

LITERATURA MEDIEVAL

Volume IV

ACTAS DO IV CONGRESSO
DA
ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA DE LITERATURA MEDIEVAL
(Lisboa, 1-5 Outubro 1991)

Organização de
AIRES A. NASCIMENTO
e
CRISTINA ALMEIDA RIBEIRO

EDIÇÕES COSMOS

Lisboa
1993

© 1993, **EDIÇÕES COSMOS e ASSOCIAÇÃO HISPÁNICA
DE LITERATURA MEDIEVAL**

Reservados todos os direitos
de acordo com a legislação em vigor

Capa

Concepção: Henrique Cayatte
Impressão: Litografia Amorim

Composição e Impressão: **EDIÇÕES COSMOS**

1ª edição: Maio de 1993
Depósito Legal: 63841/93
ISBN: 972-8081-07-3

Difusão

LIVRARIA ARCO-ÍRIS

Av. Júlio Dinis, 6-A Lojas 23 e 30 — P 1000 Lisboa
Telefones: 795 51 40 (6 linhas)
Fax: 796 97 13 • Telex: 62393 VERSUS-P

Distribuição

EDIÇÕES COSMÓS

Rua da Emenda, 111-1º — 1200 Lisboa
Telefones: 342 20 50 • 346 82 01
Fax: 347 82 55

«Gender», Revalorización y Marginalización: la Defensa de la Mujer en el Siglo XV

Rina Walthaus

Universidade de Groningen

Según una famosa frase de Simone de Beauvoir (*El segundo sexo*, 1949), «no se nace mujer; llega una a serlo». Con ello se hace hincapié en la idea de que el ser mujer o hombre no es sólo hecho biológico, sino también — o más bien — hecho social y cultural. En la investigación de las últimas décadas se suele hacer distinción entre el concepto de *sexo*, para referirse a las diferencias biológicas entre varón y hembra, y el de *gender* o «género», para referirse a la diferenciación sociocultural y psicológica entre lo masculino y lo femenino¹. «Género» se refiere a una categoría (o construcción) social, cultural y psicológica, que se forja y se nos impone — consciente o inconscientemente — a través de los distintos canales de la vida social y cultural. La literatura es uno de ellos. El presente trabajo se centra en unos textos del siglo XV que tratan el tema de la mujer y que se dirigen a un destinatario femenino, para mostrar cómo funcionan en ellos los mecanismos de «género». La discusión sobre la mujer está de moda en la España del siglo XV. La tendencia misógina² está presente en obras como *Reprobación del amor mundano* del Arcipreste de Talavera, la *Repetición de amores* de Luis de Lucena, en discursos elocuentes como el que pronuncia Sempronio en el primer acto de la *Celestina*, y en la poesía como la de Pedro Torrellas. Frente a ello, son numerosas, en el siglo XV, los tratados en los que se formula una defensa de las hijas de Eva, como *Triunfo de las donas* (Juan Rodríguez del Padrón), *Tratado en defensa de virtuosas mugeres* (Diego de Valera), *Libro de las virtuosas e claras mugeres* (Don Alvaro de Luna), *Libro de las mugeres ilustres* (Alonso de Cartagena; texto perdido), *Jardín de nobles donzellas* (Fray Martín de Córdoba). El siglo XV ofrece así una controversia que se despliega en los distintos géneros literarios y que en la crítica suele ser denominada «el debate pro- y antifeminista»³. La abundancia de los textos «profeministas», que proponen una reivindicación del sexo femenino, denota la actualidad del tema o, tal vez, la urgente necesidad de tal empresa rehabilitadora. Surge la pregunta de por qué se emprendió, en el siglo XV, con tanto énfasis esta empresa de la defensa y revalorización de la mujer. No es probable que todo se debiera sólo a la compasión de unos escritores masculinos que, como verdaderos caballeros — ya no andantes —, sintieron la necesidad de tomar la pluma para proteger al «débil sexo» contra los ataques misóginos.

La crítica no ha dejado de buscar una explicación para las obras antifeministas. Según Gerli, la literatura antifeminista de la época constituye una reacción al culto a la mujer y a la idolatría blasfema que caracterizan al amor cortés, tan de moda por entonces:

El antifeminismo de la literatura hispánica en el siglo XV, tantas veces notado y tan poco entendido, tiene un fundamento cristiano y un estrecho vínculo con el amor cortés, puesto que surgió en buena parte como reacción a la idealización de la mujer y los excesos del sincretismo del erotismo y la religión. (...) Así pues, con esta tradición patristica de fondo, se puede apreciar claramente cómo el antifeminismo literario del siglo XV tiene antiguas raíces cristianas, y cómo se resucitó para combatir la idealización de la mujer en los círculos cortesanos. La misoginia castellana de la baja Edad Media es un iconoclasmo fervoroso que busca estrujar el falso ídolo femenino erguido por la ya casi secularizada cultura prerrenacentista española⁴.

Van Beysterveldt, igualmente, relaciona los ataques antifeministas con el combate más amplio que se dirige contra el amor cortés y su deificación de la amada:

La aparición de la literatura antifeminista señala el punto culminante del movimiento anticortesano del siglo XV. (...) La gran polémica feminista del siglo XV no es sino un aspecto esencial de la gran empresa demoledora dirigida contra el culto al amor cortés. (...) La acometida contra el idealismo de la cultura cortesana va apuntada esencialmente contra la posición privilegiada que disfrutaba la mujer en esta cultura⁵.

Mientras la crítica se ha concentrado, sobre todo, en la explicación de la corriente misógina en el siglo XV, yo me concentraré en las llamadas defensas de la mujer. ¿Cómo se explica la abundante literatura escrita en pro de la mujer? No es muy convincente invertir la argumentación de Gerli en Van Beysterveldt con respecto al antifeminismo y afirmar que, *mutatis mutandis*, en las obras «profeministas» se trata de una defensa velada del amor cortés; hay que tener en cuenta que algunas de estas obras se deben a la pluma de escritores eclesiásticos y moralistas, quienes, por lo general, se muestran poco dados a esa tendencia idólatra. Debe de haber otros motivos. Para aclarar el fenómeno será necesario hacer un análisis más detenido de los textos en cuestión. En el breve marco de la presente comunicación estudiaré dos de tales textos escritos en pro de la mujer: el *Tratado en defenssa de virtuossas mugeres* de Diego de Valera (obra dedicada a la reina María, primera esposa de Juan II, la cual murió en 1445) y el *Jardín de nobles donzellas* de Fray Martín de Córdoba (obra dedicada a la infanta Isabel — la futura Reina Católica — hacia 1468; impresa en 1500).

Diego de Valera muestra una clara intención polémica y se lanza al debate en contra de «aquestos comenzadores de nueva seta que rotundamente les plase en general de todas las mugeres maldesir»⁶. En su *Tratado en defenssa de virtuossas mugeres* Valera no opta por una fuerte ofensiva como era la táctica de Juan Rodríguez del Padrón, quien en su *Triunfo de las donas* proclama no sólo la igualdad, sino la superioridad de la mujer posponiendo así el sexo masculino. Valera elige el método de la refutación escolástica de las conclusiones generales mantenidas por los detractores de la mujer. Parte, pues, de las ideas negativas que circulan acerca de la mujer y muestra que son falsas: las «neutraliza».

Las dos primeras tesis o «conclusiones» que refuta el autor (1. «Estonce es buena la muger quando claramente es mala» y 2. «como todo el linaje humanal sea tanto flaco que no podemos resistir las tentaciones, e sea verdat las mugeres naturalmente ser más flacas que los onbres, que mucho menos podrán resistirlas») se refieren a la maldad de la mujer, sin más especificación. En su refutación Valera va restringiendo el concepto de la maldad o de la bondad femeninas, interpretándolo en términos de la virginidad/castidad y la fidelidad conyugal. Así, por ejemplo, apoyándose, igual que sus adversarios, en la autoridad de Séneca, afirma que hay buenas y malas mujeres y explica:

así como la buena voluntariosamente ofresce su vida por la salud de su marido, otro tanto la mala la muerte de aquél reputa ser su vitoria. (p. 56)

La segunda tesis, según la cual la mujer, por ser naturalmente más flaca que el hombre, será menos capaz de resistir las tentaciones, es refutada con la proclanación del libre albedrío y la gracia divina, con lo que la cuestión es considerada en el contexto más amplio del ser humano en su relación con Dios. Es, además, argumento que le permite acusar de herejía a los detractores de la mujer. Luego prueba la existencia de la virtud femenina con una serie de ejemplos ilustres. Esta lista de mujeres célebres es una *amplificatio* característica de las defensas de la época. En estos ejemplos también la virtud de la mujer estriba casi únicamente en su pureza sexual; del total de unos 40 ejemplos concretos, sólo unos 5 implican también otras virtudes (como la sabiduría e industria de Minerva y el don profético de otras mujeres). La virtud femenina se hace casi sinónima de «virginidad/ castidad» o de «lealtad al esposo» y el autor termina su larga enumeración, diciendo:

E no solamente la castidad en los pasados tiempos floreció, que aun en nuestra hedat se fallan muchas virtuosas e castas mugeres, de las quales, si lícito fuese, ¡o cuántas podría nonbrar! (p. 58)⁷.

Después de la enumeración ponderativa que debe probar la existencia de «millares de virtuossas fenbras» (p. 58), pregunta, a manera de resumen:

¿quántos varones perdieron la vida defendiendo su castidad o virginidad, o cuántos a la muerte ofrecieron su vida por la salud de sus fenbras amadas, o cuáles sus cuerpos en llamas quemaron con dolor de sus linpias mugeres? e por uno que me muestren, cient mugeres me ofrezco mostrar. E así mesmo quería yo que me dixesen aquéstos, ¿quál de las leyes costringe las mugeres más guardar castidad que los onbres? (p. 58)

Con ello la virtud se ha identificado con la castidad/virginidad y la fidelidad conyugal. La tercera tesis a refutar («a lo menos por pensamiento, no ay alguna que no sea adúltera») es ya de por si una cuestión de castidad femenina. Valera observa que la tentación justamente sirve de crisol que hace resplandecer la virtud = castidad de la mujer.

El análisis del *Tratado en defensa de virtuossas mugeres* pone de manifiesto que en la argumentación de Valera la virtud femenina es interpretada, no en términos generales de virtud humana y universal, sino en los términos específicos y limitados de la virginidad/castidad de la mujer, su firmeza en desear la muerte antes de la deshonor y su lealtad al esposo hasta en la muerte. El concepto de maldad/ bondad se ha restringido por los mecanismos (conscientes y/o inconscientes) de «género» para identificarse con lo que suele ser la norma femenina más idónea para la sociedad teocrática y patriarcal de aquel entonces: la virginidad/castidad y la lealtad conyugal⁸.

Mientras Valera refuta la idea de que la mujer, naturalmente, sería incapaz de hacer triunfar esta virtud, no refuta ni niega la premisa de la «natural» inferioridad moral e intelectual de la mujer, confirmándola en su alabanza misma:

¿puede ser cosa más virtuosa que aquellas que la natura crió cuerpos flacos, coraçones tiernos, comúnmente ingenio perezoso, ser falladas en muchas virtudes antepuestas a los varones, a quien por don natural fue otorgado cuerpos valientes, diligente ingenio, coraçones duros? (p. 58)

En las notas, también, se confirma la jerarquía intelectual:

E la mayoría que ha el onbre sobre la muger es la que ha el maestro sobre el discípulo, porque el marido deve ser maestro sobre la muger, porque nuestro Señor al varón dio la ley e no a la muger, conviene a saber, a Muisén. (p. 73)

Por estos mecanismos de limitación y exclusión que funcionan en el texto, la lectora del *Tratado en defensa de virtuossas mugeres*, al adoptar la perspectiva del autor en contra de los difamadores, se ve, por un lado, rehabilitada, pero, al mismo tiempo, marginalizada en un concepto de feminidad que la somete enteramente a los intereses de una sociedad teocrática y patriarcal.

El *Jardín de nobles donzellas* es un estudio más amplio y mucho más sistemático sobre la mujer⁹. Aunque Fray Martín de Córdoba no se dirige tan expresamente contra los detractores de la mujer, su obra no puede ser estudiada desligada del contexto literario y moral del debate sobre el sexo femenino. Fray Martín también intenta una revalorización de la mujer y por eso la crítica suele contarle entre los «profeministas»¹⁰.

En el «Prohemio», el autor defiende el derecho y la capacidad de la mujer de gobernar. Al mismo tiempo, sin embargo, confirma, de paso, la jerarquía tradicional de hombre y mujer. Basándose en la autoridad de Aristóteles señala que

los hombres que son sabios son de los otros natural mente regidores, e por esto los viejos natural mente han de regir a los moços & el varón a la muger & los hombres alas bestias & en el cuerpo humano, la cabeça... rige los otros miembros (p. 137; el subrayado es mío)

A continuación, Fray Martín explica la causa «natural» de esta jerarquía: «ser regido es obra de cosas bajas (...) pues quanto la cosa es más semejante a Dios, tanto más la conuiene ser regido[r]». Como ejemplos concretos menciona la jerarquía de los hombres y las bestias y la de los pueblos que tienen leyes y los que no las tienen: el primer miembro de la dualidad debe regir sobre el segundo por ser más sabio. Entre estos ejemplos el autor no vuelve a mencionar la relación jerárquica entre hombre y mujer, mencionada antes, tal vez consciente de que su argumentación implica cierta paradoja callada: políticamente apoya la candidatura al trono de su lectora, la princesa Isabel, y defiende sus derechos a gobernar frente a los adversarios, que «auián a mal quando algund reyno o otra pulicía viene a regimiento de mugeres» (p. 136); pero ideológicamente, Fray Martín, como hijo de su época, es partidario de la tradicional visión aristotélica que ve la mujer como «cosa baja», que *ipso facto* debe ser regida por el varón.

También se confirma la premisa aristotélica de que el nacimiento de una hembra en vez de un varón se debe al hecho de que las circunstancias (tiempo, lugar, vientos, padres) no son óptimas, por lo cual la virtud se enflaquece. Dice nuestro autor:

Digo quel filósopho Aristótilis mismo la asigna [la causa o razón], 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. Pues como el frío del tiempo haga ayuntar la virtud, porende, la faga más fuerte. Necessario es que el frío sea causa de engendrar fijo; & por el contrario, la calor del tiempo resuelue & haze exalar la virtud & por esso haze engendrar las hijas (p. 188).

Fray Martín no dice expresamente que la mujer sea animal imperfecto; no obstante, su argumentación está fundada en esta premisa aristotélica, que a veces tiene que salir a la superficie del texto. Mientras que los misóginos de la época explotan estas ideas clásicas para degradar a la mujer, nuestro autor, en su intento de rehabilitar — en parte — a la mujer, suscribe, igualmente, esta concepción negativa de lo femenino, pero la presenta de modo más bien paternalista, dando consejos para que la mujer acepte su inferioridad y su flaqueza «natural» y se esfuerce por vencerla para alcanzar las virtudes que pueden dignificar la condición femenina. Son sobre todo ese tono y esa intención paternalistas los que hacen de esta obra un texto en pro de la mujer, más que los argumentos mismos, que parten a menudo — de forma explícita o de forma callada — de los tradicionales presupuestos misóginos.

Entonces, ¿qué es lo que recomienda Fray Martín a su lectora para llevarla a la virtud como hembra y como reina? La primera parte de *Jardín de nobles donzellas* es la más descriptiva; es una exposición y explicación alegórica de la creación de la mujer. Hace constar que la mujer es un ser racional y que su creación incluso tiene algunas ventajas («excelencias») sobre la del hombre. Aquí son pocas las referencias a la situación concreta de su lectora como mujer gobernadora, aunque hay alguna. En la segunda parte, donde discute las cualidades de la mujer, así las buenas como las malas, y en la tercera parte, donde elabora estas ideas a base de ejemplos del pasado — la tópica lista de mujeres célebres — el autor alude con más frecuencia a la posición de Isabel como futura reina. Por ejemplo, al recomendar el amor a la sabiduría, se pregunta por qué las mujeres de su época no se dedican al estudio de las artes liberales y otras ciencias, como en la Antigüedad temprana (p. 243). Luego, sin embargo, acepta sin protesta esta situación como hecho mitológicamente fundado en tiempos de Minerva. Fray Martín no se lanza a incitar a la mujer común a cambiar su falta de educación. Sólo recomienda el estudio para la mujer principal: princesas y reinas.

Las buenas condiciones que reconoce como naturales de la mujer son tres: las mujeres son vergonzosas, son piadosas y son obsequiosas, cualidades que, según el autor, se explican en parte por la «natural» condición temerosa y flaca de la mujer. Las condiciones «menos buenas» que señala, son también las convencionales: las mujeres — porque «en ellas la razón no es fuerte como en los varones» (p. 210) — suelen ser «intemperadas»; parteras y porfiosas;

y son «variables sin constancia». La mujer, además, es extremosa, lo que, según Fray Martín, puede ser cualidad positiva o negativa: «Esta condición, avn que en lo bueno sea loable, pero en lo malo siempre es vituperable» (p. 211). El autor recomienda una serie de virtudes que tradicionalmente se consideran propias de la mujer, como la devoción y amor a Dios, la castidad, la virtud de ser callada, la de suprimir los deseos carnales, la honestidad y modestia en el comportamiento, en la manera de vestirse y en comer y beber. Entonces ya no se trata de explicar, a base de la biología o fisiología, ciertas cualidades «naturales» de la mujer, sino que se trata más bien del funcionamiento de «género».

Pocos son, en el fondo, los consejos que se refieren específicamente al arte de gobernar, destino de su lectora. Es significativo que, hablando en algún momento de la actuación política, el autor se desvíe de lo femenino y hable de «el rey», para concluir luego que lo mismo se aplica a la reina, «ca ella conel rey velan para nos guardar en nuestra seguridad» (p. 200; lo mismo se da en Parte II, cap. X).

Pero es la virtud de la castidad femenina a la que el autor dedica más atención y más páginas. Aparece repetidamente en la segunda parte. En el capítulo primero Fray Martín expone que la vergüenza es natural a la mujer y constituye un freno a su natural inclinación al apetito carnal y pecado (como Dios dio al varón, como freno, la razón). Pero en la tercera parte, sobre todo, la castidad forma un *leitmotiv*. De los diez capítulos, seis se dedican al tema de la castidad y honestidad femeninas y al amor que la mujer le debe a su esposo¹¹. La enumeración de mujeres ejemplares suma unas 46 historias; 34 de ellas son ejemplos del triunfo de la virginidad/ castidad femenina o de la lealtad conyugal de la mujer. El autor enfatiza que esta virtud es la virtud única y la esencia de la mujer (pp. 255-256). Pero al mismo tiempo muestra su escepticismo al explicar el gran valor de esta virtud justamente por el motivo de su rareza y su carácter milagroso:

(...) más difícil es hallar muger casta que no varón. E porende, quando perfecta se halla en la muger, ésta es vna delas marauillas que Dios faze. (...) Assí haze la muger casta que es como vn aue que se llama fénix, que en todo el mundo no se halla sino vna. (...) quando se halla, meresce infinitos loores... (p. 287)

De nuevo, se manifiesta la ambivalencia en el texto de Fray Martín. Intentando la revalorización del «débil sexo» y defendiendo su racionalidad y su utilidad para la sociedad, no exalta en absoluto a la mujer como suelen hacerlo los poetas del amor cortés. Igual que Diego de Valera, Fray Martín confirma los presupuestos y las premisas tradicionales según los cuales la mujer es un ser inferior, flaco, inclinado al pecado; pero, a diferencia de los detractores, él, de modo paternalista, apoya a la mujer en su situación de flaqueza «natural» estimulándola a vencer las desventajas de su condición. El camino que le enseña para ello es el de la virginidad y castidad. De esta forma, Fray Martín rehabilita a la mujer frente a los ataques misóginos de la época y, al mismo tiempo, la hace bajar del pedestal al que la había subido el amor cortés. Otorga cierta dignidad a la mujer, pero, a la vez, la marginaliza en sus funciones biológicas y domésticas: «ca natural cosa es a la muger estar siempre en casa» (p. 206). Para que la mujer realice estas funciones tal como lo exige la sociedad, es necesario que acepte, como esencia de su identidad, la virginidad o la castidad (la sumisión a un solo varón). Este *status quo* es la lección ideológica que implica *Jardín de nobles donzellas* para la lectora.

El análisis pone de manifiesto que la distinción tajante entre antifeministas y profeministas en el debate sobre la mujer en el siglo XV resulta simplificadora y necesita matizarse. La categoría denominada «literatura profeminista» no forma en absoluto una categoría monolítica, sino que muestra tendencias bien diferentes. Frente a las alabanzas más o menos extremistas de autores cortesanos como Juan Rodríguez del Padrón, que llegan a proclamar la igualdad o superioridad de la mujer, las obras de moralistas como Diego de Valera y Fray Martín de Córdoba confirman más bien la jerarquía sexual tradicional, partiendo de unos presupuestos ideológicos que corresponden a la ideología dominante y, por lo tanto, son los mismos que se

presentan en los textos «antifeministas». Sin vituperar a la mujer, como hacen los misóginos de la época, y sin exaltarla como ser divino, como hacen los poetas cortesanos, las dos obras estudiadas aquí parecen tender a un propósito más pragmático: ofrecer una redefinición y revalorización de la mujer, ajustándola a los límites e intereses exigidos por una sociedad teocrática y patriarcal. Por la fuerza de la palabra y de la retórica, la lectora se ve hecha cómplice privilegiada del autor y aceptará el ideal femenino que le ofrece el texto: una feminidad revalorizada, pero marginalizada y fuertemente condicionada por los mecanismos de «género». En los umbrales de la época moderna, cuando el sistema social se ve amenazado por tantos desarrollos nuevos, la «defensa» de la mujer puede funcionar de instrumento para propagar la dignidad (limitada) de la mujer y, a la vez, su marginalización en una sociedad masculina.

Notas

¹ Cf. Ann Oakley, *Sex, Gender and Society*, Nueva York, 1972. La lengua inglesa ofrece una distinción clara: *malefemale* (sexo) y *masculinefeminine* («género»).

² Sobre la tradición de la misoginia en la literatura occidental véase Katherine M. Rogers, *The Troublesome Helpmate. A History of Misogyny in Literature*, Seattle/Londres, 1973.

³ Sobre este debate véanse Barbara Matulka, «An Antifeminist Treatise of 15th Century Spain: Lucena's 'Repetición de Amores'» (*Romantic Review*, XXII, 1931, pp. 99-116); María del Pilar Oñate, *El feminismo en la literatura española* (Madrid, 1938, cap. III); J. Ornstein, «La misoginia y el profeminismo en la literatura castellana» (*Revista de Filología Hispánica*, III, 1941, pp. 219-233); E. Michael Gerli, «La 'religión de Amor' y el antifeminismo en las letras castellanas del siglo XV» (*Hispanic Review*, 49, 1981, pp. 65-86); Antony van Beysterveldt, «Revisión de los debates feministas del siglo XV y las novelas de Juan de Flores» (*Hispania*, 64, 1981, pp. 1-13).

⁴ E. Michael Gerli, *op. cit.*, pp. 85-86.

⁵ Antony van Beysterveldt, *op. cit.*, pp. 8-10.

⁶ Para el texto de Valera me sirvo de la edición incorporada en *Prosistas castellanos del siglo XV*, BAE CXVI, Madrid, 1959, pp. 53-76.

⁷ Más adelante, el autor se ve obligado a mencionar esas «muchas virtuosas e castas mugeres» contemporáneas. Desafortunadamente — y a pesar de su entusiasta exclamación citada — puede dar sólo tres ejemplos concretos, modelos de virginidad y castidad. Atribuye esta lamentable laguna a «la poca diligencia de los escritores de nuestro tiempo, que dexan los notables fechos a silencio, e poco a poco va cayendo la memoria de aquéllos.» (p. 59)

⁸ Por eso discrepo con Oñate cuando dice que Valera defiende «la igualdad de los dos sexos ante la virtud» (*op. cit.*, p. 57). Aunque el autor sí defiende la capacidad de virtud en la mujer, su concepción de la virtud misma resulta limitada y fuertemente condicionada por «género».

⁹ Me sirvo de la edición de Harriet Goldberg, *Jardín de nobles donzellas. Fray Martín de Córdoba: A Critical Edition and Study*, Chapel Hill, 1974.

¹⁰ Así, por ejemplo, Oñate, *op. cit.*, p. 81, y Van Beysterveldt, *op. cit.*, p. 2. Sin embargo, Van Beysterveldt, muy acertadamente, se muestra escéptico respecto a «la eficacia del único método utilizado hasta ahora en este tipo de estudios, el cual consiste en examinar la cuestión feminista del siglo XV desde la doble perspectiva de literatura en pro y literatura en contra de la mujer.» (p. 2)

¹¹ Son los capítulos 3, 4, 5, 6, 7 y 10 de la Tercera Parte. Fray Martín explica la jerarquía de los tres grados de castidad: (1) la virginal, el grado más excelente (cap. IV); (2) la de las viudas (cap. V) y (3) la de las casadas (cap. VI). En el cap. VII expone que, aunque uno es mejor que otro, los tres grados son buenos.