

**Alfonso de Cartagena y Álvaro de Luna en la *Querelle des femmes* hispánica.
Perspectivas opuestas sobre el agustinismo moral, la ética aristotélica, la violación
y la virtud sexuada.**

José Luis Egío
(Universidad Complutense de Madrid)¹

1. Introducción. El *Duodenarium* (1442) y las *Virtuosas e claras mugeres* (1446) en la historiografía de la *Querelle des femmes* hispánica.

Entre los múltiples temas de interés histórico-filosófico y político-jurídico que se pueden abordar a partir de la rica trayectoria vital y amplísima obra de Alfonso de Cartagena (1385-1456) (Fernández Gallardo 2002), destacado por la historiografía precedente como principal figura intelectual entre los judeoconversos españoles (Serrano 1942), pionero en la introducción del humanismo en Castilla (Valero Moreno 2023; Fernández Gallardo 2008; González Rolán, López Fonseca, Ruiz Vila 2018), agente diplomático clave en la emergencia de Castilla como ‘potencia’ europea (González Rolán, Hernández González, Saquero Suárez-Somonte 1994; González Rolán, Saquero Suárez Somonte 2010; Fernández Gallardo 2021) o precedente de algunas de las perspectivas y métodos de trabajo de la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII (según algunas de las contribuciones a los volúmenes colectivos editados por Pena González 2012 y Flórez Miguel, Hernández Marcos y Albares Albares, recientemente reexaminadas en un importante Congreso Internacional auspiciado por el Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas y de Humanidades Digitales —IEMYRhD—, de la Universidad de Salamanca)² figura una materia importante pero poco trabajada en la cada vez más profusa bibliografía acerca de Alfonso de Cartagena.³ Nos referimos, en concreto, a su participación en el intercambio de argumentos filóginos y misóginos en el que, a lo largo de todo el siglo XV, intervinieron diversos autores castellanos (haciéndose eco, a su vez, de debates que, de forma paralela, se sucedían en Francia, Italia y otros espacios culturales del orbe cristiano).⁴

¹ Este artículo constituye un desarrollo del proyecto de investigación: *El nacimiento de la Escuela de Salamanca (1526): el pensamiento de Francisco de Vitoria en sus maestros y discípulos*. Para la ejecución de este proyecto de investigación se cuenta con la cofinanciación de la Comunidad de Madrid a través de las Ayudas destinadas a la Atracción de talento Investigador para su incorporación a grupos de investigación de la Comunidad de Madrid, conforme a la Orden 1608/2022, de 9 de junio, reguladora de la convocatoria. Referencia de la ayuda 2022-T1/HUM-24004.

² Congreso Internacional. *Humanismo y escolástica en torno a la escuela de Salamanca. La órbita de Alfonso de Cartagena*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 3-4 de junio de 2024. Dirigido por Juan Miguel Valero Moreno y Ángel Poncela y coordinado por Héctor García Fuentes.

³ Entre otras herramientas la Biblioteca Cartagena, portal dedicado al estudio y difusión de la obra de Cartagena, dirigido por Juan Miguel Valero Moreno e impulsado por el IEMYRhD y el Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas de la Universidad de Salamanca, ofrece una bibliografía actualizada y selecta acerca de Alfonso de Cartagena. <https://bibliotecacartagena.usal.es/referencias-bibliograficas> Consultado por última vez el 23 de julio de 2025.

⁴ En un panorama general de la investigación dominado por estudios locales, se encuentran también volúmenes colectivos que ofrecen algunos trabajos comparativos sobre los debates que tenían lugar en paralelo en la Corona de Francia y el rico espacio cultural transalpino (Green, Mews 2011). Lamentablemente, los mundos ibéricos suelen ser dejados al margen en estos estudios anglosajones, en apariencia, de conjunto. Desde la propia España, Cristina Segura Graiño (en algunos de los volúmenes editados por la Asociación Cultural Almudayna: Segura Graiño 2011; Segura Graiño 2013) y Ana Vargas (Vargas Martínez 2016, 19-59, 183-313) figuran entre las autoras que más han contribuido a rescatar la participación hispánica en un debate que afectó a la totalidad del orbe cristiano, enmarcando a su vez los textos e intervenciones hispánicas en la polémica en ese amplio contexto europeo sin el cual resulta imposible comprenderlas plenamente.

Se trataría de un eco de la *querelle des femmes* europea en Castilla que la historiografía tradicional, desde Amador de los Ríos, Farinelli u Ornstein, había tendido a reducir a un juego literario estimulado en la Corte de Juan II (1405-1454) de la década de 1440 por su esposa, la reina María de Aragón (1403-1445).⁵ En las lecturas tradicionales más profundas y contextualizadas se hacía hincapié en que la ‘justa’ literaria incentivada por María de Aragón no era quizás tan inocente como podía parecer en una primera aproximación superficial a los textos. El hecho de que María no fuera solo la esposa de Juan, sino también su rival, apoyando a sus hermanos aragoneses en diversos conatos de guerra contra Juan II y reivindicando su propio derecho a intervenir en la gestión de los asuntos del reino de Castilla (Álvarez Palenzuela 2006) anima, en efecto, a leer entre líneas algunos de estos textos (Vargas Martínez 2013, 272-274). En efecto, en aquellas obras que fueron elaboradas por iniciativa de María de Aragón o en su círculo íntimo, las referencias a figuras femeninas y grandes acciones de diversas mujeres en la historia parecen meros alegatos en favor de que un débil Juan II diera un paso al lado y dejara a su aguerrida y aguda esposa al frente de la administración de la Corona castellana.

El tema, abordado marginalmente en una tradición historiográfica que, durante mucho tiempo, siguió acríticamente las interpretaciones de Amador de los Ríos, ha sido revitalizado en las dos últimas décadas. Trabajos muy importantes de académicas como Teresa Jiménez Calvente, Luis Fernández Gallardo, Federica Accorsi, Ana Vargas Martínez, Rita Ríos de la Llave o Florence Serrano nos han permitido contextualizar mucho mejor estos textos. La búsqueda archivística, facilitada por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, ha permitido revelar como falsos varios lugares comunes de la historiografía. Por ejemplo, la tesis ya mencionada según la cual la literatura filógina castellana de este siglo serían una nómina de respuestas solicitadas por la reina María de Aragón al misógino *Corbacho* de Alfonso Martínez de Toledo (Arcipreste de Talavera) (1398-1468), obra redactada en 1438 con la finalidad de poner

⁵ Se trata de la tesis historiográfica sostenida por Amador de los Ríos (De los Ríos 1865), en uno de los fragmentos más influyentes de su extensa obra: “[...] y preciándose de discreta la reina doña María, invitaba á tomar partido por las ultrajadas virtudes del bello sexo, á los más doctos varones de su corte, señalándose también en aquella suerte de cruzada jóvenes y aplaudidos trovadores. Por mandato expreso de la reina compilaba el renombrado don Alfonso de Cartagena el *Libro de las mujeres ilustres*, una y otra vez mencionado con alabanza en siglos posteriores; movido acaso de análoga instancia, sacaba á luz el agustiniano Martín Alonso de Córdoba, respetado profesor de la Universidad salmantina, sus Alabanzas de la virginidad y su Vergel de nobles doncellas; por combatir “la non sabia nin onesta osadía” de los que contra la generación de las mujeres avian querido “dezir ò escribir, queriendo amenguar su claras virtudes”, hacía don Álvaro de Luna el *Libro de las virtuosas y claras mujeres*, erigiéndose en paladin de las damas; y cediendo por último á la misma corriente, y no poco airado contra Boccaccio, trazaba con no vulgar ingenio el apuesto doncel Juan Rodríguez de la Cámara *El triumpho de las Donas*, dedicándolo á la “princesa más digna é más famosa del universo, en gracia é virtudes singular..., la muy enseñada é perfecta doña Maria..., soberana de las reinas de España” (De los Ríos 1865, 265-267). Con posterioridad, aunque incapaces de secuenciar cronológicamente la rica producción filógina castellana en las décadas centrales del siglo XV por falta de datos, algunos de los principales hispanistas europeos tendieron a seguir acríticamente esta explicación genealógica, demasiado simple y burda para ser cierta. Farinelli (Farinelli 1905) y Ornstein (Ornstein 1941), avalaron y reprodujeron la tesis de Amador de los Ríos, que, modificada con algunos pequeños matices, pasó a convertirse en una especie de dogma historiográfico. Señalaba Ornstein que la reina no se disgustó tanto por la obra, ya antigua, de Bocaccio (su *Corbaccio* remontaba a 1354-55) sino por el nuevo *Corbacho* escrito por el Arcipreste de Talavera (1438), a la sazón capellán de su marido, Juan II. Habría sido en esta coyuntura, cuando “apeló a otros literatos para rehabilitar a las mujeres ofendidas” (Ornstein 1941, 222). Aunque desacreditada por numerosos hallazgos documentales y archivísticos, que prueban que muchos de estos personajes -y, en particular, Alfonso de Cartagena y Álvaro de Luna- no podían formar en modo alguno un frente común con una reina que intentó en repetidas ocasiones alejarlos de la Corte de Juan II, la tesis sigue teniendo algún eco y encontrando valedores (Peláez Flores 2014, 337).

en cuestión la capacidad femenina para actuar con prudencia, sabiduría y lealtad (Martínez de Toledo 1970).

Si bien es cierto que la reina, tan aficionada como Juan II a las intrigas, pero también a la lectura y a las tertulias literarias, pidió a varios hombres del séquito real que se posicionaran en la disputa entre defensores y detractores del sexo femenino, los especialistas en los diversos autores y textos han reparado recientemente en que sólo una parte mínima de la amplia literatura filógina surgió de esta iniciativa. Sería el caso, ciertamente, del *Triunfo de las donas*, escrito por Juan Rodríguez del Padrón (1390-1450) entre 1440 y 1441, concebido efectivamente como crítica al “maldiciente y vituperoso Covarcho ofensor del valor de las donas, non fundando sobre divina nin humana auctoridad, mas sola ficción” (Rodríguez del Padrón 1884, 87). Por lo demás, Rodríguez del Padrón dedicó su obra a la reina María, a la que colma de elogios en las páginas iniciales de la misma, lo que ha sido visto por académicos como Florence Serrano (Serrano 2012), Ana Vargas (Vargas 2013, 271-275) o Emily Francomano (Francomano 2016, 97) como una clara reivindicación del problemático papel político jugado en Castilla por la reina.

No obstante, otros escritos caen fuera de esta cronología o no fueron resultado de la iniciativa regia. Es el caso, evidentemente, de la intervención de Alfonso de Cartagena, poco favorable a la reina, y que participa en el debate coetáneo sobre la mujer con una de las cuatro *quaestiones* abordadas en su *Duodenarium*, escrito en 1442. El escrito, como queda patente en el mismo y han constatado múltiples estudios, no surgió del entorno de la reina, sino que fue la respuesta dada a cuatro de las doce cuestiones que el aristócrata y poeta Fernán Pérez de Guzmán (ca. 1377-ca. 1460) había formulado a Cartagena con la mera intención de alimentar la relación epistolar e intelectual que mantenían ambos (Fernández Gallardo 2020, 80).

Aunque, tradicionalmente, se había considerado también la *Defensa de virtuosas mujeres* de Diego de Valera (1412-1488) como resultado de la iniciativa regia, los estudios dedicados a los manuscritos de la obra por Federica Accorsi (Accorsi 2009), culminados en su valiosa edición crítica de la obra (Valera 2009) han permitido retrotraer diez años la fecha de redacción de la misma y hacerla remontar a 1435-36, antes incluso de la redacción del famoso *Corbacho*.

Por muchos motivos, en especial el proverbial odio existente entre María de Aragón y Álvaro de Luna (c. 1390-1453), quienes durante el reinado de Juan II se disputan en varias ocasiones el control efectivo del poder ante la debilidad e inestabilidad del monarca, tampoco podemos considerar la obra de Luna *Virtuosas e claras mujeres* como ligada o derivada de la iniciativa regia. Además, como Luna hace constar en una obra en la que no se menciona en ningún momento a María de Aragón, el texto fue redactado en el verano de 1446,⁶ es decir, un año y medio después del fallecimiento de María.

Para terminar de refutar la lectura tradicional de todas estas obras como una literatura de circunstancia realizada a iniciativa de la reina María de Aragón, podemos apelar al hecho de que en las décadas que siguieron a su muerte, continuaron apareciendo contribuciones importantes al debate entre filóginos y misóginos como el *Jardín de nobles doncellas* del agustino Martín de Córdoba (f. s. XIV-1476), obra redactada en torno a 1468-69. Por todo ello, resulta claro que el subgénero temático de escritos en los que cabría agrupar a *Virtuosas e claras mugeres* de Álvaro de Luna o la cuarta *quaestio* del *Duodenarium* de Alfonso de Cartagena, no constituye una literatura de encargo

⁶ “E fue acabado e dado a publicación por el sobredicho señor en el real de sobre Atiença, entrada la dicha villa catorze días de agosto diez e nueve kalendas de setienbre año del nascimiento del Nuestro Señor Jesucristo de mill e quatrocientos e quarenta e seis años año primero del su maestradgo” (Luna 2008, 441).

cortesano, sino que responde a la existencia de un debate autónomo, de largo aliento y paneuropeo al que varios humanistas de la época realizaron contribuciones genuinas. Muchos de ellos, como señala Accorsi, lo habrían hecho movidos por un deseo de “imitación y emulación literaria” (Accorsi 2010, 21),⁷ aunque, desde nuestra perspectiva, tampoco esta línea interpretativa resulta suficiente para explicar las muchas complejidades y perplejidades en las que nos sume la lectura de algunas de las obras mencionadas.

Aparte del contexto de la disputa, iluminado con estos nuevos trabajos, desde el ámbito filológico se han identificado también con precisión las fuentes empleadas en la misma, con un recurso común al *De mulieribus claris*, escrito en el siglo XIV por Boccaccio, y a diversas obras de Tito Livio, Valerio Máximo, Plutarco o Jerónimo, tomadas como fuentes de las que extraer argumentos y, sobre todo, ejemplos históricos, de la valía y virtudes femeninas (Vargas 2016, 183-192).

2. Alfonso de Cartagena en la *Querelle des femmes* hispánica: un papel pionero y no plenamente circunscrito

Una segunda materia en disputa en la historiografía sobre la *Querelle des femmes* en Castilla es el papel que cabría atribuir a Alfonso de Cartagena en la misma. Más que el *Duodenarium*, ha sido referido en la literatura de síntesis sobre la temática (Vélez-Sainz 2015, 28-35) el carácter pionero de la intervención de Cartagena en la misma. Con su glosa crítica a una sentencia misógina de Séneca en un texto históricamente conocido como *Copilación de algunos dichos de Séneca* (*Diversos tratados de Séneca*, BNE, ms. 8830, ff. 307r-404v) y redactado entre 1430 y 1434, Cartagena se involucra en la *querelle des femmes* algunos años antes del famoso *Corbacho*:

Pero todo esto no es de echar a su culpa, ca non culpamos al oro porque sobre él se matan los omes, mas a los que lo desean desordenadamente. Por ende no es de entender que la Escripura Santa condena a todo el estado de las mugeres, ca según dicen los legistas non devemos ser acusadores de la natura, mas so nonbre d'ellas reprehender la umanal concupiscencia que se enciende en las desear allende de lo que deve. E por cierto de mucho de lo que contra ellas se cuenta fue la culpa principal en los ornes, ca non vino Medea a buscar a Jasón, mas Jasón fue a buscar a Medea, nín fuera Elena a Troya si París no fuera por ella. E así non les es de poner mayor culpa de la que tienen, ca razón es de reprehender a algunas d'ellas que cometieron muchos errores, pero gran cargo sería si demás de los suyos les aponemos los de los omnes. E como culpan a las que usaron mal, tanbién deven ser loadas las buenas, las quales non ay duda que fueron muchas. E non poniendo lengua en las santas cuya fiesta faze la Iglesia, porque non han menester loor de omne mortal las que están en el logar donde es el loor perdurable, mas aun de la bondad de otras muchas cuentan las estorias. Ca que tal muger fue Lucrecia, e Porcia, fija de Catón, e Atenesia reina quán leales fueron a sus maridos, aunque aquí non lo digamos, Valerio lo puede dezir (Cartagena 1430-34, f. 340v).

⁷ “No hace falta apelar a doña María y su petición para explicar la aparición de los textos antes nombrados, siendo más que suficientes los mecanismos de imitación y emulación literaria, quizá amplificados por contrastes de naturaleza socio-política, como el deseo de conseguir prestigio social y poder gracias al brillo cultural”, Accorsi, Federica, “La influencia de Alonso de Cartagena en la “Defensa de virtuosas mujeres” de Diego de Valera”, *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la temprana Modernidad*, Francisco Bautista Pérez, Jimena Gamba Corradine (eds.), 2010, 15-23, cit. 21.

No entraremos en detalle a analizar este texto, ya muy estudiado. Refuta, básicamente, que por las acciones de unas pocas mujeres deban ser juzgadas todas. Subraya, en segundo lugar, que muchos de los males que se les atribuyen no son su responsabilidad, sino que derivan, al contrario, de la imprudencia e incontinencia de los hombres, movidos a eventos catastróficos como la guerra de Troya por su propia concupiscencia. El pequeño fragmento de Alfonso de Cartagena también resultó pionero por tratarse del primero que, en el ámbito hispánico, proporcionó una pequeña lista de mujeres virtuosas. Diferenciado respecto al listado más amplio que Boccaccio había ofrecido en el siglo XIV en su *De mulieribus claris*, en adelante, las mujeres loadas por Cartagena figurarán en la mayoría de catálogos hispánicos de perfiles femeninos ilustres, realizados con el fin de defender mediante *exempla* el honor de las damas.⁸

La intervención de la larga, polifacética y aguda pluma de Cartagena en la *querelle des femmes* no se limitaría al *Duodenarium* y a su más influyente glosa a Séneca. Pensando en que la mayoría de las obras del humanista judeoconverso nacieron de invitaciones o propuestas nobiliarias y que, en ocasiones, escribió en colaboración con algunos de sus amigos y patronos, María Morrás apuntó hace algunos años que no parecía “imposible que el obispo de Burgos fuera autor de la última parte del *Libro de las mujeres ilustres* de Álvaro de Luna que está compuesta de modo exclusivo por la vida de santas y mártires” (Morrás 1991, 135). Se trata de una hipótesis rechazada por Lola Pons en su edición de la obra de Álvaro de Luna, pero que podría servir para explicar las grandes diferencias estilísticas existentes entre esa última parte del *Libro de las mujeres ilustres* de Álvaro de Luna, con frecuentes pasajes dialógicos (Pons Rodríguez 2008, 91, 109). También la ausencia de una fuente clara para la misma, a diferencia de los catálogos de mujeres paganas y del Antiguo Testamento, con correspondencias claras en textos de Boccaccio, Jerónimo, Tito Livio o Valerio Máximo. No obstante, y como pretendemos sostener en nuestro propio acercamiento al tema, los planteamientos y posiciones concretas sostenidas por Alfonso de Cartagena y Álvaro de Luna en sus intervenciones en la *querelle des femmes* revelan importantes diferencias de fondo, hasta el punto de que ambos autores podrían verse, de hecho, como polos contrapuestos en la disputa.

Más allá de incidir en elementos genealógicos y cronológicos sobre la fecha y contexto específico de elaboración de las intervenciones textuales de Alfonso de Cartagena y Álvaro de Luna en la querella hispánica, algo que han realizado ya de forma muy satisfactoria Luis Fernández Gallardo, Teresa Jiménez Calvente (Fernández Gallardo, Jiménez Calvente 2018, 1-159) y Lola Pons Rodríguez (Pons Rodríguez 2008, 1-206) en sus respectivas introducciones al *Duodenarium* y a *Virtuosas y claras mugeres* (aunque, como señalamos, quedan aún muchas dudas irresueltas por una historiografía que no ha agotado ni mucho menos el análisis filológico e histórico de estos escritos), nuestro análisis, de corte histórico-filosófico, tiene como objetivo ofrecer un contraste general de las perspectivas y estrategias argumentativas empleadas por Álvaro de Luna y Alfonso de Cartagena. Al subrayar su oposición manifiesta, tanto temática, como estilística e ideológica, pretendemos matizar también la línea de lectura que, consolidada en fechas recientes por Accorsi o Vélez-Sainz, ha tendido a considerar que las obras de la *querelle des femmes* hispánica responderían esencialmente a una pauta de emulación e

⁸ En un artículo de 2010, Federica Accorsi consideró que Alfonso de Cartagena influenció más las intervenciones de sus coetáneos en la *querelle des femmes* con sus traducciones y comentarios a Séneca (no sólo con la *Copilacion de algunos dichos de Séneca*, sino también con sus *Amonestamientos y doctrinas*, consultados por Diego de Valera y otros participantes en la disputa) que con el *Duodenarium* (Accorsi 2010, 17). “Aunque no podemos afirmar con seguridad que a él [Cartagena] remonte el origen de la literatura en defensa de la mujer en la época de Juan II (hecho que me limito a sugerir como posible), sí parecen innegables tanto su pertenencia a esa tradición literaria como su prioridad cronológica respecto a las demás obras del género” (Accorsi 2010, 20).

imitación a partir de unos primeros modelos castellanos -Alfonso Martínez de Toledo y Alfonso de Cartagena- y/o extranjeros. Esta es, de hecho, la línea historiográfica que ha prevalecido, subrayándose y considerándose determinante la influencia de Boccaccio (1313-1375), el literato y filósofo escindido, tanto en los autores misóginos que el Tardo-medievo bebieron de su polémico *Corbaccio* (1354-55) como de los filóginos que extrayeron argumentos y exempla de su *De mulieribus claris* (1361-75).

Nuestra opinión es que, aunque el panorama general de los textos relacionables con la querella de las mujeres en Castilla presenta notables afinidades (de autoridades y fuentes comunes, argumentos, referencias históricas, etc.), las diferencias existentes entre un texto tan singular como la *quaestio* cuarta del *Duodenarium* escrita por Cartagena y la obra más clásica y prototípica de Álvaro de Luna, *Virtuosas e claras mujeres*, son tan grandes, que un contraste entre ambas nos muestra de forma tajante la imposibilidad de derivar todas las obras tradicionalmente asociadas a la querella de unos prototipos iniciales que hubieran ido transformándose y matizándose como resultado de un proceso de imitación y emulación.

3. Planteamiento y fines diferenciados del *Duodenarium* y las *Virtuosas e claras mugeres* y afinidad del eje histórico-filosófico vertebrador: ley natural, Ley Antigua y Ley de Gracia.

En la *Qvarta Qvestio* de su *Duodenarium*, Cartagena responde en concreto a la pregunta “Qvis laudabilior, mirabilior ac melior reputari debet, optimus vir an optima mulier?”. Se trata de una pregunta “trampa”, como señalaba el propio Cartagena al comenzar a responder a Pérez de Guzmán, pues por la forma en la que estaba planteada la cuestión, el poeta castellano forzaba al obispo de Burgos a tener que emitir un juicio neto sobre la superioridad de uno u otro género y parecía dejarle sin más escapatoria que airar a hombres o mujeres:

Cuando leí esta pregunta, que es la cuarta, pensé que deseabas tenderme una trampa, pues es difícil la salida por ambos lados. Pues si concedo la gloria a una mujer óptima por encima de un varón óptimo, se creará que aminoro el honor debido a los hombres perfectos y heroicos; mas si antepusiera un hombre óptimo a una mujer óptima, me dejarías expuesto al odio de las mujeres (Cartagena 2015, 384).

La formulación de la *quaestio* escolástica, que encierra tres preguntas en una, condiciona verdaderamente la respuesta que ofrecerá Cartagena, permitiéndole emplear diversas maniobras de escape para no tener que dar bruscamente esa respuesta tajante que parece exigir una primera lectura. A la vez, en los términos elegidos por Pérez de Guzmán para plantear el debate se recogen muchos de los elementos tradicionalmente abordados e implicados en la *querelle des femmes* europea, como veremos más adelante.

La estrategia de Cartagena va a ser aprovechar el amplio margen de maniobra concedido por la formulación trina de la pregunta por parte de su interlocutor para escabullirse serpenteando, como solía hacer en cuestiones que le incomodaban. En la medida en que las tres preguntas podían ser respondidas o no en el mismo sentido, Cartagena intentará una estrategia conciliatoria, ofreciendo, en apariencia, una respuesta que apunta al equilibrio entre los dos géneros o, incluso, a una superioridad de la mujer si se cuentan como triunfos del género femenino las preguntas resueltas en su favor. De hecho, Cartagena da la palma a la mujer en las cuestiones “qvis laudabilior” y “qvis mirabilior” y pretende zanjar con un empate la resolución a la pregunta “qvis melior”. En todo caso y, como expondremos a continuación, la victoria femenina, es solo aparente y,

lo más que podría decirse, es que, dentro de un planteamiento patriarcal clásico sobre las virtudes de las mujeres, su rol social o la naturaleza diferenciada de la educación que las mujeres deben recibir en el ámbito doméstico, hay “algunos aspectos que impiden posicionarlo entre los detractores de las mujeres” (Ríos de la Llave 2018, 227).

No es de muy buen augurio, en todo caso, que Cartagena comience la obra con un chiste misógino, señalando que fuera cual fuera la respuesta, generaría muchos descontentos, pero que temía más la cólera femenina, ya que: “En verdad, incluso las mujeres honestas odian y aman de modo muy vehemente, pues, como son más simples por naturaleza y de inteligencia más feble, siguen lo honesto o lo deshonesto con más fervor en ocasiones del que conviene, y no aceptan excusas fácilmente” (Cartagena 2015, 385).

Si pasamos por un momento a las *Virtuosas e claras mugeres*, la obra escrita por Álvaro de Luna en agosto de 1446, mientras se recuperaba de las heridas que había sufrido en el sitio de Atienza, y contrastamos la apertura de su obra con la de la cuarta *quaestio* en el *Duodenarium* de Cartagena, vemos que el válido de Juan II recurre a una presentación compleja de los motivos y naturaleza de su escrito. Preceden al amplio catálogo de mujeres virtuosas que constituye el núcleo central de la obra cinco “Preánbulos” en los que Luna presenta su obra reiteradamente no como la deliberación equilibrada o sentencia arbitral acerca de la valía de cada género que decía estar madurando Alfonso de Cartagena, sino como una defensa partidaria y decidida de las “virtudes de las nobles mugeres”, frecuente e injustamente calumniadas por sus coetáneos. Desde la perspectiva de Álvaro de Luna, estas calumnias infundadas e irracionales — “opiniones non buenas que el pueblo comúnmente tiene contra las mujeres diziendo mal d’ellas” (Luna 2008, 214) parten de los sectores más populares y despreciables de la sociedad.

Álvaro de Luna señala justo al principio de su obra, antes incluso de los “preánbulos” mencionados, que el propósito de la misma es refutar las calumnias populares contra las mujeres a partir de una triple estrategia argumentativa o tres tipos de argumentos, que llama “razones de la Santa Escritura”, “razones naturales” y “exenplos e vidas de las [mujeres] pasadas” (Luna 2008, 213). Desde un lenguaje más moderno y técnico, llamaríamos a estos tres tipos de razones, argumentos teológicos, argumentos filosóficos y argumentos históricos. Las perspectivas teológicas y filosóficas expuestas por Luna son interesantes y merecen ser analizadas más adelante con un cierto detenimiento. Con todo, el tipo de razonamiento en el que Luna profundiza con más ahínco y el que es capaz de desplegar con mayor claridad y lucidez -dado que desde su formación autodidacta los razonamientos filosóficos y teológicos, de carácter más técnico, parecen resultarle mucho más difíciles de formular- es el histórico. El núcleo central de las *Virtuosas e claras mugeres* está integrado, de hecho, por una compilación de biografías de más de ciento veinte mujeres dotadas de grandes virtudes a modo de *exempla*. La exhaustividad de este material histórico pacientemente recopilado y expuesto permite afirmar a Luna al final de la obra que “los que contra ellas han querido decir o escribir queriendo amenguar sus claras virtudes más que a los ombres [...], parescen negar aquello que por experiencia e vista de ojos se vee e demuestra” (Luna 2008, 439). En este sentido, la obra de Álvaro de Luna se presenta como un ejercicio que hoy llamaríamos de memoria histórica o de reparación de una injusticia histórica, subrayando precisamente Luna su “maravillamiento” ante el hecho de que “tantos prudentes e sanctos auctores que de los fechos e virtudes de los claros varones ayan fecho estendida e complida mención”, callando los de las mujeres. El válido de Juan II llega incluso a considerar como “inhumana cosa” el tener “de sufrir que tantas obras de virtud y

enxemplos de bondad fallados en el linaje de las mujeres fuesen callados e enterrados en las oscuras tinieblas del olvidança” (Luna 2008, 213).

En la elaboración de su galería de féminas ilustres, Álvaro de Luna no es muy original y sigue, fundamentalmente, a Boccaccio, como ya subrayaron su editora Lola Pons y otros académicos (McGovern 2013).⁹ Luna sigue al italiano, de hecho, mucho más de lo que reconoce explícitamente en las palabras con las que introduce y justifica su escrito, donde menciona de pasada que trató “Juan Bocacio [...] algunas cosas” de las mujeres (Luna 2008, 213). Completa, eso sí, con un catálogo de veinticuatro mujeres judías (entre las cuales, la Virgen y Eva) y santas cristianas, una amplia galería que, salvo algunas excepciones, Boccaccio había conformado con figuras femeninas paganas.

En esta característica elemental de la obra y su conformación, encontramos un paralelismo claro entre las obras de Álvaro De Luna y Alfonso de Cartagena, a quien creemos que el condestable de Castilla debe la clasificación epocal de las mujeres que retrata en tres grandes períodos históricos, clasificación que fundamenta, a su vez, la división de su obra en tres libros. El primero lo dedica Luna a las mujeres que vivieron bajo la Ley Antigua, “mugeres que fueron desde el comienço del mundo acá so la ley divinal de escritura fasta el advenimiento de Nuestro Señor Jesucristo” (Luna 2008, 263). El segundo agrupa a una serie de mujeres paganas que fueron ejemplares, aunque no tuvieron más guía en su conducta que su inclinación natural o ley natural, en palabras de Luna, “mujeres así romanas como otras del pueblo de los gentiles que fueron e vivieron so la ley de natura e non ovieron cognoscimiento de la ley de escritura nin de la ley de gracia” (Luna 2008, 384). En el último libro, las protagonistas son una serie de mujeres cristianas que encontraron en el Evangelio una herramienta magnífica en la que orientar sus ya marcadas inclinaciones naturales a la virtud. Nuevamente, en palabras del valido de Juan II, “algunas muy virtuosas e santas dueñas e donzellas del nuestro pueblo católico e cristiano que fueron so la nuestra muy sancta e gloriosa ley de gracia” (Luna 2008, 441).

Aunque Alfonso de Cartagena no recurrió en la cuarta *quaestio* de su *Duodenarium*, escrito cuatro años antes, a esbozar el tipo de amplio catálogo de vidas femeninas característico de Boccaccio, Luna y otros autores masculinos que intervinieron en los siglos XIV y XV en la *querelle des femmes*, resulta notorio que construyó su texto a partir del mismo eje filosófico, histórico y teológico empleado por el condestable de Castilla para construir su obra. De hecho, la afinidad que ambos muestran en este planteamiento central es tal que no resulta descabellado pensar en que la obra de Luna, posterior a la de Cartagena, pueda haber encontrado inspiración en la misma. Lo que en la obra de Álvaro de Luna es un amplísimo pero poco original y redundante catálogo de mujeres paganas, judías y cristianas, en Alfonso de Cartagena se reduce a un número de personajes mucho menor -tres parejas célebres por sus virtudes entre los paganos (Lucrecia y Catón), los judíos (Susana y el profeta José) y los cristianos (la reina Berenguela de Castilla y su hijo Fernando III)-, que ejemplifican bien las virtudes más destacadas en las tres leyes o tiempos históricos. Del típico catálogo inspirado en Boccaccio pasamos pues a una especie de vidas paralelas plutarquianas elevadas a la categoría de perfiles éticos propios de cada época y ley.

No sólo en el plano estilístico, sino también en lo tocante a la profundidad de los argumentos teológicos y filosóficos apuntados, la obra de Cartagena resulta mucho más refinada y cuidada que la del Condestable de Castilla. No podía ser menos si pensamos en su sólida formación universitaria en artes y teología (Fernández Gallardo 2020, 95-97)

⁹ Pese a los errores contextuales y cronológicos presentes en el artículo, en el que se baraja la idea - cronológicamente imposible- de que Álvaro de Luna escribiera las *Virtuosas e claras mugeres* para presentar a María de Aragón contramodelos de su conducta ambiciosa y soberbia, el texto de Abby McGovern muestra con contundencia lo mucho que la obra debe al *De claris mulieribus* de Boccaccio.

y el conocimiento experiencial adquirido en sus viajes por Europa (Fernández Gallardo 2021), elementos todos ellos de los que Álvaro de Luna carecía. Solo Cartagena parece estar en condiciones de ofrecer, por ejemplo, una explicación sólida de la clave filosófica y teológica que justificaba la división tripartita del examen histórico acerca de las virtudes femeninas, estructuración que Luna parece imitar, pero sin detenerse en ningún momento a explicar las razones de su proceder. Para Cartagena, si la típica literatura hagiográfica cristiana resultaba un material insuficiente al debatir las cuestiones de si era posible la conducta virtuosa en la mujer y qué características habían presentado históricamente las virtudes femeninas, era porque el debate sobre las virtudes de los sexos/géneros constituía más bien una disputa ética que teológica. Al estar la indagación “referida a la forma de comportarse y no a la fe”, se hacía obligatorio examinar también algunas vidas de mujeres paganas, que se habían “conducido según la ley de la Naturaleza” y de judías seguidoras “de la Ley de Escritura, para que, en medio de aquellos que vivieron bajo la Ley de la Naturaleza y de la Gracia, éstos ocupen una posición intermedia” (Cartagena 2015, 399).

4. ¿Fueron moralmente superiores las mujeres paganas a las mujeres cristianas? El ‘neopaganismo’ de Boccaccio y Luna frente al agustinismo moral de Cartagena.

La diferencia de profundidad filosófica y teológica existente entre el *Duodenarium* y las *Virtuosas y claras mugeres* resulta también apreciable en el hecho de que, aunque Álvaro de Luna recoge, como decíamos, la división entre los tres tipos de ley y la utiliza para estructurar la disposición de las biografías presentadas en su obra, apenas reflexiona sobre la importancia de la relación entre ley y virtud, un elemento que, por el contrario contrario, resulta central en los análisis desarrollados por Alfonso de Cartagena en el *Duodenarium*. De hecho, desde nuestro punto de vista, este es el nudo gordiano que Cartagena pretende resolver con su obra, aunque no se trata de un objetivo explícitamente formulado en la *quaestio* escolástica. Parecería, en cierta forma, que las preguntas que le había formulado Pérez de Guzmán no fueran más que una excusa coyuntural que el humanista judeoconverso aprovechó para intervenir en una de las controversias religiosas y culturales más candentes del Tardomedievo, a saber, si las perspectivas sobre la virtud que Boccaccio había desarrollado tanto en su *De mulieribus claris* (Vuilleumier Laurens 2017) como en su *De casibus virorum illustrium* (Viti 2017) y otras obras de temática biográfica e histórica (incluyendo varios de los cuentos incluidos en el *Decamerón*), resultaban compatibles con el cristianismo o constituían indiscutiblemente actualizaciones de una ética pagana (Caye 2017) donde la virtud resultaba indisociable de la creencia en una fortuna caprichosa y arbitraria (opuesta a la Providencia divina) y de la aspiración a la gloria como bien supremo (frente a la moral cristiana, que tiene en la salvación su objetivo esencial).

Con independencia de que Cartagena, como muchos otros coetáneos, encontrara admirables y dignas de imitación obras de Boccaccio como el mismo *De casibus virorum illustrium*, a cuya traducción e introducción en Castilla había contribuido él mismo por encargo del secretario de Juan II, Juan Alfonso de Zamora, en 1422,¹⁰ dos décadas después, con un pensamiento propio ya mucho más maduro y asentado, intentó moderar determinadas perspectivas éticas y teológicas que, comunes tanto al *De casibus virorum illustrium* como al posterior *De mulieribus claris*, tenían un difícil encaje con la religión cristiana. En concreto, a Cartagena le parecían susceptibles de corrección las excesivas loas que Boccaccio había dedicado a las mujeres paganas por sus gestas en pro de su propia fama, de la gloria de sus maridos, del bien común o la res publica, los bienes más

¹⁰ Según ha probado una larga y prolífica línea de investigación acerca de esta traducción, divulgada con el título *Cayda de príncipes*. Han realizado aportes sustanciales a la investigación, entre otros (Scoma 1993), (Blanco Jiménez 2015), (Valero Moreno 2021), (González Ramírez 2024).

importantes en la cosmovisión de griegos y romanos, mostrando la superioridad indiscutible de las acciones llevadas a cabo por mujeres cristianas en pro de la salvación, el bien por antonomasia en la Ley de Gracia. Con la entrada final en escena de Berenguela de Castilla y de su hijo Fernando III, Cartagena pretendía demostrar la superioridad manifiesta de las virtudes atesoradas y puestas en práctica por cristianos y cristianas, quienes, guiados por la Ley Nueva del Evangelio y la gracia divina, disponían de apoyos mucho más firmes que paganos (Lucrecia y Catón) y judíos (Susana y el profeta José) para ser virtuosos y superar a sus antecesores en virtud.

Aunque Boccaccio es, con toda evidencia, el enemigo a batir por Cartagena, en el *De mulieribus claris* —al igual que en otras obras del toscano— parecen alternarse elogios a una amplia serie de acciones y muestras de virtud claramente neopaganas, con una serie de advertencias o concesiones explícitas destinadas a conciliar estos *exempla* con la doctrina moral cristiana. De hecho, el mismo Boccaccio, aunque de forma breve, había subrayado explícitamente la superioridad del potencial para la virtud del que disponía la mujer cristiana en la carta con la que dedicaba su *De mulieribus claris* a la joven noble Andrea Acciauioli, exhortándola a superar con su propia conducta a todas las mujeres paganas que él había ensalzado en su libro. Para Boccaccio, se trataba de algo que para una mujer cristiana no sólo era posible, sino imperativo: “Y cada vez que en una mujer pagana leas algo digno que en ti, declarada cristiana, sientes que falta, avergüénzate y repróchate a ti misma que, ungida con el crisma de Cristo, te haya superado una pagana en honestidad, castidad o virtud” (Boccaccio 2010, 57).

Esta superioridad, que Cartagena atribuye al cristiano y la cristiana en cuanto al grado de virtud que potencialmente pueden alcanzar, se muestra, por ejemplo, en su reprobación de los suicidios de los paganos Lucrecia y Catón, esfuerzo extremo por no verse ultrajados y forzados a obrar en contra de sus principios morales. Ante la ausencia en la ley natural que seguían ambos de una condena firme y explícita al suicidio, mandato que sí recoge, en cambio, la ley divina, al quitarse la vida para evitar ser infamados, se dejaron guiar, ciertamente, por su instinto natural, pero también por el culposo “apetito de fama” que, a menudo, inspiró acciones como éstas, tenidas por virtuosas por los paganos. Desde este punto de vista, aunque reveladores de una cierta valentía y entereza de ánimo, los suicidios de Lucrecia tras ser violada por Sexto Tarquinio y Catón, tras ser derrotado por César en Tapso (46 a. C.) y para no tener que obedecer a un tirano execrable como el dictador romano, acciones loadas con exclamaciones por Boccaccio, son presentadas desde una perspectiva menos halagüeña en el *Duodenarium* de Alfonso de Cartagena. El clérigo judeoconverso, desde una perspectiva netamente cristiana sobre el suicidio, apunta a la condición del mismo como “acción violenta” llevada a cabo contra la propia vida (un bien del que solo Dios es creador y dueño) y no le parecen en modo alguno justificables los motivos y circunstancias alegados por Lucrecia, Catón y la tradición literaria neorromana para justificar su autoinmolación. Si el lector cristiano considera con detenimiento ambos casos, le será fácil advertir que ambos recurrieron al suicidio para no prolongar el sufrimiento en el que se encontraban y por el móvil ciertamente egoísta de conservar e incluso ensalzar la propia fama. Cartagena se muestra firme en su afirmación de que solo la ley divina ilumina la naturaleza del suicidio como una fuga ante el dolor que, en realidad, revela “debilidad” en quien lo comete y supone una profunda “injusticia contra sí mismo” (Cartagena 2015, 413).

Este aspecto es muy interesante ya que, al considerar el conocimiento y acatamiento de la ley divina, tanto de la revelada en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, como un *sine qua non* para el acceso a los grados supremos de virtud, Cartagena se muestra afín al agustinismo clásico, según el cual los no cristianos eran incapaces de verdadera virtud y buenas acciones. Se trata de una posición asumida por

buena parte de la escolástica a lo largo de la Edad Media y que pervivió todavía ya entrado en el siglo XVI en figuras como Luis Vives,¹¹ denunciando con vehemencia como neopagano el rescate de la moral clásica que en ese momento estaba llevando a cabo el humanismo más republicano. Como reflejan las recapitulaciones escolásticas del debate, para Agustín, toda acción de los paganos griegos y romanos, así fueran aparentemente virtuosas, resultaban pecaminosas. Ello se debía a que los motivos que inspiraban estas acciones en los paganos eran el orgullo, la codicia o la vanagloria (Vázquez 1606, 523), es decir, ese “apetito de fama” que también había denunciado Alfonso de Cartagena en la cuarta *quaestio* de su *Duodenarium*.

En contraste con el agustinismo moral y teológico de Alfonso de Cartagena, el humanismo clasicista al que se adscribe Álvaro de Luna, aunque se sirve de los conceptos de ley natural, Ley Antigua y Ley Nueva para estructurar su obra, no considera que la mujer cristiana supere necesariamente en virtud a las paganas y judías. Su argumentación incide, al contrario, en que en todo tiempo histórico y bajo toda ley hubo mujeres ejemplares en todo tipo de virtudes, tanto las que los literatos del pasado solían considerar como propiamente femeninas (piedad, mansedumbre, castidad) como las relacionadas con la defensa del bien público (templanza, justicia, entereza de ánimo o fortaleza de corazón, generosidad, etc.), que la literatura tradicional consideraba propias de los hombres.

Aunque no encontramos una afirmación explícita en este sentido, de las consideraciones de Álvaro de Luna acerca del tipo de virtud propia de la mujer pagana, no derivada de la prescripción religiosa y el miedo a la pena consiguiente (estipulada en las leyes Antigua y Nueva), sino de un apego puramente racional a la ley natural, parece desprenderse incluso un motivo diferencial para admirar y loar más la virtud en las mujeres paganas que en las judías y cristianas.

5. Superioridad de la judía Susana a la pagana Lucrecia. Oposición de Álvaro de Luna a la culpabilización de las mujeres víctimas de violación en el *Duodenarium*.

Alfonso de Cartagena sigue profundizando en su línea de argumentación sobre la inferioridad de las virtudes paganas en relación con la moral de inspiración bíblica y la tradición judeocristiana al contrastar las reacciones de la romana Lucrecia y la judía Susana ante la amenaza de verse calumniadas por no haber sido castas. Su consideración de Susana no sólo como más resignada que Lucrecia ante las pruebas que Dios hace pasar a sus fieles y más confiada en su auxilio final, sino incluso como más auténticamente casta, entronca con las referencias elogiosas que encontramos en otras obras de Cartagena a la Ley Antigua. En su transcendental *Defensorium unitatis christianae* (c. 1450), encontramos la perspectiva de que la ley mosaica fue un premio graciosamente concedido por Dios al pueblo en el que nacería Cristo. Aunque Cartagena, distanciándose de la tradición rabínica, tiende a subrayar que la Ley Antigua no fue dada a los judíos en premio de una especial virtud preexistente o fidelidad a Yahvé -pues, como señala en el *Defensorium*, consta, de hecho, en la misma Escritura que el pueblo judío “se desvió hacia la idolatría en alguna ocasión después de recibir la ley, algo que fue más grave que estar sin ley”-, el obispo de Burgos valora positivamente que la ley dada por Dios sirvió para hacer arraigar en el pueblo judío “las costumbres una vez erradicadas los vicios”,

¹¹ Véase, por ejemplo, el neto rechazo de la ética aristotélica como una moral neopagana que encontramos en el *De disciplinis* (1531) de Luis Vives y su preferencia por una enseñanza moral basada en los Padres de la Iglesia (Vives 2013).

haciendo que los hebreos fuera “casi como religiosos en medio de las demás naciones, al observar la ley de la Escritura como regla de religión” (Cartagena 2023, 213-215).¹²

Desde esta valoración de los judíos como un pueblo dotado de un apoyo divino esencial para distinguir el verdadero criterio de acción moral, al contrastar las reacciones de Lucrecia y Susana ante la coacción sexual, Cartagena juzgará la conducta de Susana como la verdaderamente moral, ejemplo edificante y agradable a Dios. El juicio que expresa Cartagena en este caso es quizás uno de los más duros del *Duodenarium* y puede incluso resultar hiriente para un lector contemporáneo. Considera el obispo judeoconverso que Lucrecia no se resistió a la violación con todas sus fuerzas, como sí hizo Susana, exponiéndose incluso a ser asesinada para conservar su castidad. Cartagena arroja dudas sobre la conducta de Lucrecia y se resiste a exculparla totalmente por no haber resistido al violador con todas sus fuerzas, cediendo a su coacción y permitiendo “que se corrompiera su cuerpo” (Cartagena 2015, 429). Desde una óptica patriarcal, Cartagena se resiste, pues, a considerar como no culposa para la mujer una violación resultante de la coacción o de un leve empleo de la violencia. El que, con un cierto riesgo de anacronismo, podríamos considerar como marcado ‘conservadurismo’ de Cartagena en relación a su propia época vital, se hace patente cuando el obispo de Burgos llega incluso a contradecir explícitamente al Derecho civil de la época, que, en razón de su edad y relativa ignorancia, excusaba de cualquier culpa en el delito de estupro —cometido contra ellas— a las jóvenes vírgenes desfloradas mediante la coacción y el rapto. Para Cartagena, en este tipo de casos, cada vez más frecuente y auténtica amenaza para el orden social de la época, la mujer coaccionada no podía quedar sin culpa:

Con todo, una violación bajo ciertas condiciones no quita la culpa del todo; de otro modo, muchas excusarían su estupro bajo el velo de una coacción, aunque el Derecho Civil asume de antemano que todas las vírgenes que han sido corrompidas han sido arrastradas a ello por la fuerza. Pero una cosa es dejarse engañar por una persuasión falaz o ser conducida por una amenaza, incluso dura, y otra ser tratada con violencia, dado que esto, así como ajeno a la voluntad, también se considera totalmente alejado de la inculpación; aquello, por el contrario, no deja de tener algo de voluntario al igual que algo de culpa. De hecho, tanto los filósofos como los juristas no dijeron en vano que *voluntad forzada es voluntad*, dado que en un acto bajo coacción siempre permanece algo voluntario, pero tanto menos culpable cuando mayor haya sido la coacción. Excusamos por completo a las sorprendidas violentamente, pero a las que fueron coaccionadas no podemos excusarlas del todo; sin embargo, tanto más leve es su culpa cuanto más profundo fue el temor que sintieron. Aprendan, pues las matronas católicas y celosas de su honestidad a seguir antes a Susana que a Lucrecia (...) (Cartagena 2015, 431).

Además de fundar su opinión sobre la voluntad forzada en el *Digesto* (*Dig.* 4.2.21.5) y en la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino (IIa-IIae, q. 154, art. 7), Cartagena apela en apoyo de su opinión a la autoridad teológica de Ambrosio de Milán

¹² Hemos modificado parcialmente la traducción de González Rolán y López Fonseca (Cartagena 2023) en la última frase entrecomillada, considerando que una alternativa semejante expresa mejor el sentido del texto original que la traducción ofrecida por ambos filólogos en su edición reciente del *Defensorium unitatis christianae*, susceptible de crear malentendidos: “Erant enim quasi quidam religiosi inter ceteras gentes legem Scripturae pro regula religionis habentes”. Traducido por González Rolán y López Fonseca como: “En efecto, eran casi como religiosos en medio de las demás naciones, las cuales mantenían la ley de la Escritura como regla de religión” (Cartagena 2023, 214-215).

(340-397), quien en su obra *De lapsu virginis consecratae* (atribuida a Ambrosio según la tradición eclesiástica)¹³ había amonestado con fiereza a una joven monja de su congregación después de que se descubriera que esta había sido desflorada por un joven. Pese a que la monja denunció haber sido violada, Ambrosio restó toda credibilidad a su testimonio, considerando que la supuesta violación se había producido en un edificio en el que estaban presentes otras personas y en pleno centro de la ciudad, sin que hubieran llegado a escucharse gritos ni ningún indicio de resistencia.¹⁴ En consecuencia, Ambrosio condenó a la monja a una vida de penitente el resto de su vida, obligándola a vivir recluida en su celda, cortarse el cabello, vestirse con hábito de penitente, usar el cilicio y mortificarse con ayunos (Seijo Ibáñez 2017, 180).

Once siglos más tarde, Alfonso de Cartagena optaba por respaldar plenamente este criterio de juicio moral, teológico y jurídico, dando a entender como Ambrosio que una mujer no debía ser creída si denunciaba haber sido violada “en una ciudad o en aquellos lugares en los que habría podido obtener fácilmente el socorro de vecinos o amigos” (Cartagena 2015, 429). En su *Duodenarium*, Cartagena va incluso más allá y da a entender que son muy excepcionales e inhumanos los casos en los que un hombre llega a consumar la violación cuando encuentra la debida resistencia física por parte de la mujer, signo inequívoco de negativa que induce a la mayoría de hombres a abandonar su propósito:

(...) una matrona es tanto más honorable y más apreciada, incluso a los ojos del que desea violarla, cuanto con más firmeza desprecia sus blandas persuasiones o sus duras conminaciones. Siendo esto así, ¡qué las cultoras de la pudicia expulsan magnánimamente de su corazón el temor inane, dado que incluso entre los brutos animales este tipo de modestia ha tenido valor, de modo que los machos golpeados no hieren a las hembras que les oponen resistencia y que en ocasiones los hieren con dureza! Por ello, sería una inhumanidad única e inusitada si una honesta doncella o una matrona recibiesen algún daño corporal a causa de una denodada defensa de su pudor; así, rechazado cualquier miedo, ¡conserven diligentemente las mujeres honestas su integridad y su pudor inviolado! (Cartagena 2015, 433).

Deja pues, como vemos, cubierta de oprobio Cartagena a toda mujer violada, considerando increíble el que una violación pueda ser consumada sin un cierto consentimiento de la víctima. El obispo burgalés convierte, de hecho, la resistencia física de la víctima de violación en un deber, algo a todas luces aberrante, pero que no debe sorprendernos tanto porque hasta hace muy poco¹⁵ tal criterio era aún un dogma incuestionado en nuestro Código penal (Altuzarra Alonso 2020) y sigue pesando en el juicio moral de muchos, heredero de una tradición normativa aberrante.

Aquí aparece de nuevo un contraste, ya subrayado por Rita Ríos de la Llave, entre el *Duodenarium* de Alfonso de Cartagena y las *Virtuosas y claras mugeres* de Álvaro de Luna, donde Lucrecia es exculpada totalmente de la violación de Tarquinio por la

¹³ Una edición y estudio crítico reciente en (Ricucci 2017).

¹⁴ Cartagena cita, en concreto, el siguiente pasaje: “¿Cómo pudiste en medio de la ciudad sufrir esa violencia si no es porque quisiste dejarte violar voluntariamente? ¿Quién, en definitiva, oyó tus voces? ¿Quién se dio cuenta de que oponías resistencia?” (Cartagena 2015, 429). La obra *De lapsu* ha sido considerada como un material esencial para comprender el pensamiento de Ambrosio de Milán sobre la mujer (Seijo Ibáñez 2017, 179-180).

¹⁵ Hasta la reciente aprobación de la llamada *Ley del ‘solo sí es sí’* o Ley Orgánica 10/2022 de Garantía Integral de la Libertad Sexual, impulsada por el Ministerio de Igualdad dirigido por Irene Montero entre 2020 y 2023.

coacción ejercida por este sobre la patricia romana.¹⁶ En contraste con la perspectiva comprensiva y benevolente de Luna, como señala Ríos de la Llave, en Alfonso de Cartagena encontramos, sin duda, una “culpabilización de las propias mujeres que son víctimas de una violación” (Ríos de la Llave 2018, 212).

La misoginia de Alfonso de Cartagena se revela aún de modo más flagrante cuando leemos en el *Duodenarium* los criterios morales empleados por el obispo burgalés para juzgar el caso de violación grupal a la mujer o concubina del levita narrado en el libro de *Jueces* 19:22-29. Este caso verdaderamente extremo y violentísimo, en el que una turba de hombres de la tribu de Benjamín rodeó la casa en la que se encontraban el levita, su mujer y la familia que les había dado posada en la ciudad de Gabaa para hacerse por la fuerza con la mujer del levita y violarla grupalmente hasta la muerte, es el que Cartagena alega como ejemplo de violación en el que resulta indudable “que no intervino el consentimiento de la víctima, ciertamente excusable y muy lamentable” (Cartagena 2015, 429). La rigidez del criterio de juicio empleado hacia esta y otras mujeres, quienes, según el criterio del prelado burgalés debían, prácticamente, dar su vida, para verse libres de culpa, contrasta con la renuncia tácita de Cartagena a enjuiciar la conducta del levita y su anfitrión, quienes, para verse libres de la amenaza de la turbamulta, no habían dudado en ofrecer a la multitud a la mujer del levita y a una hija virgen de su anfitrión para que, haciendo con ellas lo que se les antojara, les permitiera salir indemnes. ¿No deberían acaso el levita y su hospedador haber expuesto sus vidas antes que consentir que la mujer del levita fuera violada hasta la muerte? Pese a la prolijidad con la que Cartagena suele analizar cada cuestión y referencia bíblica, en el *Duodenarium* esta pregunta no es ni planteada ni respondida. Se trata, por tanto, de una enorme paradoja que ilustra a la perfección la forma diferenciada en la que Alfonso de Cartagena forja estándares morales para cada uno de los géneros.

6. ¿Una concepción sexuada de la virtud? La diferenciación entre virtudes masculinas y femeninas en el *Duodenarium*, rechazada por Álvaro de Luna.

Entre los objetivos que Cartagena se propone en la cuarta *quaestio* del *Duodenarium* no sólo figura la demostración de la superioridad de las cristianas en el ejercicio de las virtudes, sino también identificar claramente las virtudes propiamente femeninas frente al *totum revolutum* que veía en la obra de Boccaccio. Desde la óptica del obispo de Burgos, al mezclar loas a virtudes y actos propios de mujeres y hombres en sus vidas de mujeres paganas, el *De mulieribus claris* no podía resultar una guía clara y adecuada para la mujer cristiana de su tiempo.

Lo cierto es que, aunque Boccaccio había empleado criterios diferenciales para juzgar a hombres y mujeres, considerando la castidad y la modestia como virtudes femeninas por excelencia y apuntar frecuentemente que, cuando las mujeres actuaban mostrando sabiduría, fortaleza de ánimo o magnanimidad -cualidades que había atribuido, entre otras, a Semíramis, Artemisa o Isis-, se mostraban “como si fueran hombres” o “con fuerza viril”, no había dejado por ello de considerar tales conductas como dignas de encomio y ejemplares.¹⁷ Aquí radica, precisamente, el punto de discrepancia con

¹⁶ Álvaro de Luna insiste en que su marido y todas las personas de su entorno rogaban a Lucrecia que no fuera tan dura con ella misma, al ser totalmente inocente del crimen perpetrado contra su persona. “Los que allí eran todos por orden le prometieron su fee e confortaban su corazón diciéndole que ella non avía culpa mas el que la forçara, e que la voluntad fázia el pecado e non el cuerpo, e que donde non oviera consentimiento non avía culpa” (Luna 2008, 271).

¹⁷ El patriarcalismo de Boccaccio, no plenamente coincidente con el de Cartagena, venía a sugerir que, en ocasiones, la naturaleza se equivoca dando a una “magnífica alma varonil [...] el sexo femenino”. Es precisamente esta creencia en el dogma epocal de “la inferioridad femenina respecto del varón [...] lo que

Cartagena, quien se sentirá llamado a rectificar a Boccaccio desde una moral patriarcal para la que la acción que puede resultar admirable en una mujer, no necesariamente es loable, ni mucho menos imitable.

Radicalizando la diferenciación boccacciana entre virtudes naturalmente masculinas y femeninas, Cartagena recurre en el *Duodenarium* a una falacia, la del oficio. Considerando que no llamamos bueno al profesor, al soldado o al pintor por las mismas capacidades y virtudes, argumenta Cartagena que tampoco las virtudes del hombre y la mujer, con distintas funciones sociales, deben ser juzgadas de acuerdo a los mismos criterios. El rol social se fundamenta, además, según el análisis de Cartagena, en la diferente naturaleza de ambos, siendo claro en su opinión, que “es más que evidente que un sexo aventaja al otro en algunas virtudes” y que del lado del hombre caen tanto la fuerza como el ingenio. Esta es la razón de que cuando alguna mujer realiza a cabo un acto bélico valeroso o de ingenio nos resulte especialmente admirable (*mirabilis*) y hasta maravilloso, por tratarse de algo infrecuente y, en cierta forma, antinatural:

¿Quién en su sano juicio va a equiparar al sexo femenino con el masculino en vigor físico, audacia de mente, capacidad para soportar los trabajos y fortaleza para la guerra? Todo esto es propio de los varones, aunque alguna vez las amazonas y otras mujeres llevaron a cabo actos bélicos. Mas eso nos maravilla como algo extraordinario y realizado contra el orden común de los hombres (Cartagena 2015, 389).

A diferencia de la fortaleza o el ingenio, Cartagena hace de la castidad -sobre la que volveremos más adelante- la virtud esencialmente femenina. A esta les une disposiciones como el sosiego y la tranquilidad, que considera también propias de la mujer virtuosa. Tal atributo caracterial y moral explicaría, por ejemplo, la menor participación de las mujeres en crímenes como fraudes, asesinatos o guerras (Cartagena 2015, 390). Este tipo de análisis diferenciales es altamente problemático por varios motivos. Entre los principales figura el que no quede claro si al elogiar a la mujer por su mansedumbre, Cartagena este encomiando de forma genuina a las mujeres. La loa en este caso, parece esconder un arma de doble filo: si la mujer no es tan proclive a asesinar o robar no se debería tanto a su falta de malicia como a su falta de valentía y, de hecho, si no fuera por la valentía y mayor inclinación a la justicia y a la indignación reparadora de los hombres, la mayoría de los crímenes quedarían impunes. Por ello, señala Cartagena a renglón seguido:

Mas igual que es de sobra sabido que un número mayor de hombres que de mujeres se regodean en estos crímenes, del mismo modo son los hombres los que acostumbra perseguir y tomar venganza de esos crímenes y reconvenir a los que los cometen. La razón y la experiencia enseñan que el gobierno justo de la república, la defensa de los inocentes y el exterminio de los impíos -y nada hay más saludable que esto- son un oficio masculino (Cartagena 2015, 393).

Más misógino, por tanto, que Boccaccio, frente a los elogios que encontramos en el *De mulieribus claris* -y también en las *Claras y virtuosas mugeres* de Álvaro De Luna- a diversas gestas bélicas realizadas por mujeres, Cartagena subraya que este tipo de conductas deben ser y son consideradas comúnmente reprobables, pues “no miramos con buenos ojos a una mujer robusta, que se lanza fácilmente a acciones viriles y que desea

le permite sorprenderse y admirar a las que trascendieron esa inferioridad y mostraron cualidades inesperadas en ellas” (Díaz Corralejo 2010, 14-17).

inmiscuirse en pendencias de hombres, pues la delicadeza de ánimo y un cierto temor ante los acontecimientos imprevistos es lo apropiado en las féminas” (Cartagena 2015, 391).

Se exploya de nuevo el humanista judeoconverso sobre este asunto en los pasajes finales del *Duodenarium*, donde introduce una referencia crítica a la literatura que había elogiado tradicionalmente a las fieras y valientes amazonas y a las no menos belicosas mujeres de los escitas. Desde su propia experiencia episcopal al norte de su diócesis burgalesa, Cartagena complementa estos ejemplos clásicos con una referencia crítica a las costumbres de las fieras mujeres de Vizcaya, de las que había podido ser testigo en su visita pastoral a Balmaseda, villa vizcaína fronteriza con el burgalés valle de Mena. La costumbre ancestral que tenían las mujeres de la región de participar en las batallas junto a sus maridos le parecía al obispo reprensible, ya que “no ha de ser imitado ni mucho menos aprobado lo que sólo secundan las mujeres con un ánimo fiero por naturaleza en algunas naciones de los tiempos antiguos o, por caso, en los modernos” (Cartagena 2015, 461).

Es en estos compases finales del *Duodenarium* donde Cartagena puede explotar habilmente la tríada de criterios de juicio (¿qué es lo más loable? ¿qué es lo más admirable? ¿qué es lo mejor?) que Fernán Pérez de Guzmán le había ofrecido al escribirle para plantearle el dilema de la rivalidad entre los sexos. Cartagena viene a decir que, aunque admirable (*mirabilis*) sin duda por antinatural y loable (*laudabilis*) en circunstancias y tiempos muy excepcionales (por ejemplo, la amenaza colapso de la república asediada por un enemigo extranjero), la mujer fiera, belicosa y audaz no debía ser considerada mejor que la matrona casta, tímida y mansa, y mucho menos ser propuesta como modelo de imitación. Cuando este tipo de casos no se daban por un inescrutable milagro divino, como había sucedido en el famoso caso de Juana de Arco -a la que Cartagena se refiere como la Poncella, siguiendo el alias francés *La Pucelle* (Cartagena 2015, 461)-, resultaba claro que contrariaban la naturaleza y las costumbres y leyes seguidas en la mayoría de las naciones y en aquellas que se habían distinguido históricamente por su policía y la estabilidad de su gobierno, una especie de derecho de gentes de valor universal invocado por Cartagena frente a la singularidad vizcaína.

La perspectiva que Cartagena tiene sobre la mujer en general, más allá de las excelsas y admirables individualidades en las que se concentra en su *Duodenarium*, es la de que el género femenino, por contraste con el masculino, está integrado por seres mediocres, incapaces por regla general de cometer los crímenes que cometen los hombres, pero también impedidos por naturaleza de ejercer las virtudes “más difíciles” que son propias de los hombres. Por ello, insiste Cartagena en que, aunque en proporción, es mucho mayor el número de mujeres virtuosas que de hombres, se debe siempre tener en cuenta que las virtudes propias de éstas (castidad y fidelidad) son cuantitativa y cualitativamente inferiores a las que se exigen al hombre para ser considerado virtuoso, accesibles sólo para muy pocos: “Desde el momento en que pedimos a los hombres más cosas y más difíciles que a las mujeres para vivir de manera virtuosa, es necesario que se encuentren muy pocos de ellos que lo consigan” (Cartagena 2015, 392).

De la centralidad otorgada a la castidad como virtud propia de la mujer se sigue el siguiente modelo femenino:

Llamaremos bueno al hombre que es esforzado, pero tildaremos de buena a la mujer que vive castamente. La dignidad en los vestidos, un caminar pausado, la abstinencia moderada de los alimentos, especialmente de la bebida, el apartarse de las reuniones masculinas, una prudente capacidad para mantenerse callada y el rubor van unidísimos a la castidad (Cartagena 2015, 395).

Vemos que el ideal de virtud femenina presentado por Cartagena lo encarna una mujer recogida en su casa y completamente ajena a la vida pública y a todo tipo de reuniones en las que participen hombres.¹⁸ Como ya han subrayado algunos de los mejores trabajos sobre las perspectivas del obispo de Burgos sobre la mujer (Fernández Gallardo 2020), su rigorismo y tradicionalismo se muestran, especialmente, en sus reflexiones sobre el matrimonio. Contrariando la tradición normativa cristiana, Cartagena llega incluso a negar la libertad de la mujer en la elección de esposo, asunto que, en su opinión, debe quedar en manos de los padres de la joven. El obispo apuesta también por que se reduzca a la mínima expresión el papel que el amor y la atracción física deben de jugar en la elección del futuro cónyuge, pues esta es una pura “pasión carnal” que obstaculiza la concertación de matrimonios útiles para el bien común de la sociedad. Por encima de la ley divina, que hace obligatorio el libre y personal consentimiento de los cónyuges, a través del patriarca José, Cartagena pone de nuevo, de forma muy problemática y hasta heterodoxa, un hipotético derecho de gentes que todas las naciones -o, al menos, las de mejor orden político- habrían seguido en la concertación de los matrimonios, con el fin de que estos sean honestos, duraderos y socialmente provechosos:

Es de mujeres honestas buscar matrimonios distinguidos con hombres poco agraciados que destacan por el resplandor de sus virtudes, por lo elevado de su poder y de su alcurnia; estas contraen esas nupcias no por lujuria, sino para engendrar una prole y, para hacerla más ilustre, buscan bodas con hombres ilustres, no guapos; es, por el contrario, de mujeres deshonestas y de las que quieren excusar su lujuria buscar el prestigio con una unión reprobable. De ahí que las jóvenes honestas y dignas de alabanza aceptan a sus maridos no según su parecer, sino el de sus padres, de modo que nadie pueda sospechar que, en el juicio de estas, se mezcla algún impulso de pasión carnal, que está ausente de los padres cuando tratan de la unión de sus hijas o nietas. Así, con razón, en todas las naciones ha prevalecido la costumbre de la honestidad, para que los matrimonios de las doncellas se traten de acuerdo con la opinión de los próximos y no se requiera la opinión de estas hasta que el trato esté próximo a su conclusión, para que su ánimo no piense en nupcias sin que la autoridad paterna vaya por delante.

Tiene plena razón Fernández Gallardo al subrayar que Cartagena considera “la unión conyugal como mero mecanismo reproductor del linaje, carente de implicaciones afectivas entre los cónyuges” (Fernández Gallardo, 2020: 88). Sin duda alguna, Cartagena tiene en cuenta a la hora de estipular estos patriarcales criterios normativos las convenciones seguidas por la realeza y la nobleza de su tiempo a la hora de concertar matrimonios. También podemos ver una muestra de respaldo a la peripecia vital del destinatario de su *Duodenarium*, Fernán Pérez de Guzmán, quien tras el fallecimiento de su primera esposa (Marquesa de Avellaneda), que le había dado seis o siete hijos, no dudo en casarse con una mujer mucho más joven que él (Catalina Álvarez de Galdámez) para seguir aumentando su prole (Cáseda Teresa 2022, 45). Ahora bien, su elogio de esta sumisión femenina extrema, probable reflejo del mundo de costumbres judaico en el que Cartagena había crecido, como señalaremos en la última sección de este artículo, no se explicaría solo por razones contextuales, sino que se corresponde bien con el neoestoicismo y el racionalismo que impregnan siempre los razonamientos morales en

¹⁸ Un prototipo de mujer que perdurará si pensamos en referencias muy conocidas del siglo XVI como *La perfecta casada* de Luis de León (c. 1527-1591) o las acusaciones misóginas que los principales cronistas regios dirigirán a la toledana María Pacheco (c. 1496-1531) por su participación en las Comunidades de Castilla.

Cartagena. Estos adquieren tintes verdaderamente antinaturales cuando se trata de normar la conducta de la mujer casadera y casada. Los criterios de Cartagena se sitúan en las antípodas de las moralejas contra los matrimonios concertados y desiguales que podemos encontrar en las novelas que conforman el *Decamerón* de Boccaccio, instancia normativa de enorme influencia epocal¹⁹ a la que, sin hacer mención explícita, parece oponerse con todas sus fuerzas el obispo de Burgos.

Con el fin de que su obra fuera algo más que una contribución erudita al que Cartagena llama el asunto de la “emulacio sexuum”, una pseudorivalidad que, en su opinión, quedaba resuelta automáticamente si “cada uno de ellos aspira a las insignias de la honestidad que le son propias” (Cartagena 2015, 447), en los capítulos 20 al 26 Cartagena concluye su cuarta *quaestio* con lo que podríamos considerar un breve *Espejo de casadas*. No nos detenemos en estos capítulos en la medida en que repiten y amplifican, simplemente, el modelo caro a Cartagena de matrona honesta y recogida en su casa, dedicada a hilar, tejer y cuidar del marido e hijos.

El contraste de las obras de Cartagena y Álvaro de Luna se revela de nuevo muy instructivo en la medida en que, distanciándose tanto del obispo de Burgos como de Boccaccio y de otros muchos precedentes y coetáneos, Álvaro de Luna no considera que haya una distinción entre virtudes propiamente masculinas y femeninas y, que, por tanto, hombres y mujeres deban aspirar a distintos tipos de ‘insignias’. Dentro de la amplia literatura hispánica en torno a la *querelle des femmes* es, de hecho, Álvaro de Luna el autor que más se aleja del planteamiento misógino heredado de Boccaccio. De forma un tanto sorprendente, Luna logra marcar distancias respecto a los prejuicios heredados recurriendo a un autor tan patriarcal como Aristóteles. Recurre en concreto a la vieja disputa aristotélica acerca de si las distintas virtudes podían darse en un individuo de forma aislada o si, por el contrario, se presentaban necesariamente de forma conjunta en los individuos íntegros. De Luna se muestra en favor de la posición defendida por el Estagirita en la *Ética Nicomáquea* (Telfer 1989-1990) según la cual “aquel que una virtud ha conplidamente las ha todas, e esto porque las virtudes son así en uno todas ayuntadas que se non pueden departir una de otra, en manera que aquel que conplidamente ha una las ha todas” (Luna 2008, 273). Por ello, cuando haciéndose eco de materiales de la tradición, perfila a alguna de las mujeres que los historiadores y moralistas precedentes habían considerado como ejemplo de castidad, fidelidad conyugal, amor materno, etc. suele colmarla después de virtudes como la justicia, templanza o sabiduría, aunque no siempre disponga de apoyos histórico-literarios en los que sostener esta ampliación. Así lo hace, por ejemplo, con Lucrecia en un pasaje enormemente ilustrativo de su posición en la *querelle des femmes*:

Ca nunca aquella dueña romana muy noble e excelente llamada Lucrecia, la qual es resplandor de la alta castidad de los romanos, de quien se comienza este segundo libro, avría alcanzado gloria de verdadera loança si tan solamente ella oviese esclarecido por los dones de la fortuna mudable, mas aun ella resplandesció así por grand sabiduría como por nobleza de ingenio e por firmeza de corazón non vencido, de la qual firmeza no sin razón nos solemos maravillar, e asimismo resplandesció por la su excelente castidad e por todas las otras muy nobles virtudes tuyas [...] ¿Quién puede pensar si non fuere onbre salvage Lucrecia non aver merecido muy largas e muy conplidas loanças? Ciertamente ninguno, mayormente que es a juzgar que ella non decía nin fazia nin pensaba salvo cosa virtuosa e honesta, a la qual era considerada e ante vista la vía del bien bevir, e

¹⁹ Véase la primera parte del libro recientemente editado por (Nocita, Viet, Zanin 2025).

ella seguía las cosas muy nobles non por miedo de pena, mas por amor de virtud, nin era cosa que más cerca d'ella floresciese que usar de razón (Luna 2008, 273).

El contraste con las referencias a Lucrecia que encontramos en el *Duodenarium* resulta de nuevo esclarecedor para aprehender las grandes diferencias doctrinales entre estos dos importantes personajes de la corte de Juan II. A su manera, Cartagena también considera modélica a Lucrecia. Le otorga incluso una mayor centralidad en su obra que Álvaro de Luna, al seleccionarla como representante por excelencia de mujer virtuosa entre las paganas. Sin embargo, no llega tan lejos ni es tan generoso como el valido de Juan II al atribuirle virtudes. Aunque añade, ciertamente, la fortaleza de ánimo a la castidad o templanza como principales virtudes de Lucrecia, no le atribuye la sabiduría o el ingenio. En su análisis del famoso suicidio de Lucrecia, aunque racionalmente discrepe del mismo, la acción le parece disculpable y, en cierto modo, virtuosa, por su autenticidad, en tanto que resultado cuasi natural de un hábito arraigado e irreflexivo que llevó a la matrona romana a preferir no vivir tras haber sido mancillada. En el planteamiento de Cartagena las mujeres pueden comportarse de forma honesta y resultar ejemplares en virtudes propias como la castidad, pero ni las más honestas y virtuosas -como muestra el mismo ejemplo de Lucrecia- pueden alcanzar a dar razones de sus hábitos y conducta, al carecer de esa virtud eminentemente masculina que es la sabiduría. Dice Lucrecia, en este sentido, rebajándose frente a Catón al final del coloquio ficticio que Cartagena les hace sostener en su *Duodenarium* y concediéndole la palma de la virtud en el mundo antiguo, que, si bien ambos destacaron por igual en su templanza y fortaleza de ánimo, Catón la aventajó en mucho en cuanto a la sabiduría:

A vosotros, perfectísimos varones, os corresponde explicar la teoría sobre las virtudes y a nosotras, a quienes la debilidad de nuestro sexo ha negado escrutar las excelsas ciencias, ponerlas en práctica. Bástenos cultivar la honestidad en nuestra propia actuación, incluso si no sabemos discernir científicamente sus entresijos. Te dejo, por tanto, a ti y a otros varones entendidos la discusión científica (...). Así, no sin motivo, admiro tu corazón lleno de coraje y tu excelsa mente, y dictamino que [tu virtud] ha de ser antepuesta a la mía (Cartagena 2015, 409-411).

Más adelante, en las secciones finales de la *quaestio*, en las que Cartagena traza, siguiendo la referencia veterotestamentaria de *Proverbios* 31, su modelo general de mujer virtuosa, excluirá también explícitamente la sabiduría científica y teórica de entre las virtudes que resultan exigibles a una mujer y esperables de la misma. La virtud equiparable a la sabiduría en la mujer consistiría, más bien, en saberse incapaz de enseñar e igualarse a los hombres auténticamente sabios y en disponerse, por ello, humildemente a escuchar y a seguir obedientemente los criterios de acción recomendados para su propia conducta por sus tutores masculinos en el día a día. Dice Cartagena:

En realidad, no pedimos a las matronas ciencias especulativas o teorías sutiles, porque eso es precisamente cosa de hombres y además de pocos hombres. Mas “abrir la boca la sabiduría”, ¿qué otra cosa podemos entender sino escuchar las doctrinas honestas con atentísimo oído? (...) De ese modo, se dice que una matrona honesta ha abierto su boca para la sabiduría cuando escucha con profunda atención las palabras de la sagrada doctrina que son pronunciadas por doctos predicadores, como vemos que a menudo hacen no pocas mujeres pudorosas, y,

tras adoptar una norma de vida basada en dichas palabras, las vemos inclinarse a obras de piedad (...) (Cartagena 2015, p. 473).

Se trata de una consideración, ciertamente, tradicionalista, pero que seguirá largo tiempo siendo preponderante en la filosofía y, en particular, en la escolástica. Lo vemos, por ejemplo, en Francisco de Vitoria. En un pasaje poco conocido de su muy famosa *Relectio de indis* (1539) la mujer y el indígena americano son equiparados en cuanto seres de racionalidad deficiente y necesitados de tutela. De acuerdo a Vitoria, para mantener su castidad y su fama, la mujer estaría especialmente necesitada de una tutela directiva por parte de su marido, su padre, su confesor u otras autoridades masculinas. Librada a su albedrío, ni siquiera es capaz de determinar con acierto si un vestido o un cierto maquillaje resultan pecaminosos y escandalosos, pudiendo incitar a otros a pecar. Por ello, señala Vitoria, “la mujer está obligada a creer a los peritos en aquellas cosas que son necesarias para la salvación, y se pone en peligro, actuando contra lo que según el juicio de los sabios es mortal” (Vitoria 2017, 521).

Lo particular del análisis de Cartagena es, pues, la forma en la que subraya continuamente la naturaleza masculina de toda otra virtud que se dé en la mujer y no sea la castidad, algo que, como vimos, sucedía en su análisis del suicidio de Lucrecia. Si ha sido objeto de loa a lo largo de la historia, ello se debe, según Cartagena, al hecho de que en contraste con la habitual cobardía femenina resulta admirable y “llena de estupor” la “virtud viril” (Cartagena 2015, 402). Las pautas de juicio empleadas con Lucrecia se repiten en el análisis de la conducta de la Susana del Antiguo Testamento, acusada de adulterio por los viejos lascivos al negarse esta a sufrir sus abusos. Se trata de nuevo de un modelo de pudor y fidelidad femenino combinado con la firmeza impropia, admirable y plenamente viril demostrada por Susana en el juicio al que tuvo que hacer frente. De acuerdo a Cartagena, la firmeza varonil de Susana fue incluso superior a la de Lucrecia al contar con la fe en Dios, permitiéndole afrontar sin miedo a la deshonra o al dolor lo que tuviera que suceder, incluso una lapidación injusta:

Y al ser arrastrada a un juicio injusto y ver que se te iba a infligir una muerte injusta, no te apoyabas en tu ánimo mujeril con gritos y alaridos, sino que, esperando en tu corazón viril lo que iba a ocurrir, temblando, pero confiando en Dios, con la inquietud fiel de tu corazón decías: *Señor, tú sabes que estos dicen contra mí un falso testimonio*; así que no sólo la pena de la lapidación, que aterrorizaría los corazones viriles, sino ni siquiera una infamia arrojada falsamente las pusiste por delante de la verdadera inocencia, prefiriendo morir inocente a vivir culpable (Cartagena 2015, 417).

Quizás el que la tercera mujer elogiada por Cartagena, la reina Berenguela de Castilla (1180-1246) se trate de una reina en quien destaca su prudencia y sabiduría, podría inducirnos a relativizar la misoginia que atribuimos al *Duodenarium*. Ahora bien, una lectura cuidadosa del texto, nos permite aperebirnos, por una parte, de que para Cartagena, esta prudencia y sabiduría de Berenguela resultan nuevamente dignas de loa en cuanto que sorprendentes en una mujer. Considera Cartagena, en este sentido, que “aunque haya muchas matronas honestas que dirigen los asuntos domésticos y familiares con muchísima prudencia, serían muy pocas las que habrían sabido gobernar prudentemente una república grande con la gravedad que convenía” (Cartagena 2015, 435). Por otra parte, si vemos las acciones que el obispo de Burgos elogia concretamente en Berenguela podemos comprobar que loa nuevamente conductas derivadas de esa prudencia y sabiduría que considera propia de la mujer y que, consiste, esencialmente, en

aceptar su inferioridad natural y mantenerse al margen. Berenguela le parece a Cartagena digna de loa porque, con su dulzura, acertó a pacificar viejas disensiones entre facciones internas al reino que no detalla en profundidad. También porque en política exterior, combinando la humildad femenina y la generosidad masculina, supo echarse a un lado y permitir que el reino de León y el reino de Castilla (que ella había heredado de su padre) fueran heredados pacíficamente por su hijo Fernando III, el otro protagonista del tercer diálogo. Berenguela habría procedido a la abdicación al reconocer en su hijo, precisamente, esa superioridad masculina en las virtudes necesarias para el ejercicio del gobierno y el arte de la guerra, de tal forma que, como Cartagena la hace alegar ante su hijo, conservando ella “el honor, la gloria (...) y el respeto de los súbditos”, “el trabajo de regir en la paz a los sometidos y de vencer valerosamente a los enemigos, tareas que suelen recaer sobre los reyes, han ido a parar a tus hombros como sobre un sillar más sólido” (Cartagena 2015, 439). ¿Cómo no leer en este párrafo y en el tratamiento general dedicado a Berenguela una referencia crítica indirecta a las continuas intervenciones desestabilizadoras de María de Aragón durante el reinado de Juan II, en una Castilla que se desangraba por las ambiciones de dominar de diversas facciones?

En línea con los argumentos expuestos a lo largo de esta cuarta *quaestio* del *Duodenarium*, Cartagena plantea como conclusión la idea de que con la castidad, la devoción religiosa, la diligencia en el manejo de los asuntos domésticos y la caridad hacia los pobres, la mujer queda suficientemente adornada y puede ser considerada muy virtuosa. Aunque, sin duda, sería digna de loa cualquier mujer que demostrara valentía, firmeza de ánimo, sabiduría o prudencia política, estas virtudes, contrarias a la naturaleza de la mujer, no le pueden ni le deben ser exigidas. Al considerar estas virtudes ‘civiles’ como propiamente masculinas, Cartagena no dice que sean imposibles en una mujer, pero las considera raras y admirables. Partiendo, por tanto, de un reparto de virtudes entre los géneros justificado por una naturalización que, para Cartagena, consta por experiencia y no necesita ni siquiera ser fundamentada, el autor del *Duodenarium* justifica en realidad la perpetuación y radicalización de una división patriarcal de la sociedad de acuerdo a la cual la mujer queda confinada al espacio doméstico y a las tareas poco ‘gloriosas’ de los cuidados. Mientras tanto, se legitima que el hombre monopolice el manejo de los asuntos públicos, al prejuzgarle como naturalmente dotado para tal desempeño.

7. Los razonamientos filosóficos y teológicos en *Virtuosas e claras mugeres*. Identificación y denuncia de las contradicciones presentes en el *Duodenarium* y otros escritos misóginos.

Que la cuarta *quaestio* del *Duodenarium* es un texto sustancialmente misógino lo prueba el hecho de que *Virtuosas e claras mugeres*, la obra escrita por Álvaro De Luna en esta misma década de 1440, defiende la plena igualdad de hombres y mujeres en su disposición a la virtud, sin hacer ningún tipo de concesión al discurso misógino que si encontramos replicado en Alfonso de Cartagena. Ello queda reflejado, sobre todo, en los razonamientos teológicos y filosóficos con los que Luna abre su obra en cinco proemios.

Desde el punto de vista teológico, expone Álvaro de Luna en primer lugar que, como muestra el *Génesis*, Dios creó tanto al hombre como a la mujer “a la su imagen e semejança quanto al juicio e a la razón segund se muestra abiertamente por la autoritat del primero libro de la ley de Dios llamado Génesi, e amos a dos ovieron de Dios una e esa mesma bendición igualmente, sin alguna diferencia nin departimiento” (Luna 2008, 217). Para rebatir los puntos de vista misóginos de Pablo sobre la inferioridad racional de la mujer, cercanos a los ya reseñados en Cartagena, Luna reinterpreta la *Epístola a los Corintios* para sostener que de la misma no se sigue que el hombre sea más virtuoso que la mujer, sino tan solo que éste tiene autoridad sobre ella: “De lo qual se concluye que

comoquier que el varón aya mayor excelencia que la mujer e él sea cabeça de la mujer segund lo dize el dicho apóstol, pero quanto a la virtud e al fin por que son criados así el varón como la mujer amos a dos son iguales” (Luna 2008, 217). En segundo lugar, frente a la culpabilización tradicional de Eva como responsable del pecado original, se atreve incluso a interpretar que no fue a ella, sino a Adán, a quien fue transmitida por Dios la prohibición de comer el fruto prohibido, razón por la cual Adán fue también más culpado:

Lo qual se muestra así por el segundo capítulo del Génesi, e así, pues que a Adam fue fecho el defendimiento principalmente, e él era cabeça, a él principalmente pertenescía la guarda d’él (...), principalmente el pecado fue contado a Adam como él fuese varón e cabeça e a él avía fecho Dios el vedamiento e a él pertenescía principalmente guardar el mandamiento e vedar el pecado. E así paresce por la diversidad e departimiento de la pena de cada uno d’ellos como suso es declarado, pues Adam fue penado en mayor grado que Eva (Luna 2008, 218).

En tercer lugar, refuta el Condestable de Castilla que las reprimendas bíblicas dirigidas por Salomón y otros patriarcas y profetas del Antiguo Testamento pudieran considerarse como aplicables a todas las mujeres. Al contrario, estarían dirigidas tan solo a las malas y réprobas, pues estos mismos sabios colman de elogios a mujeres virtuosas en otros pasajes bíblicos. Finalmente, desde el punto de vista de la teología, subraya Luna que fue precisamente a María, una mujer, a la que Dios le otorgó la gloria de ser ensalzada por encima del resto de criaturas, incluso las angélicas. Se trata de un argumento que El Tostado había expuesto con mucho mayor detenimiento una década atrás (en torno a 1437) en la respuesta a la primera de las paradojas que le había planteado María de Aragón (Fernández de Madrigal 1998) y que en la obra de Luna aparece referido de forma breve y poco clara,²⁰ dando la impresión de que se limitó a recogerlo por haberlo visto expuesto en la obra de El Tostado o en otros autores precedentes.²¹

Curiosamente, si contrastamos el modo en el que Cartagena, frente al Tostado y a Luna, reflexiona sobre el recurso filógino tradicional a la superioridad de la Virgen María entre todas las criaturas creadas por Dios, se observa un claro intento de contrarrestar la forma en la que había tendido a ser empleado en la querelle des *femmes*. Insistiendo de nuevo en su concepción sexista de las virtudes, reconoce la pureza y gracia insuperables de María, pero subraya a renglón seguido que “el Verbo divino, Sabiduría no creada, para salvar a uno y otro sexo, adoptó la carne humana bajo el sexo masculino” (Cartagena 2015, 387).

Pese a su relativa rudeza y falta de claridad expositiva, los argumentos filosóficos o de razón empleados por Álvaro de Luna en sus *Virtuosas e claras mugeres* para probar la igualdad en la disposición de hombres y mujeres a la virtud resultan más originales y contundentes que los argumentos teológicos arriba mencionados. Luna va a hacer, en concreto, un uso muy original del marco conceptual de “el segundo libro de las Éticas” de “aquel varón filósofo Aristóteles” (Luna 2008, 215), para llegar a una conclusión o extraer una doctrina sobre la igualdad de los sexos radicalmente opuesta al paradigma patriarcal del Estagirita.

²⁰ “(...) ella meresció ser ensalzada por Dios sobre todas las excelencias de las mujeres e aun sobre la natura angélica en la silla de su magestad, como fase desto testimonio la ledanía de los santos en la qual por ordenança de toda la iglesia fecha por el Espíritu Santo la dicha señora gloriosa abogada nuestra es primera e principalmente puesta e asentada non solo ante que los apóstoles e patriarcas e profetas e los otros santos mas aun ante que las órdenes de los ángeles” (Luna 2008, 221).

²¹ Un análisis de la importancia de la figura de María en los escritos relacionados con la *querelle des femmes* hispánica en (Muñoz Fernández 2013).

Sostiene, en primer lugar, Álvaro de Luna que vicios y virtudes no dependen de la naturaleza masculina o femenina, sino de la costumbre o hábito, de tal forma que la crianza, la educación y el ambiente son las que repercuten en hombres y mujeres, haciendo que sean buenos o malos. Por reducción al absurdo, argumenta De Luna que, si se tratara de una cuestión natural, “ninguna religión, ninguna limpieza, ninguna virtud singular non avría florecido en mujer alguna, lo contrario de lo qual es la verdat”, como muestran los muchos ejemplos de acciones virtuosas femeninas recogidas en su obra (Luna 2008, 214).

Como ya mencionamos, este tipo de planteamiento de la virtud como un hábito o costumbre, de clara raigambre en la ética aristotélica, aparece también de forma muy marcada el *Duodenarium* de Cartagena, quien explica, por ejemplo, la súbita, no meditada y por ello, plena y auténticamente virtuosa reacción de Lucrecia al suicidarse tras haber sido infamada como una prueba de lo arraigada y firme que en ella estaba anclada la virtud de la castidad.²² En la perspectiva de Cartagena, sin embargo, la fuerza del hábito o costumbre virtuoso no es tal que pueda vencer los claros límites que la naturaleza ha fijado al potencial de virtud alcanzable por el sexo femenino, salvo en casos prodigiosos o milagrosos. Entre otros límites, Cartagena habla de una condición natural egoísta y mezquina y de una falta de ingenio que hace a la mujer tan falaz como presta a ser engañada, lo que justificaba la abundante legislación diferenciada coetánea, tendente tanto a proteger a la mujer frente al fraude como a relativizar y contrastar la validez jurídica de su testimonio. Apela, por ejemplo, Cartagena al hecho de que para concluir la mayoría de contratos (a excepción de las donaciones), tanto el Derecho romano como el castellano estipularan que, para evitar ser engañadas, las mujeres debían estar acompañadas y actuar en conformidad con un tutor legal en este tipo de ocasiones (Cartagena 2015, 397).

Más allá de los numerosos *exempla* contrarios a estos prejuicios patriarcales, Álvaro de Luna apunta a la contradicción presente en obras como el *Duodenarium* de Cartagena apelando al principio metafísico aristotélico de que “natura non acostumbra fazer cosa vana nin en balde”. Desde un marcado teleologismo tomado de Aristóteles y heredado después por la escolástica tomista, Luna subraya que sería contradictorio que la naturaleza hubiera hecho a un ser dotado de alma, la mujer, sin dotarla de la capacidad racional necesaria para alcanzar la bienaventuranza. En efecto, en la medida en que, como había señalado Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, esta bienaventuranza no se alcanza en los seres racionales más que por el ejercicio de la contemplación y la virtud, si Dios hubiera hecho a la mujer incapaz de ambas al dotarla de una razón deficiente e inferior a la masculina, la hubiera privado del medio con el que alcanzar su felicidad, algo totalmente contradictorio. De esta contradicción lógica deduce Luna por reducción al absurdo la plena igualdad de hombres y mujeres en cuanto a la disposición para alcanzar la virtud y la capacidad de ser bienaventurados:

E quier sea aquella manera de bienaventuranza de la qual ay contienda acerca de los teólogos e de los filósofos, diziendo los unos que es una e los otros que es otra, quier sea otra manera de bienaventurança, asaz paresce que sin medianería de las

²² “Esto ciertamente no hubieras podido hacerlo tan libremente si no tuvieras fijada en tu corazón la pudicia, no sólo en esta acción, sino gracias al hábito y a unos firmísimos clavos. Los hábitos del espíritu no se dan a conocer por ningún signo mejor que a raíz de una actuación improvisada, pues, cuando hay tiempo de sobra y pueden considerarse todas las cosas por arriba y por abajo, algunos se inclinan por lo honesto, a veces de buen grado, muchas veces también de manera fingida. Pero cuando sobrevienen inquietudes súbitas y no hay lugar para una reflexión dilatada, es necesario que los corazones den salida a lo que tienen adquirido por el hábito” (Cartagena 2015, 401).

virtudes non se puede aver entrada a esa bienaventurança qualquier que ella sea. Por lo qual finca de nescenario non ser a las mujeres cerrada la vía e puerta e camino para las virtudes, segund que no es cerrada a los onbres, mas ser igual entrada a ella así a las mujeres como a los onbres. Et esto porque tal deseo como suso es dicho non quede vazío e sin obra, como natura non acostumbra fazer cosa vana nin en balde (Luna 2008, 217).

Aunque Luna no llega en ningún momento a referirse ni a Cartagena ni a ninguno de los autores que, en su opinión, calumniaban a las mujeres en su tiempo, este pasaje podría constituir una nueva referencia crítica a las perspectivas del que, durante mucho tiempo, fue uno de sus principales colaboradores y apoyos en la Corte de Juan II.²³ En efecto, en cierto modo, los textos de Luna y Cartagena resultan de una gran afinidad por la importancia que tienen en ambos una serie de planteamientos éticos heredados de Aristóteles. Junto a la concepción de la virtud como un hábito, encontramos también en ambos autores un potente eco del planteamiento de la felicidad -cristianizada a través del concepto de bienaventuranza-, como resultado de la conducta virtuosa y la contemplación. De hecho, Cartagena señala explícitamente en línea con Álvaro de Luna que, en tanto que criaturas de Dios “omnipotente y munífico”, ambos sexos “están capacitados para el bien supremo y la gracia divina” (Cartagena 2015, 385). Conociendo, quizás, esta afinidad entre una parte de sus planteamientos, con el último de los argumentos filosóficos recogidos en sus Proemios Luna parece apuntar a una flagrante contradicción de la moral sexualmente diferenciada de Cartagena y a la radicalidad con la que niega a la mujer las virtudes ‘masculinas’ de la prudencia o la sabiduría. Pese a ser un defensor del eudemonismo intelectualista de Aristóteles, Cartagena se abstiene de problematizar las implicaciones que el negar a la mujer el pleno acceso a la virtud y el potencial para el cultivo de las virtudes intelectivas, negándole la aptitud natural para la contemplación, tendría respecto a sus posibilidades de ser bienaventurada. Al pasar de puntillas sobre esta contradicción manifiesta, Cartagena no para en mientes que semejante injusticia ontológica suponía, al mismo tiempo, una grave contradicción teológica. Como subrayaba Luna, se podría, en efecto, reprochar a Dios su injusticia si hubiera creado a la mujer con unas aspiraciones irrealizables a la bienaventuranza.

8. Epílogo. La larga sombra de Jacob Ornstein. ¿La misoginia, un mal introducido en Castilla por los escritores judeoconversos?

Aunque no hemos incidido en ello hasta la parte final de este artículo, en el debate que nos ocupa, como en la práctica totalidad de las discusiones ‘científicas’ abiertas en los reinos hispánicos del siglo XV y XVI, jugaron un papel esencial los cristianos nuevos. Aunque, con toda evidencia, intentar explicar las posiciones sostenidas en la *querelle des femmes* por cada uno de los y las participantes en la misma a su origen étnico o al trasfondo cultural del que provenía o provenían sus ancestros sería un grave error, no son escasos en nuestra historiografía los textos que avalan hipótesis semejantes.

Una importante tradición historiográfica iniciada por Jacob Ornstein en la problemática fecha de 1941 considera, de hecho, la misoginia como una ideología introducida en la Castilla del siglo XV por los judíos y conversos que comenzaban a integrarse en la Corte y a tener una voz protagónica en los principales círculos culturales. Ornstein, nacido en 1915 como miembro de una familia judía de granjeros asquenazíes oriundos de la Galitzia polaca establecida en Cleveland (Ohio) unos años antes de su nacimiento (Ornstein 1992), desarrolló entre las décadas de 1940 y 1980 una importante

²³ Hasta, prácticamente, la caída en desgracia y ejecución de Álvaro de Luna, acaecida en 1453 (Rucquoi 2002).

carrera en varias Universidades americanas como reconocido lingüista en lenguas eslavas e ibéricas. A lo largo de su carrera académica fue también un importante agente de la CIA, esbirro al servicio del totalitarismo estadounidense en interrogatorios y misiones de espionaje (Teschner 1980, 1-3), un aspecto de su trayectoria vital que hoy conocemos mejor gracias a la desclasificación de numerosos documentos de la agencia de inteligencia estadounidense relativos a sus actividades.²⁴

Aunque por razones profesionales, ligadas a su desempeño como secuaz de la CIA, su trayectoria se orientó rápidamente a la lingüística, la fonética y la enseñanza de lenguas, en los comienzos de su formación Ornstein realizó contribuciones notables y pioneras al estudio de la *Querelle des femmes hispánica*. En 1954 editó en la Universidad de North Carolina la *Repetición de amores* (1497), importante obra misógina del judeoconverso Luis de Lucena (Lucena 1954). Mucho antes, justo al comienzo de su trayectoria investigadora, sintetizó alguno de los resultados de su tesis doctoral sobre Luis de Lucena (Ornstein 1940), realizada bajo la supervisión del afamado hispanista y medievalista estadounidense Lloyd Kasten en la Universidad de Wisconsin (Madison) en un influyente artículo publicado en la *Revista de Filología Española* (Ornstein 1941), que apareció también en inglés algunos meses después (Ornstein 1942).

La tesis defendida por Ornstein en este artículo pionero era que las posiciones misóginas se habían difundido en Castilla a raíz de la difusión de obras de judíos hispanos como Sem Tob (c. 1290-c. 1369) y judeoconvertos como Rodrigo de Cota (1434-1498), Antón de Montero (c. 1404-c.1483), Luis de Lucena (1475-1530) o Fernando de Rojas (c. 1465-1541). Ornstein consideraba el odio a las mujeres propio de la cultura judía y de la amargura de los conversos y radicalmente contrario a una tradición como la cristiana-castellana, en la que la galantería y el amor cortés habían propiciado siempre un respeto, cuando no una veneración de la mujer adorada. Además, en obras misóginas como *El Corbacho*, redactadas por cristianos viejos, Ornstein no veía una misoginia violenta y sincera, sino un mero juego literario en el que sus autores habían participado por ser una moda del momento:

El tenor de la misoginia castellana es diferente del de la francesa o la italiana. Se ha visto que, en el caso de los más “anti-feministas”, sus líneas misóginas no han sido más que juego literario de moda. Tampoco se vislumbra un odio implacable en el Corbacho de Talavera, quien se divierte a costa de las mujeres para compadecer, al fin y al cabo, al que “solo duerme”. Se puede afirmar que hasta la última década del siglo XV no aparece ningún verdadero misógino castellano. Conviene notar también que cuando si aparecen los dos genuinos detractores del sexo femenino, Rojas y Lucena, no estamos en presencia de españoles ni castellanos, sino de judíos. La infelicidad de los hebreos y los conversos se refleja en la vena de triste amargura discernible en todos los escritores hispano-judíos, desde Santob [*sic.* Sem Tob o Sentob], a través de Antón de Montoro, Rodrigo de Cota, Juan de Lucena, y Fernando de Rojas. De ahí brota, al menos en parte, la acerbidad de Lucena contra la mujer. La escasez de los documentos antifemeninos contrasta con el desarrollo lozano de la literatura profemenina. Se puede afirmar que cierta galantería española impide la calumnia de un sexo que nos cumple respetar, al paso que exige una calurosa defensa cuando se viola su honra. No debemos olvidar que la novela sentimental, género que casi deifica a la mujer y

²⁴ Por ejemplo, en 1950, la CIA le regala un coche manejable con las manos tras haber quedado impedido para caminar y mover los pies al verse gravemente afectado por la polio al final de la Segunda Guerra Mundial, cuando se encontraba de servicio en Italia <https://www.cia.gov/readingroom/document/cia-rdp58-00597r000100070141-6>

su nobleza, floreció en España como en ningún otro país, excepto Italia. Es la patria de Don Juan, quien, aunque burlador, nunca permitía que se deshonrara el nombre de una mujer en su presencia (Ornstein 1941, 231).

En una perspectiva semejante, una obra como la *Repetición de amores* de Lucena, que Ornstein había estudiado en su tesis, no podía ser vista como:

“(...) una anomalía, porque, en vez de seguir la tradición castizamente castellana de defender y alabar a la mujer, la ataca de un modo brutal y grosero, aprovechando todos los recursos de su saber humanístico y su fértil imaginación para forjar invectivas. No pertenece a Castilla, sino a la misoginia universal intransigente de un Juvenal, un Jean de Meung o un Boccaccio. Su antifeminismo no es expresión de su tierra natal sino más bien producto exótico” (Ornstein 1941, 232).

La tesis historiográfica de Ornstein, que toma la etnia, costumbres y religión de los hebreos hispanos como único factor explicativo de un fenómeno cultural tan complejo como el que refleja la literatura misógina escrita en los reinos hispánicos durante el período tardo-medieval, es sin duda, descabellada. Propia de la época de auge del nacionalismo, el racismo y la pseudociencia caracterológica, pasa por alto el patriarcalismo cristiano que encontramos en Pablo, Agustín y tantos otros Padres de la Iglesia, en grado no menor al de diversos autores de la tradición hebraica. Además, estudios posteriores han roto totalmente esta perspectiva ornsteiniana de una uniformidad de los conversos como bloque misógino, opuesta a una supuesta filoginia o idolatría hacia la mujer del auténtico natural castellano. De hecho, algunos de los judeoconversos calificados sin ningún criterio de misóginos por Ornstein, como el poeta cordobés Antón de Montoro, fueron en realidad autores filóginos que salieron en defensa de las mujeres atacadas por cristianos viejos como el ampurdanés Pere Torroella (c. 1420-c.1490), autor de las famosas coplas conocidas con los títulos *De las calidades de las donas* o *Maldezir de mujeres* (c. 1458) (Durán Rodríguez 2016, 141-143).

Sea como fuere y pese a su marcado antisemitismo, la tesis de Ornstein sigue gozando de notable salud en la historiografía española casi un siglo después de su aparición. Cuando no se le da plena validez como un sólido punto de partida de la investigación académica sobre la *querelle des femmes* (Vecchio 1968, 320) (Montoya Ramírez 1995, 397-398) (Santonja Hernández 2015, 278-279), se sigue utilizando su problemático artículo como una fuente de informaciones equiparable a Amador de los Ríos, Farinelli y otros pioneros de la historiografía (Ríos de la Llave 2018, 204) (Serrano 2016, 62).

Aunque, entre los resultados de su escasa fiabilidad y coherencia, en el trabajo ya mencionado de Ornstein figura también una errada atribución a Alfonso de Cartagena (Ríos de la Llave 2018, 205), no identificado como judeoconverso, de una obra ‘profeminista’ titulada *Libro de las mujeres ilustres* (Ornstein 1941, 221), nos gustaría poner a prueba en un trabajo posterior su hipótesis étnico-religiosa sobre el origen de la misoginia en Castilla estudiando el trasfondo o sustrato histórico-cultural de algunos de los planteamientos más patriarcales que encontramos en la cuarta *quaestio* del *Duodenarium*.

Pensamos, en concreto, en una serie de puntos en los que Cartagena se muestra en las antípodas ideológicas de Álvaro de Luna y llega incluso a singularizarse como un ‘extremista’ dentro del campo misógino de su tiempo. Entre las cuestiones a abordar podrían ser particularmente interesantes en relación a la problemática, pero aún

recurrente, tesis de Ornstein, las siguientes: ¿Derivan las ideas de Cartagena -y, por extensión, de otros autores judeoconversos- sobre la violación, culpabilizadoras de la víctima femenina, de una tradición normativa judía? ¿Cómo ha interpretado históricamente la tradición exegética judía la brutal violación grupal de la mujer del levita y la no menos bestial posterior reacción de este, de las que nos dan cuenta el pasaje de *Jueces* 19:22-29? ¿Se puede considerar la apuesta normativa por la negación de la libertad de la mujer para elegir a su esposo y la concertación paternal de los matrimonios, que Cartagena pone, precisamente, en boca del patriarca José, como una particularidad consuetudinaria de judíos y conversos tardomedievales o era la concertación paternal una costumbre extendida entre todas las comunidades que poblaban la Castilla de la época? Finalmente, ¿qué papel normativo jugó *Proverbios* 31 en la *querelle des femmes* hispánica? ¿Se trata de una referencia presente tan solo en el *Duodenarium* o encontramos menciones a este pasaje bíblico en otras obras de conversos y de cristianos viejos? ¿Resultan singulares y contrastantes con la tradición cristiana las prescripciones contenidas en *Proverbios* 31 o se pueden considerar como una muestra, entre otras, de un mismo patrimonio misógino plurisecular?

Obras citadas

- Accorsi, Federica. Los manuscritos de la *Defensa de virtuosas mujeres* de Diego de Valera. *Revista de Literatura Medieval*, 21 (2009), 251-308.
- . “La influencia de Alonso de Cartagena en la *Defensa de virtuosas mujeres* de Diego de Valera”, en *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la temprana Modernidad*. Francisco Bautista Pérez & Jimena Gamba Corradine (eds.). San Millán de la Cogolla: Semyr & CiLengua, 2010, 15-23.
- Altuzarra Alonso, Itziar. “El delito de violación en el Código Penal español: análisis de la difícil delimitación entre la intimidación de la agresión sexual y el prevalimiento del abuso sexual. Revisión a la luz de la normativa internacional”. *Estudios de Deusto*, 68:1 (2020), 511-558.
- Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel. “María, infanta de Aragón y reina de Castilla”, en *Estudos em homenagem ao professor doutor José Marques: IV volume*. Oporto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, 349-370.
- Blanco Jiménez, José. “*Cayda de príncipes*: la vulgata castellana del *De casibus virorum illustrium*”. *Boletín de Filología*, 50: 1 (2015), 33-70.
- Boccaccio, Giovanni. *Mujeres preclaras*, ed. de Violeta Díaz-Corrado. Madrid: Cátedra, 2010.
- Boyer, Agustín. *Estudio descriptivo del “Libro de las virtuosas e claras mugeres” de don Álvaro de Luna: Fuentes, género y ubicación en el debate*. PhD in Hispanic Languages and Literatures. Berkeley: University of California, 1988.
- Cartagena, Alfonso de. *Diversos tratados de Séneca* (1430-34). BNE, ms. 8830, ff. 307r-404v.
- . *El Duodenarium* (c. 1442) de Alfonso de Cartagena. *Cultura castellana y letras latinas en un proyecto inconcluso*, ed. de Luis Fernández Gallardo y Teresa Jiménez Calvente. Córdoba: Almuzara, 2015.
- Cáseda Teresa, Jesús Fernando. “Fernán Pérez de Guzmán en el *Cancionero de Baena*: sentido, forma y referencias literarias en sus primeras composiciones poéticas”. *Medievalia*, 54:2 (2022), 25-53.
- Díaz-Violeta, Corrales. “Introducción”, en Giovanni Boccaccio, *Mujeres preclaras*, ed. de Violeta Díaz-Corrado. Madrid: Cátedra, 2010.
- Durán Rodríguez, Domingo. *Antón de Montoro. Sus referencias a Córdoba. Trabajo fin de Máster en Formación e investigación literaria y teatral en el contexto europeo*. Madrid: UNED, 2016. <http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:mater-Filologia-FILTCE-Dduran>
- Farinelli, Arturo. “Note sulla fortuna del Corbaccio nella Spagna medievale”. *Bausteine zur romanischen Philologie. Festgabe für Adolfo Mussafia*. Halle: Max Niemeyer, 1905, 401-460.
- Fernández Gallardo, Luis. *Alonso de Cartagena (1385-1456): una biografía política en la Castilla del siglo XV*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2002.
- . “Alonso de Cartagena y el humanismo”. *La Corónica*, 37 (2008): 175-215.
- . “Alfonso de Cartagena (1385-1456). Aproximación biográfica”. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 217 (2020), 95-126.
- . “Cortesía y humanismo en el debate sobre la mujer: Alfonso de Cartagena y su *Duodenarium*”. *Hispania Sacra*, 72 (2020), 79-93.
- . “Diplomacia y cultura. Las misiones diplomáticas de Alfonso de Cartagena”, en *Diplomacia y cultura política en la península ibérica (siglos XI al XV)*. José

- Manuel Nieto Soria & Óscar Villarroel González (eds.). Madrid: Sílex, 2021, 349-377.
- Fernández Gallardo, Luis & Jiménez Calvente, Teresa. “Estudio”, en Alonso de Cartagena, *El Duodenarium (c. 1442) de Alfonso de Cartagena. Cultura castellana y letras latinas en un proyecto inconcluso*. Córdoba: Almuzara, 2015, 1-159.
- Fernández de Madrigal, Alfonso, ‘El Tostado’. *Las cinco figuratas padadoxas*, ed. de Carmen Parrilla. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1998.
- Flórez Miguel, Cirilo & Hernández Marcos, Maximiliano & Albares Albares, Roberto (eds.). *La primera escuela de Salamanca (1406-1516)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.
- Francomano, Emily. “Cuestiones odiosas: debate, parodia y dialogismo en el *Triunfo de las donas*”. *Cahiers d’études hispaniques médiévales*, 39 (2016), 95-110.
- González Ramírez, David. “Innovaciones textuales en un incunable sevillano. La *Caída de príncipes* de Boccaccio (Ungut y Polono, 1495)”. *Etiópicas. Revista de Letras Renacentistas*, 20 (2024), 177-214.
- González Rolán, Tomás & López Fonseca, Antonio & Ruiz Vila, José Manuel. *La génesis del humanismo cívico en Castilla: Alfonso de Cartagena (1385-1456). Edición y estudio de textos seleccionados sobre el saber, la diplomacia y los estudios literarios*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2018.
- González Rolán, Tomás & Saquero Suárez-Somonte, Pilar. “Los comienzos de la diplomacia moderna en Castilla: Alfonso de Cartagena (1385-1456)”. *La Corónica*, 39:1 (2010), 147-160.
- Green, Karen & Mews, Constant (eds.). *Virtue Ethics for Women 1250–1500*. Dordrecht: Springer, 2011.
- Lucena, Luis de. *Repetición de amores*, ed. de Jacob Ornstein. Chapel Hill: University of North Carolina, 1954.
- Luna, Álvaro de. *Virtuosas e claras mugeres (1446)*, ed. de Lola Pons Rodríguez. Valladolid: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2008.
- Martínez de Toledo, Alfonso (Arcipreste de Talavera). *El Corbacho*, ed. de Consuelo Pastor Sanz. Madrid: Editorial Magisterio Español, 1970.
- McGovern, Abby. “Writing the Antithesis of María of Aragón: Alvaro de Luna’s Rendering of Giovanni Boccaccio’s *De mulieribus claris*”. *Scripta, Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, 2 (2013), 225-337.
- Montoya Ramírez, María Isabel. “Observaciones sobre la defensa de las mujeres en algunos textos medievales”, en *Medioevo y literatura: actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Vol. 3*. Juan Salvador Paredes Núñez (ed.). Granada: Universidad de Granada, 1995, 397-406.
- Morrás, María. “Repertorio de obras, mss. y documentos de Alfonso de Cartagena (ca. 1384-1456)”. *Boletín Bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, 5 (1991), 213-248.
- Muñoz Fernández, Ángela. “María y el marco teológico de la Querella de las Mujeres (Interferencias y transferencias con los debates culturales de la Castilla siglo XV)”. *ARENAL*, 20:2 (2013), 235-262.
- Nocita, Teresa & Viet, Nora & Zanin, Enrica (eds.). *Éthiques de la nouvelle dans la première modernité (XIVe-XVIIe siècles). L'exemplarité en question*. Ginebra: Droz, 2025.
- Ornstein, Jacob. *A Critical Study of Luis de Lucena and His Repetition de Amores. PhD in Spanish Studies*. Madison: University of Wisconsin, 1940.

- . "La misoginia y el profeminismo en la literatura castellana". *Revista de Filología Hispánica*, 3 (1941), 219-232.
- . "Misogyny and Pro-Feminism in Early Castilian Literature". *Modern Language Quarterly*, 3:2 (1942), 221 - 234.
- Pelaz Flores, Diana. "«A la más virtuosa de las mujeres». La reina María de Aragón (1420-1445) como impulsora de las letras en la Corona de Castilla". *Hispania*, 74:247 (2014), 331-356.
- Pena González, Miguel Anxo (ed.). *De la Primera a la Segunda "Escuela de Salamanca". Fuentes documentales y líneas de investigación*. Salamanca: UPSA, 2012.
- Pons Rodríguez, Lola. "Introducción", en Álvaro de Luna, *Virtuosas e claras mugeres (1446)*, ed. de Lola Pons Rodríguez. Valladolid: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2008, 1-206.
- Ricucci, Marco. "De lapso Susannae: introduzione, testo latino e traduzione", *Liburna*, 10 (2017), 143-208.
- Ríos, Amador de los. *Historia crítica de la literatura española. Vol. VI*, Madrid: Imprenta á cargo de José Fernández Cancela, 1865.
- Ríos de la Llave, Rita. "No hay que tolerar a aquellos que con boca de perro intentan hablar mal de las mujeres: Alonso de Cartagena, la cuarta cuestión del Duodenarium y la Querella de las mujeres", *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 28 (2018), 203-233.
- Rodríguez del Padrón, Juan. *Triunfo de las donas*, en Juan Rodríguez de la Cámara (o del Padrón), *Obras*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1884, 83-127.
- Rucquoi, Adeline. "Privauté, Fortune et politique: la chute d'Álvaro de Luna", en *Der Fall des Günstlings. Hofparteien in Europa vom 13. bis zum 17. Jahrhundert*. Jan Hirschbiegel & Werner Paravicini (eds.). Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag, 287-310.
- Santonja Hernández, Pedro. "La situación de las mujeres y el matrimonio en la Edad Media y en los siglos XVI y XVII". *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, 40 (2015), 263-328.
- Scoma, Isabella (ed.). *Pero López de Ayala. Caída de príncipes*. Messina: La Grafica Editoriale, 1993.
- Segura Graiño, Cristina (ed.). *La querella de las mujeres. Vol. III. La Querella de las mujeres antecedente de la polémica feminista*. Madrid, Asociación Cultural Almudayna, 2013.
- . (ed.). *La querella de las mujeres. Vol. XII: Las mujeres sabias se querellan*. Madrid, Asociación Cultural Almudayna, 2013.
- Seijo Ibáñez, Elisabet. *La figura femenina en la obra de Ambrosio de Milán. Tesis doctoral en Historia*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2017.
- Serrano, Florence. "Del debate a la propaganda política mediante la querella de las mujeres en Juan Rodríguez del Padrón, Diego de Valera y Álvaro de Luna". *Talia Dixit: revista interdisciplinar de retórica e historiografía*, 7 (2012), 987-115.
- . "¡Commo denuestras las mugeres! Telle satire de la femme, telle théorie misogynie dans la littérature de savoir d'origine orientale et dans l'Arcipreste de Talavera ou Corbacho". *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 39 (2016), 61-80.
- Serrano, Luciano. *Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alfonso de Cartagena: obispos de Burgos, gobernantes, diplomáticos y escritores*. Madrid: Escuela de Estudios Hebraicos, 1942.
- Telfer, Elizabeth. "The Unity of the Moral Virtues in Aristotle's *Nicomachean Ethics*". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 90 (1989 - 1990): 35-48.

- Valera, Diego de. *Defensa de virtuosas mujeres*, ed. de Federica Accorsi. Pisa: Edizioni ETS, 2009.
- Valero Moreno, Juan Miguel. “Inciertas traducciones: la *Caída de príncipes* de Boccaccio en castellano (s. XV)”, en *Curiositas nihil recusat. Estudios dedicados a Isabel Moreno Ferrero*. Juan Antonio González Iglesias, Julián Méndez Dosuna, Blanca María Prósper (eds). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2021, 541-564.
- . “Alfonso de Cartagena y el humanismo escolástico en Castilla en la segunda mitad del siglo XV: *exempla*, proverbios y otros géneros”, en *El legado literario de Castilla y León desde la Edad Media al Romanticismo*. María Luzdivina Cuesta Torre (ed). Berna: Peter Lang, 2023, 54-88.
- Vargas Martínez, Ana María. “Sobre los discursos políticos a favor de las mujeres (*El Triunfo de las donas* de Juan Rodríguez de la Cámara)”. *Arenal*, 20:2 (2013), 263-288.
- . *La querella de las mujeres. Tratados hispánicos en defensa de las mujeres (siglo XVI)*. Madrid: Fundamentos, 2016.
- Vázquez, Gabriel. *Commentariorum ac disputationum in primam secundae S. Thomae. Tomus Secundus*. Ingolstadt: Ex officina typographica ederiana, Impensis Ioannis Hertsroy & Andreæ Angermarii, 1606.
- Vecchio, Frank. “Sempronio y el debate feminista del siglo XV”. *Romance Notes*, 9:2 (1968), 320-324.
- Vélez-Sainz, Julio. *La defensa de la mujer en la literatura hispánica: siglos XV-XVII*. Madrid: Cátedra, 2015.
- Viti, Paolo. “Boccaccio e le fonti classiche nel *De casibus virorum illustrium*”, en *Boccace humaniste latin*. Hélène Casanova-Robin, Susanna Gambino Longo, Frank La Brasca (eds). París: Garnier, 2017, 25-50.
- Vitoria, Francisco de. *Relecciones jurídicas y teológicas*, 2 vols. Salamanca: San Esteban, 2017.
- Vives, Juan Luis. *De Disciplinis / Savoir et enseigner*. Paris: Les Belles Lettres, 2013.
- Vuilleumier Laurens, Florence. “De la *Griselda* aux *Femmes illustres*”, en *Boccace humaniste latin*. Hélène Casanova-Robin, Susanna Gambino Longo, Frank La Brasca (eds). París: Garnier, 2017, 93-106.