones de los viejos, es un ejemplo para mujeres y hombres (LUNA, 2009: 223-224). Otro caso habitual es el de Penélope, que resiste las propuestas de sus pretendientes aun cuando no alberga esperanzas de volver a ver a su marido (BOCCACCIO, 2010: 177-180; PIZÁN, 1995: 153-154; LUNA, 2009: 431-434). En cuanto a Dido, Boccaccio y Luna relatan versiones de la historia que debían de considerar aptas para un tratado en defensa de las mujeres: según Boccaccio, la reina de Cartago, enamorada de Eneas, se suicida antes de romper el voto de castidad que había hecho a su marido (BOCCACCIO, 2010: 183-190). Luna, por su parte, explica cómo sacrifica su propia vida para no sucumbir a las amenazas de guerra de sus pretendientes en un gesto que el autor considera ejemplar: “[Dido] dio enxemplo de grand memoria non solamente a las mugeres, mas antes a los ombres que non se retraxiesen de qualquier cosa onesta por grand trabajo o grand peligro” (LUNA, 2009: 385-386). Pizan, en cambio, presenta a Dido como ejemplo de fidelidad amorosa y retoma la historia de la *Eneida*: narra los amores de Dido y Eneas y pone de relieve la



traición de éste, tras la cual Dido se suicida (PIZÁN, 1995: 180-181). Otros modelos de castidad son la casada Bilia (LUNA, 2009: 293-297) y la viuda Antonia (BOCCACCIO, 2010: 325-326; PIZÁN, 1995: 155; LUNA, 2009: 290-293). En general, los textos que elogian la castidad de estas mujeres insisten en su templanza y en su capacidad de dominar los instintos. Alcuin Blamires ha comentado la recurrencia de este argumento en el discurso de defensa, y la ha relacionado con una dimensión del discurso patriarcal que atribuye a las mujeres una identidad eminentemente sexual y que, en consecuencia, no les permite ejercer más virtudes que las relacionadas con la continencia o con la regulación de la actividad procreadora (BLAMIRE, 1997: 137).

Otro ámbito que proporciona a las mujeres oportunidades para ejercer el autocontrol es el de los sentimientos maternales. Ya hemos comentado los casos de Venturia, que se esfuerza por permanecer impassible ante las muestras de cariño de su hijo Coriolano en favor del bien común, y de Taramís, que reprime el llanto por la muerte de su único descendiente. Pero hay otros ejemplos en los que el número de hijos, la corta edad de éstos o la atrocidad de las circunstancias que se ven obligados a vivir amplifican la virtud de las madres hasta convertirla en heroica. La madre de los siete jóvenes que son torturados en el libro séptimo de los Macabeos no sólo presencia el horror del suplicio sin vacilar, sino que además alienta a sus hijos para que mantengan la fe:

“Esta dueña, veyendo todos estos tormentos e dolores de sus fijos, por la grande esperança que en Dios avía lo sufrió todo con grande paciencia rogando e amonestando todavía a cada uno de sus fijos segund largamente lo recuenta su estoria, que non dexasen la ley de Dios non mostrando flaqueza de corazón –segund que las mugeres suelen mostrar mayormente en las cosas peligrosas e espantosas–, mas, con grande fortaleza de corazón, dizía e amonestava a aquellos sus fijos que así padescían en aquellos tormentos, estas palabras: [...]” (LUNA, 2009: 225-226).

Según Luna, esta mujer se aleja de las características propias de su género gracias a su “fortaleza de corazón”, que le permite superar el impulso protector del amor maternal. La misma mujer parece formular la renuncia a este instinto cuando les dice a sus hijos que no fue ella, sino Dios quien les dio la vida (LUNA, 2009: 226).

La fe cristiana es, también, lo que permite a Julia, o Julita, presenciar con alegría el cruel asesinato de su hijo de tres años a manos del prefecto Alejandro: la joven respira tranquila porque la criatura ya está en compañía de los ángeles (VORÁGINE, 1982: I, 331; LUNA, 2009: 497). Sin llegar al mismo grado de atrocidad, algunos autores relatan cómo Paula abandona a sus hijos más pequeños “sin derramar una sola lágrima” (VORÁGINE, 1982: I, 138) para ir a Tierra Santa. Tanto Vorágine como Luna, que afirman haber tomado la historia de Jerónimo, describen la imagen conmovedora de los chiquillos despidiendo a su madre en el puerto (VORÁGINE, 1982: I, 138; LUNA, 2009: 470).

En los ejemplos que acabamos de comentar, las mujeres renuncian a dos dimensiones del individuo exclusivas de su género: la actividad sexual femenina y el instinto maternal. La castidad se considera una virtud especialmente valiosa en una mujer, sobre todo si ésta es viuda, porque representa el triunfo de la contención sobre la tendencia a la lujuria que la tradición misógina atribuía a las mujeres en general; en el caso de la renuncia al instinto maternal, las mujeres anulan y superan uno de los rasgos derivados

de la determinación biológica de su género<sup>3</sup>. En ambas circunstancias, los autores califican el comportamiento de estas mujeres de poco femenino o de varonil; una vez más, las protagonistas de estos textos abandonan el terreno de lo exclusivamente femenino para ocupar espacios supuestamente reservados a los hombres.

## 5.2. Voluntad irreductible

Algunas de las mujeres que destacan por sus cualidades personales muestran una fuerza de voluntad férrea y una dignidad insobornable. Es el caso de Sofonisba, hija de Asdrúbal, y de la vieja de Júlide. Ambas prefieren morir a vivir sometidas a sus enemigos. Esta determinación merece, a los ojos de los autores medievales, elogios dignos de los hombres más ilustres. En efecto, Luna explica que Sofonisba “sin temor salió a la cuytosa muerte de que muy muchas vezes leemos que los muy fuertes varones ovieron pavor” (LUNA, 2009: 437); en cuanto a la mujer de Júlide, advierte al lector que “si la noble muerte desta muger bien contemplares con corazón e dende posieres ante tus ojos las muertes de los muy fuertes varones, por ventura fallarás *que* ninguno non pasó desta vida tan costante nin tan bienaventuradamente” (LUNA, 2009: 414). El desprecio de la propia vida lleva a algunas mujeres cristianas a practicar la penitencia hasta las últimas consecuencias, como María Egipcíaca, antigua prostituta arrepentida que pasó cuarenta y siete años en el desierto en medio de la austeridad más absoluta. Luna estima que su figura debería tenerse en más consideración que la de algunos “varones de grand valor que noblemente son alabados por los polidos oradores” (LUNA, 2009: 495). Otra manifestación de la penitencia es el martirio, al cual algunas cristianas se enfrentan sin el mínimo rastro de miedo. Por ejemplo, Margarita de Antioquía, después de negarse a ofrecer sacrificios a los dioses paganos, soporta varios tormentos con una entereza que inspira a Luna esta comparación: “Aquello de que muchos varones muy fuertes tantas vezes fueron vistos aver miedo, ella con muy firme intención pareció que lo deseava” (LUNA, 2009: 508). Otro modelo de integridad es Catalina de Alejandría, figura que Luna elige para cerrar su colección de vidas y que Jacobo de la VoráGINE elogia no sólo por su fuerza de voluntad, sino también por su belleza, por su castidad, por su dominio de la ciencia y de la retórica y por los privilegios con que Dios la quiso honrar (LUNA, 2009: 535-543; VORÁGINE, 1982: II, 765-774).

Hemos visto que el desprecio por la propia vida y la dignidad ante el sufrimiento y la muerte merecen a estas mujeres la comparación con varones ilustres. En estos casos, las protagonistas de las historias no sólo están dispuestas a renunciar a las características propias de su género, sino que se enfrentan a la destrucción absoluta. Es curioso constatar que, en los casos en los que el proceso de penitencia de la mujer implica la pérdida de los atributos exclusivos de su género, los autores no las comparan con hombres. Ágata y Cristina (o Crispina), mártires, sufren la mutilación de los pechos como parte del suplicio. Aunque los castigos que soportan son comparables a los que acabamos de describir, no llegan a obtener el privilegio de ser equiparadas a “los muy fuertes varones” (LUNA, 2009: 475-482 y 515-518). Quizás, a los ojos de los autores medievales, el carácter impuesto e involuntario de la supresión de los signos externos de femineidad resta valor a las hazañas de las protagonistas.

---

<sup>3</sup> En su estudio sobre la tradición de los textos en defensa de las mujeres, Blamires destaca las dificultades que éstas experimentan para igualar a los hombres en virtud sin abandonar las funciones propias de las madres (1997: 95).

Otro grupo de mujeres cuya virtud nunca merece la comparación con el género masculino es el de las santas que se vistieron y vivieron como hombres: Marina (o Martina; VORÁGINE, 1982: I, 331-332; PIZÁN, 1995: 222-223; LUNA, 2009: 498-500), Teodora (VORÁGINE, 1982: I, 372-376; LUNA, 2009: 500-504), Eugenia (LUNA, 2009: 520-523) y Margarita (LUNA, 2009: 527-528). Todas ellas rebasan las barreras de su género y se integran en comunidades religiosas masculinas; durante su estancia en ellas, son injustamente acusadas de haber seducido a alguna joven y sufren pacientemente el castigo que se les impone. En la mayoría de los casos, no se descubre su verdadero género hasta después de su muerte, a excepción de Eugenia, que se revela como mujer ante sus acusadores y que, después de conseguir que toda su familia se convierta al cristianismo, muere decapitada. El estudio detallado de estos casos (junto a otros similares) y de las razones por las que, a pesar de vivir como hombres, nunca se las considera como iguales a ellos supera el alcance de este trabajo, pero anotaremos un par de ideas que, aunque apuntan en direcciones opuestas, quizás puedan sugerir alguna posibilidad de interpretación: por una parte, estas mujeres ya han demostrado con su propia experiencia que son capaces de vivir como hombres, y es posible que sus biógrafos no sintieran la necesidad de expresar una idea que ya es inherente a la historia; por otra parte, se podría considerar que la intromisión de estas mujeres en comunidades reservadas exclusivamente a los hombres implica, en primer lugar, un engaño casi burlesco al colectivo masculino, y, en segundo lugar, una transgresión de las convenciones potencialmente peligrosa, por secreta y por las consecuencias que podría traer consigo. Este carácter arriesgado y transgresor de las mujeres que consiguen integrarse en un mundo de hombres sería lo que les impide merecer el grado máximo de virtud, es decir, ser equiparadas a los varones ilustres.

## 6. Reflexiones finales

Después de haber comentado las biografías de mujeres cuyas virtudes las convierten en dignas de ser equiparadas a los hombres, volvemos a plantearnos la pregunta inicial: ¿qué condiciones deben reunir estas mujeres para alcanzar el máximo privilegio? En otras palabras, ¿cuáles son las virtudes más apreciadas y cómo se consiguen?

Todas las biografías que hemos analizado tienen un denominador común: la aproximación de las mujeres al espacio convencionalmente reservado a los hombres. En la política, en la guerra, en la sexualidad, en la maternidad, en la fe y ante la muerte, la integridad de estas mujeres se asocia con virtudes supuestamente masculinas. A veces, las mujeres irrumpen en el espacio de los hombres asumiendo sus funciones, como las guerreras o las que toman la iniciativa política. En estos casos actúan junto a los hombres, sin llegar a desplazarlos. Sólo ocupan su lugar cuando la actividad masculina se revela inepta o insuficiente. En otras ocasiones, las mujeres renuncian voluntariamente a alguna dimensión de la identidad femenina, como la sexual o la maternal. El ejercicio extremo de la fuerza de voluntad en la defensa de un ideal moral o espiritual puede llevar a la aniquilación del sujeto, que elimina por completo las características femeninas. Pero, en todos los casos, la obtención de la virtud suprema por parte de las mujeres implica la renuncia o la supresión de rasgos propios de su género.

Teniendo en cuenta las condiciones que deben reunir las mujeres para alcanzar la virtud, nos planteamos cuál es el papel del *Libro de las virtuosas e claras mugeres* de Álvaro de Luna en el contexto de la Querrela de las Mujeres. El propósito de Luna, tal como lo

expone en la conclusión del tercer libro, es demostrar que algunas mujeres pueden igualar e incluso superar a los hombres en virtud. No pretende denunciar los vicios de los hombres ni los de las mujeres, sino “solamente mostrar las virtudes ser comunes a las mugeres e a los ombres” (LUNA, 2009: 549). La intención del autor lo sitúa claramente entre los llamados textos de defensa, pero, después de analizar algunas de las biografías que presenta, nos preguntamos hasta qué punto puede ser profemenina una actitud que exige que las mujeres se despojen de las marcas que las definen culturalmente como tales y adopten las que se consideran propias de los hombres. El grado de virtud que puede llegar a alcanzar una mujer es directamente proporcional al grado de *masculinidad* que muestra en sus acciones. Así, la defensa de las mujeres, que ya se nos había anunciado como parcial, aparece ahora condicionada al abandono de lo femenino en favor de lo masculino.

Esta reflexión muestra la necesidad de un análisis de los textos que tomaron parte en la Querrela de las Mujeres con vistas a definir claramente los conceptos de género, de feminidad y de masculinidad. El resultado de este estudio nos permitiría revisar algunas ideas frecuentemente asumidas sobre el corpus de la Querrela y nos revelaría nuevas dimensiones de los textos, enriquecedoras para nuestro conocimiento de la dinámica del debate. El análisis de lo que escribieron sobre los géneros los autores del pasado nos ayudará a entender y a vivir más plenamente nuestra experiencia de mujeres del presente.

### *Bibliografía*

ARCHER, Robert (2001): *Misoginia y defensa de las mujeres: antología de textos medievales*, Madrid, Cátedra.

ARCHER, Robert (2005): *The Problem of Woman in Late-Medieval Hispanic Literature*, Woodbridge, Tamesis.

BLAMIRE, Alcuin (1992): *Woman Defamed and Woman Defended: An Anthology of Medieval Texts*, Oxford, Clarendon Press.

BLAMIRE, Alcuin (1997): *The Case for Woman in Medieval Culture*, Oxford, Clarendon Press.

BLOCH, R. Howard (1991): *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*, Chicago, University of Chicago Press.

BOCCACCIO, Giovanni (2010): *Mujeres preclaras*, ed. de Violeta Díaz-Corrájeo, Madrid, Cátedra.

BULLOUGH, Vern L (1996): *Cross Dressing and Gender Role Change in the Middle Ages*, “Handbook of Medieval Sexuality”, V. L. Bullough y James A. Brundage eds., Nueva York, Garland, 223-242.

CÓRDOBA, Martín de (1956): *Jardín de nobles doncellas*, ed. de Félix García, Madrid, Religión y Cultura.

FUENTE PÉREZ, María Jesús (2009): *Voces profemeninas en la Querrela de las Mujeres: Álvaro de Luna y El libro de las claras y virtuosas mujeres*, “La Querrela de las Mujeres I: Análisis de textos”, C. Segura Graiño coord., Madrid, Asociación Cultural Almudayna, 105-129.

JERÓNIMO (1962): *Cartas de San Jerónimo*, ed. de Daniel Ruiz Bueno, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2 vols.

KELLY, Joan (1982): *Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes, 1400-1789*, "Signs: Journal of Women in Culture and Society", 8: 1, 4-28.

LUNA, Álvaro de (2009): *Libro de las virtuosas y claras mugeres*, ed. de Julio Vélez-Sainz, Madrid, Cátedra.

MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M. (2008): *Damas, santas y pecadoras: hijas medievales de Eva*, Barcelona, Icaria.

PIZÁN, Cristina de (1995): *La ciudad de las damas*, ed. de Marie-José Lemarchand, Madrid, Siruela.

RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, Juan (1982): *Obras completas*, ed. de César Hernández, Madrid, Editora Nacional.

VALERA, Diego de (1992): *Tratado en defenssa de virtuosas mugeres*, Ms. BNE 1341 [microforma].

VALERIO MÁXIMO (2003): *Factorum ac dictorum memorabilium. Hechos y dichos memorables*, ed. de S. López Moreda, M. L. Harto Trujillo y J. Villalba Álvarez, Madrid, Gredos, 2 vols.

VARGAS MARTÍNEZ, Ana (2000): *Lo que está vivo puede llegarnos: Una lectura desde la diferencia sexual de los tratados escritos por hombres a favor de las mujeres (Corona de Castilla, siglo XV)*, "De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana", M. Beltran i Tarrés, C. Caballero Navas, M. Cabré i Pairet, M. M. Rivera Garretas y A. Vargas Martínez eds., Madrid, Horas y HORAS, 81-103.

VORÁGINE, Santiago de la (1982): *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza Editorial, 2 vols.

WEISS, Julian (1991): *Álvaro de Luna, Juan de Mena and the Power of Courtly Love*, "Modern Language Review", 106: 2, 241-256.

WEISS, Julian (2002): "¿Qué demandamos de las mugeres?": *Forming the Debate about Women in Late Medieval Spain (with a Baroque Response)*, "Gender in Debate from the Early Middle Ages to the Renaissance", T. S. Fenster y C. A. Lees eds., Nueva York, Palgrave, 237-281.