

PASIONES, ACTAS DEL DOLORE
EN EL LIBRO DE BUCASÍOR
LUDWIG M. BAYBOD
DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE
LITERATURA MEDIEVAL

43

SANTANDER

22-26 de septiembre de 1999

PALACIO DE LA MAGDALENA

Universidad Internacional

Menéndez Pelayo

Al cuidado de

MARGARITA FREIXAS Y SILVIA IRISO

con la colaboración de Laura Fernández

CONSEJERÍA DE CULTURA

DEL GOBIERNO DE CANTABRIA

AÑO JUBILAR LEBANIEGO

ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL

SANTANDER

•MM•

ACTAS DEL
VIII CONGRESO INTERNACIONAL
DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE
LITERATURA MEDIEVAL

SANTANDER
22-26 de septiembre de 1999
PALACIO DE LA MAGDALENA
Universidad Internacional
Méndez Pidal

Al cuidado de
MARGARITA FREIXAS Y SILVIA IRISO
con la colaboración de Laura Fernández

© Asociación Hispánica de Literatura Medieval

Depósito legal: SA-734/2000

Carolina Valcárcel

Tratamiento de textos

Gráficas Delfos 2000, S.L.

Carretera de Cornellà, 140

08950 Esplugues de Llobregat

Impresión

·MM·

«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
DONZELLAS» DE FRAY MARTÍN DE CÓRDOBA

RINA WALTHAUS
Universidad de Groningen, Holanda

EN LOS SIGLOS XV y XVI proliferan los textos sobre la mujer: tratados escritos en defensa o en vituperio del sexo femenino, textos doctrinales que tratan sobre la condición de la mujer y obras educativas que diseñan modelos de perfección femenina. En el siglo XV la polémica en torno a la mujer constituye una verdadera moda literaria que genera unos famosos discursos misóginos y, frente a ellos, una serie de ardientes defensas. La popularidad del tema se refleja en varias obras de ficción de la época, como en el discurso misógino pronunciado por Sempronio en *La Celestina* o en los breves debates incluidos en la *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro, en *Grisel y Mirabella* de Juan de Flores y en la *Égloga de tres pastores* de Juan del Encina. La polémica y la defensa de la mujer continúan en el siglo XVI, como lo atestiguan, a principios del siglo, el debate sobre el tema en *El cortesano* de Castiglione, luego el *Diálogo de mujeres* de Cristóbal de Castillejo y el debate incluido en el libro IV de *El scholástico* de Cristóbal de Villalón, y, a finales del siglo, el *Diálogo en laude de las mugeres* (subtítulo: *Ginaecepainos*) de Juan de Espinosa y la *Varia historia de sanctas e illustres mugeres en todo género de virtudes* de Juan Pérez de Moya.

Sin embargo, las nuevas circunstancias del siglo XVI (los cambios socioeconómicos que acompañan la transición de una sociedad tardomedieval a otra renacentista y premoderna, y los principios ideológicos tanto del Humanismo como, luego, de la Contrarreforma) suscitan la necesidad de una redefinición y reconsideración de la mujer y su lugar en la sociedad, y, con ello, la necesidad de instruir a las mujeres para que se conformaran al papel limitado y las restricciones que el orden patriarcal de aquel entonces intentaba imponerles. Clérigos y moralistas de la época premoderna —como, por ejemplo, Juan Luis Vives, fray Luis de León, Juan de la Cerda— se lan-

zan entonces a propagar su ideal femenino en una serie de tratados encaminados a educar a la mujer. Como observa María Teresa Cacho:

la escritura de estos textos coincide siempre con los momentos de crisis y movilidad social, en los que se desmoronan los viejos ideales y formas de vida ante el planteamiento de nuevas aspiraciones y, por lo tanto, en los que hace falta en mayor medida un control para apuntalar el viejo edificio social que se derrumba y para recolocar a los individuos en un lugar concreto, ya sea estamental, ideológico o familiar. La mujer ... será objeto principalísimo de este control.¹

En todos estos textos escritos en defensa o en vituperio del sexo femenino o destinados más bien a educar a las hijas de Eva según los moldes deseados, se suele alegar, como ejemplos ilustrativos y edificantes, los casos de mujeres célebres del pasado. En los tratados escritos en defensa de la mujer tales *exempla* se presentan a menudo en una enumeración sistemática, una lista o “catálogo”, donde los ejemplos se ordenan en diversas categorías según el origen de la heroína (mujeres de la Antigüedad pagana, las de la tradición bíblica y las mujeres ilustres de la historia cristiana), o según el tipo o el estado de las mujeres incluidas (mujeres guerreras, doctas, etc., o vírgenes, casadas, viudas, monjas). Incluso un tratado tan conciso como el *Tratado en defensa de virtuossas mujeres* de Diego de Valera ofrece, a pesar de la brevedad del tratado, una lista de casi cuarenta nombres de mujeres ilustres ordenadas en tales categorías; su historia e interés se explican en largas notas. En la *Cárcel de amor* el protagonista Leriano defiende a las mujeres «por razones» y luego «prueba por enxemplos la bondad de las mugeres», presentando cuatro categorías de mujeres ilustres.² Semejante ordenación sistemática determina también la estructura de unas obras que, en su totalidad, forman extensas colecciones o “catálogos” de mujeres célebres, según el modelo de *De claris mulieribus* de Boccaccio, cuya huella en las letras españolas es extraordinaria.³ Colecciones de este tipo son el *Libro de las mugeres ilustres* de Alonso de Cartagena (obra perdida de la primera mitad del siglo XV)⁴ y el *Libro de las claras e virtuosas mugeres* (1446) de Don Álvaro de Luna. En este libro se recogen unas ciento veinte historias de mujeres ilustres, ordenadas en tres grupos y libros: mujeres bíbli-

¹ M^{ta}. Cacho, «Los moldes de Pygmalión (Sobre los tratados de educación femenina en el Siglo de Oro)», en *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, II, coord. I.M^a. Zavala, Anthropos, Madrid, 1995, p. 178.

² Diego de San Pedro, *Cárcel de Amor*, ed. K. Whinnom, Castalia, Madrid, 1971, p. 166.

³ *De claris mulieribus* recoge unas ciento cuatro o ciento seis historias de famosas mujeres. La obra se tradujo al castellano en 1494 (*De las mugeres illustres en romance*, Zaragoza). Otras fuentes más remotas, pero que seguían vigentes en la defensa femenina, son Plutarco, *Virtudes de las mujeres* y San Jerónimo, quien incluye una lista de mujeres ejemplares en su *Contra Ioviniano*.

⁴ Según Oñate, lo que sabemos de esta obra se debe a «los elogios calurosos de autores posteriores. Juzgando por las altas dotes del ilustre prelado, podemos suponer que su libro sería una serena y bien documentada vindicación del sexo femenino» (M.P. Oñate, *El feminismo en la literatura española*, Espasa-Calpe, Madrid, 1938, p. 52).

cas, mujeres de la Antigüedad pagana y mujeres cristianas. El interés por tales catálogos no se pierde en el siglo XVI, como bien lo demuestra la *Varia historia de sanctas e illustres mugeres en todo género de virtudes* (1583) de Juan Pérez de Moya. El índice onomástico que añade el autor al principio de la obra («Tabla delas mugeres, que este libro contiene»)⁵ incluye los nombres de más de seiscientas mujeres o grupos de mujeres, cuyas historias se organizan en las tres secciones que componen el libro: primera, vírgenes y mujeres castas (la parte más extensa); segunda, mujeres guerreras y gobernantes; y tercera, mujeres doctas.

En otras obras los casos ilustrativos de mujeres aparecen más bien integrados en la forma discursiva del mensaje didáctico para ejemplificar una conducta, una virtud o un vicio femenino que se está discutiendo. Así sucede, por ejemplo, en los tratados de educación femenina como el *Jardín de nobles donzellas* (entre 1468 y 1469) de fray Martín de Córdoba, la *Formación de la mujer cristiana* (1524) de Juan Luis Vives o *La perfecta casada* (1583) de fray Luis de León (quien cita pocos ejemplos), pero también en algunas defensas como el *Triunfo de las donas* de Juan Rodríguez del Padrón (o de la Cámara),⁶ el *Diálogo en laude de las mujeres* (1580) de Juan de Espinosa (que ofrece un ejemplario abundante y abigarrado) y en el debate incluido en *El scholástico* de Villalón. La *Vida política de todos los estados de mugeres* (1599) de Juan de la Cerda —obra que cuenta más de seiscientos folios— es una obra educativa de origen y propósito, la cual, sin embargo, por el rico acervo de *exempla* introducidos, tiende a ser otra colección o catálogo de mujeres célebres. El material ejemplar se reparte entre las cinco partes de que consta la obra (vírgenes, monjas, casadas, viudas y la mujer en general).

La crítica no ha estudiado mucho el uso específico de los ejemplos de mujeres ilustres en la discusión sobre la mujer, considerándolo un mero tópico. No obstante, aun tratándose de un recurso retórico trivial y un material repetido por muchos, en la selección misma de los *exempla* y en la manera de describir a las heroínas y de interpretar su comportamiento se manifiestan a veces diferencias y fluctuaciones interesantes que revelan los propósitos y perspectivas ideológicas específicos de los autores al echar mano de este material ilustrativo. Resulta que el uso de estos ejemplos no siempre está condicionado por una interpretación preconcebida y fija; es decir, no siempre se trata de paradigmas estáticos. El mismo *exemplum* puede ser usado para enseñar cosas muy distintas y de modo «camaleónico» puede colorearse según corresponde al ambiente textual en que se inserta, para enseñar la virtud o el comportamiento que se está propagando. Así, por ejemplo, Circe y Calypso, que suelen aparecer como símbolos de los vicios y poderes destructivos de la mujer, pueden

⁵ Juan Pérez de Moya, *Varia historia de sanctas e illvstres mvgeres en todo género de virtudes*, Madrid, A costa de Francisco López mercader en libros de corte, 1583. Me he servido del ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid.

⁶ Se ignora la fecha de esta obra, pero debe de ser anterior a 1445, porque en ella se recomienda dedicar *Cadira de Honor*, a la cual el *Triunfo de las donas* precede como una especie de prólogo, a la reina Doña María, quien muere en 1445.

representar, al mismo tiempo, valores positivos en el *Triunfo de las donas* (Circe como ejemplo de la hospitalidad) o en la *Vida política de todos los estados de mugeres* (Circe y Calypso como ejemplos de la diligencia doméstica).

Es este mecanismo de recepción creativa de este material archiconocido dentro del marco de tales textos escritos sobre y para la mujer el que me propongo estudiar aquí —como otro mecanismo de construcción de *gender*— concentrándome especialmente en un texto específico: el *Jardín de nobles donzellas* de fray Martín de Córdoba, obra destinada a la infanta Isabel de Castilla, la futura Reina Católica.⁷ El texto es interesante para el tema que nos ocupa, porque se trata justamente de un tratado dirigido a una mujer que, destinada al trono, desempeñará un rol menos convencional. ¿Cuáles son entonces los *exempla* de mujeres modélicas que privilegia el autor? Y ¿cómo explota este material? En cuanto al último aspecto me concentraré particularmente en la representación de unas mujeres ejemplares que durante su transmisión literaria y mítica han llegado a ser la representación prototípica de la *femme forte*, de la sabiduría y la acción política femeninas: es decir, las que representan cualidades que son importantes para una futura reina, pero que a la vez desafían la norma convencional (patriarcal).

Es importante tener en cuenta el contexto y el objetivo de la obra y la perspectiva específica desde la cual fue compuesta. El *Jardín de nobles donzellas* fue escrito por el agustino fray Martín de Córdoba (c. 1400-1476) para la infanta Isabel que tenía entonces unos diecisiete años. La obra se compuso entre 1468 y 1469, es decir, después de la muerte del infante Alfonso, que murió en julio de 1468 —hecho al que se alude en el prohemio— y antes del casamiento de Isabel en octubre de 1469.⁸ En este tratado se cruzan dos géneros de literatura didáctica de larga tradición: el *speculum principis* y los tratados sobre la mujer y la educación femenina. Además, el *Jardín* está íntimamente relacionado con la polémica sobre la mujer, tan de moda en el siglo XV, y se enlaza particularmente con las defensas. Fray Martín apoya las pretensiones de Isabel al trono de Castilla (frente a las de su adversaria Juana la Beltraneja) e insiste en el *status* legítimo de la princesa: «de real simiente procreada, infanta legítima heredera delos reynos de Castilla & León» (p. 135). Su alabanza de la mujer cumple un objetivo político en ese momento en que se acaba de perder al heredero varón, Alfonso: el de justificar, y hacer aceptable, un gobierno femenino frente a los que rechazan tal sucesión. Fray Martín declara (subrayando que la prueba puede hallarse en los ejemplos que ofrece el pasado): «Algunos, Señora, menos entendidos & por ventura no sabientes delos pasados tiempos, auían a mal quando algund reyno o otra pulicía viene a regimiento de mugeres. Pero yo, como abaxo diré, soy de contraria opinión» (p. 136). A pesar de tales manifestaciones polémicas en defensa de la mujer, no deja de reflejarse la convicción tradicional del autor en cuanto a la inferioridad física, moral e

⁷ Me sirvo de la edición de H. Goldberg, *Jardín de Nobles Donzellas, Fray Martín de Córdoba: A Critical Edition and Study*, North Carolina University, Chapel Hill, 1974; todas las citas del *Jardín* en este trabajo remiten a esta edición.

⁸ La obra fue impresa dos veces en el siglo XVI: en 1500 (Valladolid) y en 1542 (Medina del Campo).

intelectual del sexo femenino como tal. Como he tratado de demostrar en otra ocasión,⁹ el tratado de fray Martín no está desprovisto de unas tensiones internas que reflejan la posición ambivalente de un autor que, por un lado, es movido por unos intereses políticos que le inducen a apoyar las pretensiones al trono de Isabel después de la muerte del infante Alfonso, y que, por otro, como clérigo y moralista, parte de las mismas premisas tradicionales sobre la inferioridad de la mujer que subyacen en la literatura misógina. Las dos motivaciones opuestas se funden en una actitud paternalista con la que el clérigo enseña a la joven princesa a vencer sus defectos femeninos innatos y a imitar los grandes modelos del pasado:

Pues la muger que quiere ser virtuosa ha de consentir & dezir: Yo soy muger, enesto no he culpa ninguna, que ser muger me dio naturaleza así como a otro ser varón, pero pues que soy muger, tengo de mirar las tachas que común mente siguen las mugeres & arredrarme dellas ... yo quiero ser firme en mi buen propósito, que otras fueron ante mí que ouieron grand costancia & por enxemplo de aquéllas, yo quiero ser firme en virtud. E si esta conjugación an de hazer todas las mugeres, mucho más la princesa que es más que muger & en cuerpo mugeril, deue traer ánimo varonil (p. 251).

Y para ello sirve este “jardín” de virtudes e ilustres ejemplos que ofrece fray Martín a su lectora.

La obra se compone de tres partes: en la Primera (nueve capítulos precedidos por el prohemio de la obra) se da una descripción y explanación alegórica de la creación de la mujer; la Segunda Parte (diez capítulos) describe las cualidades buenas y malas de la mujer («habla delas condiciones de la muger, así delas que han como delas que esperan auer para ser buenas», p. 191) y en la Tercera Parte (diez capítulos) se describe «como a enxemplo delas pasadas que fueron claras dueñas, [la princesa/ la mujer] ha de componer su vida» (p. 241). Es en esta Tercera Parte donde encontramos la mayor parte de los *exempla* de mujeres célebres, ya que, como indica el mismo autor, «Esto no lo quiero aquí prouar por razones, más enxemplos» (p. 245). En los diez capítulos que componen esta parte se introducen sucesivamente los siguientes temas en relación con la mujer:

-el amor a la sabiduría y la ciencia (cap. I): se presentan siete *exempla*, entre ellos las sibilas, Minerva, Aragnes y Santa Catalina.

-la fortaleza (lo que resulta ser sobre todo: fortaleza política y guerrera; cap. II): se mencionan tres *exempla*: Semíramis, Judith y las Amazonas.

-la constancia en la virtud y en la fe católica (cap. III), con cuatro *exempla*: dos mujeres anónimas (una pitagórea y «vna moçuela de noble linaje») además de Santa

⁹ R. Walthaus, «A Garden and a Mirror for a Future Queen: The *Jardín de nobles donzellas* by Fray Martín de Córdoba», comunicación presentada en el 32nd International congress on Medieval Studies, Western Michigan University, Kalamazoo, mayo de 1997 (trabajo que se publicará en breve).

Inés y Santa Tecla. Las cualidades discutidas en este capítulo se asocian con otra virtud, en torno a la cual giran los demás capítulos de esta Tercera Parte del *Jardín*:

la castidad, considerada convencionalmente como la virtud esencial y primordial de la mujer virtuosa y buena. En los capítulos IV, V, VI y VII se discuten los tres grados de castidad femenina (la virginal, la de la viuda y la conyugal); estos capítulos presentan, respectivamente, seis, nueve, cinco y tres *exempla* (veintitrés en total). Entre las heroínas recordadas se hallan modelos convencionales como Lucrecia, Virginia, Dido, Artemisa, Porcia, Penélope, la viuda Saraptena, unas santas, la Virgen María, y otros menos conocidos. Los capítulos VIII, IX y X describen los “estatutos” que las grandes autoridades del pasado (los romanos, Salomón, los santos escritores) han formulado sobre la mujer. Aquí se introducen unos diez *exempla* que ilustran la virtud de la sumisión femenina respecto al esposo y la de la castidad femenina (las santas vírgenes Ynés, Catalina, Ágata y Cecilia además de las clásicas Lucrecia, Cornelia, Porcia y la reina Tanoquil). Se evocan también dos ejemplos de carácter negativo: la mujer de Job y una reina (¿Giovanna?) de Nápoles.

En total se introducen, en esta Tercera Parte del *Jardín*, unos cuarenta y siete *exempla* de mujeres célebres, sobre todo de la tradición clásica, bíblica y hagiográfica. A pesar de que la obra tiene sus dimensiones políticas (como *speculum principis* para una futura reina), la gran mayoría de estos *exempla* se aduce para propagar la virtud que tradicionalmente más se estima en cualquier mujer: la castidad. Unos treinta y cuatro ejemplos ilustran el valor de la castidad y de la fidelidad conyugal en la mujer, y sólo unos diez u once (un 25% pues) representan otras cualidades como el amor a las actividades intelectuales y la fortaleza política y guerrera, cualidades importantes para quienes dominarán un reino, pero que tradicionalmente quedan reservadas a la esfera masculina.

Veamos ahora cómo, en esta preponderancia de virtudes femeninas que podemos calificar de tradicionales, nuestro autor describe y presenta a algunas *femmes fortes* que ejemplifican otras cualidades más propias de una reina. En el prohemio de la obra, en un marco general de *de regimine principum*, ya se habla de la importancia de la sabiduría: «el que ha de regir pueblos, conuiene que sea más sabio que todos» (p. 137) y el primer capítulo de la Tercera Parte recomienda el amor a la sabiduría a través de varios ejemplos femeninos, particularmente el de Minerva. Las conclusiones que se sacan del ejemplo de Minerva resultan, sin embargo, algo ambiguas. La diosa aparece en un contexto interesante donde se discute el por qué de la exclusión de las mujeres del mundo intelectual, del estudio y de las ciencias. Después de presentar varios ejemplos de mujeres que en la Antigüedad se dedicaron al estudio o a las artes técnicas, y entre ellas Minerva, fray Martín pasa a una «questión marauillosa» y se pregunta: «pues que enel antiguo siglo mugeres fallaron tantas industrias & artes, especialmente las letras; ¿por qué agora, eneste nuestro siglo, las henbras no se dan al estudio de artes liberales & de otras ciencias, antes parece como le sea deuedado?» (p.

243). Y luego, para explicar y justificar la exclusión de la mujer de las actividades políticas e intelectuales, narra el mito de la competencia de Minerva y Neptuno que tuvo lugar en la época en que los atenienses (hombres y mujeres), para dar nombre a su ciudad, tenían que optar por el nombre de la diosa o por el del dios. El triunfo de las mujeres —es decir, su aclamación unánime a la diosa de la sabiduría— paradójicamente (por la venganza de Neptuno) da como resultado su exclusión de la política y del estudio. Fray Martín acepta esta marginación de la mujer sin protestas, pero exceptúa de la prohibición a su lectora, la infanta: «Pero entiéndese de las particulares mugeres & no de las claras, como son princesas & reinas, a las quales no es vedado estudiar en sabiduría» y le recomienda «captar algunas horas del día en que estudie & oya tales cosas que sean propias al regimiento del reyno» (p. 244):

Esta discusión, a través del *exemplum* de Minerva, de la participación de la mujer en la ciencia y las letras y la posición que adopta el autor al respecto, la podemos valorar mejor comparándola con la aplicación del ejemplo de Minerva en otras obras de este tipo. En varias obras se destaca mucho más el aspecto de la castidad que encarna la diosa. Valera, por ejemplo, la introduce en el texto principal de su tratado como ejemplo de la virtud de la castidad virginal enumerando en una nota los muchos inventos que realizó Minerva.¹⁰ Juan Luis Vives, en su *Formación de la mujer cristiana*, también evoca a Minerva como otro icono de la castidad, destacando que la diosa encarna la íntima unión de la virginidad y la sabiduría.¹¹ Por otra parte, don Álvaro de Luna, quien dedica dos capítulos a la diosa (caps. XXXIV y XXXIX), destaca el excepcional ingenio y las dotes guerreras de la diosa.¹² Juan Rodríguez del Padrón, partiendo del ejemplo de Minerva, plantea también la cuestión de la ausencia de la mujer del mundo de las letras; pero este ferviente defensor de las mujeres va mucho más lejos que fray Martín acusando al varón de haber excluido a la mujer del estudio:

¿Quién falló las ciencias sinon Minerva ... ? Onde claro parece en las donas esforçarse más la prudencia. E si algunas careçen de las ciencias, esto es por envidia que los ombres ovieron de su grand sotileza; por el su presto consejo et responder en proviso, non solamente el estudio de las liberales artes, mas de todas las ciencias, les defendiendo.¹³

Y volviendo al *Jardín*: la diosa de la sabiduría vuelve a ser mencionada en otro contexto (cap. VIII); allí, aunque muy de paso, se presenta para propagar una virtud femenina bien distinta: la sumisión femenina respecto al varón. Minerva aparece con

¹⁰ Diego de Valera, *Tratado en defensa de virtuosas mugeres*, en *Prosistas castellanos del siglo XV*, ed. M. Penna, Atlas, Madrid, 1959, pp. 57 y 66.

¹¹ Juan Luis Vives, *Formación de la mujer cristiana*, en *Obras completas*, I, ed. L. Ribes, Aguilar, Madrid, 1947, p. 1.043.

¹² Don Álvaro de Luna, *Libro de las claras e virtuosas mugeres*, ed. M. Castillo, Rafael G. Menor, Madrid-Toledo, 1908.

¹³ Juan Rodríguez del Padrón, *Triunfo de las donas*, en *Obras completas*, ed. C. Hernández Alonso, Ed. Nacional, Madrid, 1982, p. 230.

Juno «para mostrar la excelencia que tiene el marido sobre la muger & a notar que la muger deve ser obsequiosa al marido» (p. 276).

La reina asiria Semíramis es un modelo femenino más ambiguo, ya que esta *femme forte* debe su fama tanto a sus dotes políticos y militares, como a una lascivia exorbitante, que tal vez ni rehuyera el incesto. Ruth Kelso, en *The Doctrine for the Lady of the Renaissance*, observa que según los moralistas de la época la lectura de una mujer tenía que limitarse a «reading lives of chaste virgins and renowned ladies who lived virtuously but not the lives of Aspasia, Cleopatra, Semiramis».¹⁴ No obstante, Semíramis se presenta en varias de las obras que nos ocupan —entre ellas el *Jardín de nobles donzellas*— y la interpretación de su historia varía. Fray Martín la admira sin reserva; selecciona los hechos político-militares de esta reina, mencionando que «combatió a los Indios & los sojuzgó & ganó» (p. 246) y añadiendo la picante anécdota del peinado que Semíramis dejó sin terminar para lanzarse a la lucha. La supuesta lascivia y maldad de la reina brilla por su ausencia; por ejemplo, hablando de la muerte del esposo de Semíramis, el autor usa palabras neutras («murió Nino») y no alude en lo más mínimo a un posible asesinato instigado por la reina, tal como cuenta la tradición. En comparación, Juan Rodríguez del Padrón sí alude a la fama negativa de la reina, pero es para rechazarlo como vil calumnia de los poetas; para este defensor de mujeres Semíramis era una madre tierna que amaba a su hijo pero cayó víctima de la traición de éste.¹⁵ Pérez de Moya, en el siglo XVI, también prefiere callarlo: indica que hay fuentes «que dizen de Semíramis otras cosas, de que no es mi intento tratar».¹⁶ En cambio, este aspecto negativo de Semíramis lo recoge justamente Espinosa, quien en su *Diálogo en laude de las mugeres* usa la historia de Semíramis (evocada varias veces) en sentido muy contrario; rechaza duramente a la reina por su usurpación del poder, el asesinato, su «disolución», su «engaño y notable traición», sus «vergonçosos vitios».¹⁷ A este autor el *exemplum* de Semíramis le sirve para probar que existen malas mujeres también.

Semíramis y las amazonas representan los modelos paganos de fortaleza (guerrera y política) femenina admirados por fray Martín; de las mujeres cristianas el autor selecciona a Judith. La historia de Judith ocupa más espacio (una página y media) que cualquier otro *exemplum* incorporado en el *Jardín*. Fray Martín hace hincapié en la gran devoción religiosa de Judith,¹⁸ quien, además, es presentada como prefiguración de la Virgen María.¹⁹ Por otra parte, el autor no puede evitar en esta historia el hecho cruel del asesinato de Olofernes efectuado por la santa viuda y lo describe de forma

¹⁴ R. Kelso, *The Doctrine for the Lady of the Renaissance*, University of Illinois Press, Urbana, 1956, p. 43.

¹⁵ Juan Rodríguez del Padrón, *Triunfo de las donas*, p. 249.

¹⁶ Juan Pérez de Moya, *Varia historia*, fol. 259r.

¹⁷ Juan de Espinosa, *Diálogo en laude de las mugeres*, ed. J.L. Romero, A. Ubago, Granada, 1990, pp. 76, 117 y 258.

¹⁸ «Judic, biuda & santa & muy hermosa ... E ella hizo oración ... E ella con su seruienda en lugar apartado oraua toda la noche» (p. 248).

¹⁹ «Figuró en muchas cosas la Virgen María que es archa de santas escrituras, ca ella conseruaua todas las palabras & las retenía en su corazón» (p. 247).

concisa: «ella entró & vido sobre su cabeça vn cuchillo colgado & muy paso lo sacó & cortóle la cabeça & pusola en vna talega que traía» (p. 248), pero la salva calificándola de instrumento de Dios y, de nuevo, prefiguración de la Virgen.²⁰ La lección de los tres ejemplos (Semíramis, Amazonas, Judith) se resume, al final del capítulo, en una breve conclusión del autor que encierra una enseñanza implícita para su lectora: «así es claro como las mugeres an en sí grand fortaleza, quitado el miedo» (p. 249).

Estos *exempla* que propagan una conducta y una actuación femeninas menos convencionales (representando cualidades políticas e intelectuales, fundamentales para una futura reina) resultan, no obstante, escasos. Como hemos visto, la gran mayoría (un 75%) de los *exempla* introducidos en esta Parte propaga la tradicional castidad femenina y unas virtudes relacionadas con ella (la constancia en la virtud, la sumisión, la fidelidad conyugal), siendo éstos los valores propios de una sociedad patriarcal. Así, por ejemplo, Dido, otra heroína que en la transmisión literaria se ve celebrada no menos por sus dotes políticos como fundadora y reina de Cartago que por su reputación de casta viuda, es seleccionada por fray Martín no por sus dotes políticos, sino para ejemplificar la castidad virtuosa de la viuda.²¹

La insistencia en la castidad que se manifiesta claramente en la selección de los *exempla*, corresponde a la enseñanza dada en las dos primeras partes de la obra, donde se enfatiza la misma virtud; la Tercera Parte sirve justamente de prueba por medio de los *exempla*. No obstante, el efecto del recurso retórico usado en esta parte del tratado («no ... prouar por razones, más enxemplos») resulta algo dudoso. A pesar de los muchos ejemplos de mujeres castas que se aducen, el autor no deja de revelarnos al final su posición muy escéptica al respecto: la castidad femenina es tan valorada porque es tan excepcional: «Assí hace la muger casta que es como vn aue que se llama fénix, que en todo el mundo no se halla sino una ... Esto es tan raro que quando se halla, meresse infinitos loores» (p. 287). Con ello, se enfatiza la «otredad» de los *exempla* dados. En el fondo el autor contrarresta con estas palabras lo que ha intentado de demostrar y probar a través de la larga fila de mujeres célebres (en su gran mayoría modelos de castidad); y si él no se muestra convencido, estos *exempla* no cumplen bien su función de prueba. Además, según hemos visto, la interpretación de estos *exempla* puede variar bastante; el mismo ejemplo fluctúa según el contexto en que se inserta. Por lo cual hay que sacar la conclusión de que, al fin y al cabo, en la evocación de esas mujeres célebres, lo que cuenta es su función narrativa y el elemento de *delectatio*, más que el valor probatorio o edificante.

²⁰ «Assí libró Dios su pueblo por la mano de Judic del tirano & cruel Olofernes. Donde después el pueblo cantó della: —*Benedicta filia tua domine, quia per te fructum vite communicauimus*. E este canto dezimos dela Virgen María» (p. 249).

²¹ En el capítulo V: «delas honrradas biudas que alcançan el segundo grado de castidad» (p. 261). Sobre la representación de Dido en la literatura medieval y el Siglo de Oro, véase R. Walthaus, *La nieve que arde o abraza. Dido en Lucrecia in het Spaanse drama van de 16^{de} en 17^{de} eeuw (Dido y Lucrecia en el teatro español de los siglos XVI y XVII)*, Universidad de Leiden, Leiden, 1988.