

# Isotta Nogarola y Teresa de Cartagena

## Dos tentativas femeninas de acceso a la República masculina de las letras por la puerta estrecha de la teología

José Luis Egío

*Isotta Nogarola and Teresa of Cartagena. Two female attempts to enter the male Republic of letters through the narrow door of theology*

**Abstract:** This article offers a comparative perspective on two of the main theological-philosophical works written by women in the cultural context of the Christian Latin Mediterranean in the mid-fifteenth century: the Latin *contentio De Pari aut Impari Evae atque Adae Peccato*, written by the Veronese humanist Isotta Nogarola (1418-66) in 1451, and the treatise *Admiración operum Dey*, written around 1475 by Teresa de Cartagena, a nun from Burgos (c. 1425- c. 1482). The two works would seem, at first sight, to be in opposition, since Nogarola writes with the intention of exonerating the involuntary and naturally ignorant Eve from responsibility for original sin, while Cartagena tries, on the other hand, to defend women's capacity for reasoning and writing when their nature - more limited intellectually than that of the male - receives the supernatural help of the omnipotent God. However, despite this apparent difference, both authors coincide in trying to assert the weight of women's voices in a field of knowledge as complex and guarded as theology. Drawing on a literal exegesis of the Bible (against the most misogynist exegetes) and relying on authors (Church Fathers, scholastic thinkers) and patriarchal ideas commonly assumed as authorities by the *virii probi* of their time, Nogarola and Cartagena embark on a path of concessions to gain access to the masculine Republic of letters. Amidst apologies for their boldness as authors and apparent concessions to patriarchal tradition, a series of philogynist arguments expressed with great rhetorical subtlety find their way into Nogarola's and Cartagena's writings.

**Keywords:** *Querelle des femmes*; Isotta Nogarola; Teresa de Cartagena; Original Sin; Biblical Exegesis.

---

\* Departamento Filosofía y Sociedad, UCM (jegio@ucm.es; ORCID: 0000-0002-9256-8490).

## 1. Introducción

La lectura en paralelo de dos textos escritos por mujeres del Mediterráneo cristiano en las décadas centrales del siglo XV, el diálogo latino *De Pari aut Impari Evae atque Adae Peccato*, escrito por la humanista veronesa Isotta Nogarola (1418-66) en 1451, y el tratado *Admiraçion operum Dey*, escrito por la monja clarisa burgalesa Teresa de Cartagena (c. 1425- c. 1482) en torno a 1475, nos permite rastrear un sinfín de semejanzas y diferencias significativas.

Pertenecientes ambas a linajes que, desde al menos dos generaciones, habían sobresalido en el cultivo de las letras<sup>1</sup>, ambas autoras han sido objeto de un interés contemporáneo que les ha restituido la fama que la construcción patriarcal de los cánones literarios y filosóficos les había arrebatado. Numerosos estudios monográficos en forma de libros y artículos publicados ya en este nuestro siglo XXI, que iremos mencionando a lo largo de esta contribución, hacen que hoy resulten tanto o más conocidas las vidas y obras de Isotta Nogarola y Teresa de Cartagena que las de otros familiares tradicionalmente célebres como el sobrino de la primera, Ludovico Nogarola (1490-1558) o el tío de la segunda, Alonso de Cartagena (1384-1456). Tales avances en la investigación nos eximen de reiterar informaciones biográficas y sobre el contexto de escritura del *De Pari aut Impari* y de la *Admiraçion*, limitándonos en este artículo a mencionar apenas algunos datos que resultan significativos para nuestros propósitos.

A priori y más allá de su carácter coetáneo, pudiera parecer que el propósito y contenido de ambas obras resulta muy divergente e incluso opuesto. Nogarola intenta en sus epístolas latinas y eruditas básicamente exculpar a Eva de la comisión del pecado original por su ignorancia natural e 'invencible' y su inferioridad intelectual y moral con respecto al hombre. Cartagena defiende en cambio, en su obra vernácula, escrita con mucha mayor modestia y menos recursos literarios que la de su coetánea padana, que la mujer puede en virtud de su condición racional y apoyada por la gracia divina realizar meritorias obras intelectuales, que iguallen e incluso superen a las acometidas por los hombres. Esta contrariedad aparente se diluye si atendemos a aspectos como el uso compartido de una misma serie

---

<sup>1</sup> Un rastreo exhaustivo de los orígenes familiares de Teresa de Cartagena y los círculos nobiliarios y literarios en los que se movía en las páginas iniciales de Conde (2015) y en los capítulos I-III de la monografía que le dedicó Cortés Timoner (2004). En cuanto a las distintas reconstrucciones académicas de la biografía de Isotta Nogarola, merece la pena destacar el artículo, ya clásico, de Margaret King (1978) y las noticias biográficas que se entrecruzan en la edición en inglés de su epistolario, contextualizándolo. Margaret King y Diana Robin (2003).

de fuentes/autoridades, la práctica por ambas autoras de la exégesis bíblica o la aplicación de una serie de estrategias retóricas de disimulación e inversión irónica de determinados planteamientos patriarcales. Como mostraremos en esta contribución, comparten, sobre todo, Nogarola y Cartagena, una perspectiva esperanzada en que sus conocimientos de las autoridades y métodos propios de la producción de saber teológico, tanto en el plano especulativo como normativo, las llevará a ser asumidas como pares por los autores masculinos imbuidos en el cultivo de esas mismas prácticas de producción de conocimiento y educados en el mismo respeto a las autoridades clásicas, patrísticas y escolásticas que constituyen el fundamento de su saber.

## **2. Isotta Nogarola (1418-66) y el uso alternativo de la tradición normativa patriarcal en *De Pari aut Impari Evae atque Adae Peccato* (1451)**

El debate epistolar entre Isotta Nogarola y su amigo, el humanista veneciano Ludovico Foscarini (1409-80), titulado *De Pari aut Impari Evae atque Adae Peccato* (1451) ha sido más conocido en la edición que el bisnieto de la autora, Francesco Nogarola, impulsó en Venecia en 1563 (en el famoso taller de Paolo Manuzio)<sup>2</sup> y en la que transformó las cartas intercambiadas entre ambos humanistas un siglo antes en un diálogo<sup>3</sup>. La contribución de Isotta Nogarola consiste, ante todo, en un ejercicio de exégesis del mito bíblico de la creación de Adán y Eva, la vida alegre e inconsciente de ambos en el estado de inocencia y su expulsión del Paraíso tras caer en el pecado.

Con su tratado, la humanista padana se enfrentará a la larga tradición de autores cristianos que había hecho responsable a Eva de la caída de la humanidad en desgracia, por haber tentado o engañado a su marido,

---

<sup>2</sup> Nogarola (1563).

<sup>3</sup> Publicado con el título *Dialogus quo utrum Adam vel Eva magis peccaverit*. Francesco Nogarola, bisnieto de Isotta Nogarola, transformó los argumentos contenidos en las cartas de Ludovico Foscarini en alocuciones de su hermano Ludovico. Se trató del hermano más querido por Isotta Nogarola, como hacen constar las noticias biográficas que poseemos de ambos, el poema elegíaco de la figura de la humanista escrito a su muerte por el humanista Gian Mario Filelfo y la propia elegía funeraria de Ludovico Nogarola, François (2023). En el diálogo de 1563 es designado a partir de su condición de Protonotario Apostólico. Francesco Nogarola añade también como personaje mediador del diálogo entre los hermanos a Giovanni Navagero, quien había sido podestá de Verona en 1425. Al parecer, Francesco quería congraciarse con su descendiente, Bernardo Navagero (1507-1565), dedicándole la edición de la obra de su abuela, Cox (2008, 11).

induciéndole a comer el fruto del árbol prohibido. Pese a ciertos matices diferenciales, esta posición había sido respaldada a lo largo de los siglos por autores como Jerónimo, Tertuliano, Ambrosio, Juan Crisóstomo, Pedro Comestor, Aquino o Buenaventura. Incluso autoras influyentes como Hildegard von Bingen se habían adherido a esta opinión, omnipresente tanto en las obras teológicas de los autores citados como en fuentes de naturaleza jurídica (piénsese en el *Decreto* de Graciano o el influyente tratado demológico *Malleus maleficarum*)<sup>4</sup>.

En el plano temático, la obra de Nogarola no puede ser considerada como excesivamente original, pues la defensa de Eva frente a la tradición exegética patriarcal, la rehabilitación de su figura e incluso la “inversión” de los estereotipos de la Eva mentirosa, traidora y desobediente por antonomasia fue una de las constantes en las intervenciones a favor de las mujeres que se producen en el contexto de la *Querelle des femmes* del siglo XV, tanto en lengua italiana como castellana<sup>5</sup>.

Mientras que en la versión original de la obra, una “contentio” escolástica desprovista de contexto y sin apenas formalidades, es Ludovico Foscarini quien, comentando una sentencia atribuida a Agustín de Hipona (“peccaverunt impari sexu sed pari fastu”), introduce abruptamente la tesis de que “Eva damnabilior fuit”<sup>6</sup>, haciéndola seguir de una serie de argumentos a los que, páginas después, responderá Isotta Nogarola, la versión del texto reelaborada por Francesco Nogarola realiza un planteamiento más complejo de la situación comunicativa. En este artículo tendremos en cuenta ambas versiones. Aunque se trata de una posibilidad que la historiografía precedente no ha considerado, no resulta descartable que Francesco Nogarola contara como parte del patrimonio familiar y empleara en la edición de 1563 versiones de la obra o materiales suplementarios no hallados por el bibliófilo húngaro Alexander Apponyi de Nagyappony (1844-1925) y el editor Eugenius Abel cuando, en 1886, rescataron del olvido las obras de Isotta Nogarola<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Un repaso a estas y otras fuentes en Higgins (1976).

<sup>5</sup> Sampedro (2018, 39-40). No siendo el objeto de este artículo el hacer una genealogía de estas referencias críticas a la tradición exegética patriarcal, remitimos a los trabajos de Vargas Martínez (2013) y, en particular (2016, 234-253), sección en la que la profesora Ana Vargas ofrece una amplia reconstrucción de los intentos de los escritores y escritoras filóginas por rehabilitar a Eva en tanto que pieza clave de la estrategia destinada a subrayar la valía moral de las mujeres.

<sup>6</sup> Seguimos la edición más reciente del texto latino, que mejora sustancialmente la versión ofrecida por Eugenius Abel en su edición decimonónica de las *Opera Omnia* de Nogarola, Nogarola (1886).

<sup>7</sup> King (1978, 820).

En la versión del texto de 1563, es la escritora quien plantea brusca-mente el tema del debate en cuestión: ¿quién fue más culpable, Adán o Eva? Aprovecha para ello la primera idea planteada por su hermano Ludovico, el protonotario apostólico, en un diálogo que, de forma muy notoria, no se pierde en ningún momento en anécdotas ni en digresiones. Ante la felicidad de Navagero (el personaje que sustituye a Foscarini en el texto editado en 1563), extasiado por la belleza de su lugar de encuentro, la villa familiar de los Nogarola, y de la humanista italiana, muy feliz también por el hecho de que la visita de un foráneo culto fuera una ocasión propicia para enzarzarse en una conversación muy agradable, Ludovico introduce el tópico del *memento mori*: no estaba mal recordar, como él hacía en tanto que religioso que esta felicidad de la que los tres disfrutaban en el momento de su encuentro era tan sólo temporal y no eterna ni tan perfecta como la que Adán y Eva hubieran podido gozar en el Paraíso:

Certo che all'umane cose è lasciata una cotal tinta di felicità; ma poichè esse non son niente affatto durevoli, ed ella di necessità perisce. Donde, da che i primi parenti disobbedirono al Signore, anche il nome di felicità abbiamo già perduto. Deh tribolatissima condizione! tutto il genere umano dover pagare la colpa di un uomo e d'una donna<sup>8</sup>!

Ante este recordatorio un tanto abrupto de que, por la culpa de Adán y Eva, la felicidad de que los humanos podían gozar era sólo pasajera, esgrime la autora -también de forma rápida y sin miramientos- su postura de que, sin duda, fue Adán quien pecó más. Construye además la autora un poderoso argumento que, en este lugar y tiempo específico, marcado por la preeminencia de la teología, sirve para destruir todas las razones que, tanto en el siglo XV como en fechas más recientes (piénsese en la conocida tesis de Freud sobre una supuesta envidia femenina del falo<sup>9</sup> o los distintos argumentos sociales y culturales esgrimidos por niñas y jóvenes para desear haber nacido hombres, de las que Simone de Beauvoir se hace eco en *Le deuxième sexe*<sup>10</sup>) se han solido atribuir a las mujeres para sostener que buena parte de ellas desearía ser del sexo opuesto. Sostiene Isotta Nogarola con firmeza que, aunque pudiera y ello le proporcionara más libertad, no se cambiaría por un hombre, ya que la mujer está más cerca de la salvación al estar ontológicamente más lejos del pecado de Adán que el hombre ha-

<sup>8</sup> Para la edición de 1563, citamos el texto en italiano de acuerdo a la meritoria edición contemporánea de Mercedes Arriaga Flórez. Nogarola (2013, 44).

<sup>9</sup> Freud (1986, 119).

<sup>10</sup> Desde una posición, precisamente, muy crítica con la teoría psicoanalítica del complejo de castración. Beauvoir (2015, 376-394).

bida cuenta de su diferente naturaleza y papel en la comisión del pecado original. Es, de hecho, la claridad y evidencia de este argumento teológico la que según la humanista lleva su argumentación a un nivel de objetividad inatacable. Sus consideraciones no pueden, de este modo, ser atacadas en cuanto subjetivas y emanadas de un horizonte de enunciación propiamente femenino:

ISO. Guarda però chi dei due abbia maggiormente peccato; perchè, quanto a me, ò sempre tenuto che solo Adamo sia da accusare.

NAV. Ma non così se tu fossi uomo: allor accuseresti Eva.

ISO. Anzi, se natura dessemi or qui libertà d'eleggere l'uno o l'altro sesso, ed io amerei essere ancor donna per istarmene più lontana dal peccato di Adamo<sup>11</sup>.

Siempre en el plano de la argumentación teológica, Nogarola va a sostener una serie de argumentos muy innovadores frente a los que en el diálogo sostienen los personajes en los que la autora encarnó a su hermano Ludovico y a Giovanni Navagero. La discusión que todos ellos mantienen consiste, de forma predominante aunque no exclusiva, en un ejercicio de exégesis bíblica que conduce a los tres personajes a resultados discordantes, favoreciendo Isotta Nogarola frente a Ludovico Nogarola y Navagero, portavoces de argumentos tradicionales que podemos encontrar, por ejemplo, en importantes exégetas precedentes o coetáneos como Nicolás de Lira o Alonso Fernández de Madrigal 'El Tostado', interpretaciones teológicas que, o bien disculpan a Eva del pecado cometido al comer el fruto prohibido y darlo a Adán, o bien reducen sustancialmente la enormidad que se atribuía al mismo.

Lo más llamativo en la argumentación de Isotta Nogarola es que esta entabla el combate dialéctico con sus oponentes a modo de un arte marcial. Adopta de hecho la estrategia de aprovechar al máximo la fuerza y peso del rival y se vale en sus golpes de una serie de argumentos que la tradición de pensamiento patriarcal -ya fuera en el ámbito de la teología o en el de la filosofía natural y moral- había no sólo validado, sino elevado desde antiguo a la categoría de evidencias. La autora hace suya en particular -sin que quepa determinar con claridad si se trata de una convicción o del aprovechamiento estratégico de consensos patriarcales que le resultaban tan odiosos como útiles para salir victoriosa en este debate particular- la tesis de que la mujer fue en el estado de inocencia, y seguía siendo en su época, naturalmente inferior al hombre en inteligencia y constancia. Por

---

<sup>11</sup> Nogarola (2013, 44).

ello, resultaba comprensible y hasta cierto punto excusable que hubiera sido engañada por el demonio.

Mihi autem, postquam me provocas, longe aliter contraque videtur; nam ubi minor sensus minorque constantia, ibi minus peccatum; et hoc in Eva, ergo minus peccavit. Unde hoc cognoscens serpens ille callidus initium tentationis sumpsit a femina, dubitans quidem hominem propter constantiam<sup>12</sup>.

Adán, en cambio, por su superioridad manifiesta, no podía en modo alguno valerse de esta excusa ni apelar a ella como atenuante. Este es el argumento al que Isotta Nogarola concede mayor peso en su tratado, ampliándolo en una serie de desarrollos sucesivos. Siguiendo el modo argumentativo de unos saberes escolásticos marcados por una fuerte impronta patriarcal, prueba a continuación esta alegada inferioridad de la mujer a partir de una serie de autoridades de *virī probi* consideradas como inatacables por toda la tradición teológica, filosófica, médica y hasta poética: Pedro Lombardo y su *Liber Sententiarum* en la versión de 1451; los *Proverbios* de Salomón (31:10-11), Aristóteles, Hipócrates y Ovidio, invocados en tanto que representantes de los principales saberes cultivados por el humanismo emergente en la edición de 1563<sup>13</sup>.

En su segunda intervención, Isotta Nogarola completa su argumento añadiendo que, a diferencia de Adán, Eva pecó por una ignorancia no culposa, derivada de las mismas características de su naturaleza y de sí misma como ser creado por Dios con una serie de límites insuperables. Recurriendo a un tecnicismo que demuestra el empeño con el que la humanista había acometido, en años previos, los estudios teológicos y la profundidad de los estudios alcanzados, la veronesa distingue este tipo de ignorancia connatural, que los teólogos habían convenido en llamar “invencible” a partir del siglo XII<sup>14</sup>, de una ignorancia culposa, adjetivada como “crassa vel affectata” por Isotta Nogarola y la propia tradición teológica. La ignorancia crasa, a la que en ocasiones también se designa como ignorancia supina, sería la resultante de una desidia deliberada o de la pereza propia de

---

<sup>12</sup> Nogarola (2022, 34). En el texto de 1563, el argumento es formulado con un toque suplementario de ironía, al afirmar la escritora que ella simplemente reproduce las doctrinas sobre la mujer que ha aprendido de los teólogos: “Ove minore è il sentimento e minor la costanza, ivi più piccola è la colpa; ma ciò era in Eva: dunque minor peccato fu il suo. La donna nello stato d’innocenza fu men perfetta dell’uomo, ma solo quanto al corpo, ma eziandio all’anima; e, come ò imparato da’ teologi, nelle femmine la forza di resistere alla concupiscenza è poca”, Nogarola (2013, 46).

<sup>13</sup> Nogarola (2013, 47-48).

<sup>14</sup> Sin que sea este el lugar para adentrarnos en la interesante historia del concepto de ignorancia invencible Toste (2018, 284-297).

aquel/la que no hace lo que está en su mano para saber algo importante y que atañe a su salvación. En cuanto a la ignorancia afectada, es aquella que se mantiene de forma deliberada con el objetivo de escapar a la responsabilidad y un hipotético castigo. Con buen criterio teológico y epistemológico, la escritora distingue el tipo de ignorancia involuntaria e invencible que la mujer, en realidad, ‘padece’, de una ignorancia de la que se la pueda responsabilizar y en virtud de la cual se la pueda, por ende, castigar:

Eva ignorans inconstansque peccavit, ex quo tibi gravius peccasse videtur, quia ignorantia eorum quae scire debemus nos non excusat, quia scriptum est “Ignorans ignorabitur.” Concedo, cum haec ignorantia crassa fuerit vel affectata, sed ignorantia Evae a natura fuit insita, cuius naturae ipse Deus est auctor et conditor<sup>15</sup>.

Su posición es, sin duda, intencional y lúcidamente la de un continuismo rompedor. En lugar de oponerse frontalmente a la tradición normativa patriarcal -opción que, o bien Nogarola consideraba, probablemente, como estratégicamente errada o que, quizás, ni siquiera se le pasaba por la cabeza, al compartir ella misma buena parte de las perspectivas sobre los géneros en las que convenía su época, algo que nunca sabremos a ciencia cierta- la autora intenta estratégicamente beneficiarse de los propios postulados generales de esta tradición de pensamiento para obtener una victoria puntual, pero importante, en la batalla concreta que estaba librando, a saber, la defensa del honor e inocencia de Eva.

Que la suya es una posición de defensa de Eva y, en general, de la mujer, profundamente anclada en la mentalidad de su época lo vemos, por ejemplo, en que autores que escriben en Europa en fechas cercanas sobre las virtudes propias de la mujer -contraponiéndolas a las que tienen por exclusiva o preponderantemente masculinas- ahondan en consideraciones muy semejantes. Por ejemplo, el sabio castellano Alonso de Cartagena, que aborda la temática en torno a 1442 en la cuarta de las *quaestiones* que componen su *Duodenarium*, escrito a iniciativa del cortesano humanista Fernán Pérez de Guzmán (1377-1460), traza un modelo de mujer virtuosa que, siguiendo la referencia veterotestamentaria de *Proverbios* 31, excluye explícitamente la sabiduría científica y teórica de entre las virtudes que resultan exigibles a una mujer y esperables de la misma. La virtud catalogable como sabiduría en la mujer sería, desde esta perspectiva patriarcal, específica y diferenciada del tipo de conductas, hábitos y actitudes que se consideran propios del hombre sabio. Para Alonso de Cartagena, la mujer

---

<sup>15</sup> Nogarola (2022, 59). En la versión vernácula, Nogarola (2013, 60).

da muestras de su sabiduría específica cuando, asumiendo las limitaciones de su sexo, se dispone humildemente a escuchar y seguir sin discrepancias los criterios de acción recomendados para su propia conducta por los hombres sabios que son sus tutores en el día a día. Dice Cartagena en concreto:

Non vtique sciencias speculatiuas aut subtiles theoricas a matronis expetimus, quia illud nedum virile, sed paucorum virorum est. Set “sapiencie os aperire”, quid aliud considerare possumus nisi honestas doctrinas aure attentissima auscultare? Illos enim, quos auide audientes conspicimus, os apertum habere ut audium dicimus [...]. Os ergo suum aperuisse sapiencie honesta matrona dicitur, cum verba sacre doctrine que a doctis predicatoribus proferuntur corde intentissimo audit, un non paucas pudicas feminas facere sepe videmus et, ex illis norma viuendi sumpta, ad pietatis opera declinare<sup>16</sup>.

Todavía a mediados del siglo XVI, Francisco de Vitoria, en su intento por explicar a sus coetáneos qué era el indio americano, cuyo estado de alejamiento involuntario del mundo y su falta de educación lo hacían ignorar sin culpa ciertos preceptos divinos y naturales<sup>17</sup>, procedía a asimilarlo pedagógicamente a la mujer. Tal y como sucedía al indio en virtud de ciertas carencias educativas, la mujer, debido a sus limitaciones naturales, no pecaba en muchas ocasiones en las que actuaba movida por una ignorancia invencible. Por ejemplo, al ponerse un vestido excesivamente provocativo o adornarse sin la debida discreción, lo hacía en la mayoría de casos por ser naturalmente inconsciente de los desórdenes que podían suscitarse por su falta de prudencia. Como seguía subrayando Vitoria un siglo después de Isotta Nogarola, a la mujer no podía reprochársele su falta de discernimiento, sino tan sólo su falta de obediencia a aquellos que, habida cuenta de su superioridad natural, todo orden socio-político justo y armónico colocaba por encima de ella para que le sirvieran de guía y/o señor. Esta desobediencia era la que, propiamente, resultaba pecaminosa y no una mala elección entre alternativas cuya bondad o maldad la mujer era incapaz de discernir con propiedad:

Exemplum ponit, ut quòd fœminæ utantur fucò, & aliis ornamentis superfluis, quòd re uera non est mortale, dato quòd prædicatores & confessores dicerent esse mortale: fœmina ex studio se ornandi non credit, sed putat uel esse licitum, uel non esse mortale, non peccat mortaliter ita se ornando. Hoc inquam periculosum est. Nam fœmina tenetur credere in his quæ sunt necessaria ad salutem, peritis, & exponit se periculo faciendi contra illud, quod secundum sententiam sapientum est mortale<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Cartagena (2016, 472).

<sup>17</sup> Pagden (1986, 99).

<sup>18</sup> Vitoria (1557, T. I, 291).

Pese al riesgo de caer en un cierto anacronismo, no nos parece descabellado considerar que el ejercicio al que Nogarola se entrega consiste en un auténtico ‘uso alternativo’ de las normatividades patriarcales vigentes en su época. Del mismo modo que, como viene subrayando desde la década de 1970 una determinada corriente jurídica del marxismo, todo derecho, incluso las normas jurídicas decretadas por Estados dictatoriales, coloniales y fascistas, instrumento al servicio de las clases dominantes, pueden ofrecer ciertas posibilidades de dinamización social a las clases subalternas cuando los profesionales e instituciones encargadas de su interpretación e implementación trabajan conscientemente en favor de estas últimas<sup>19</sup>, la humanista italiana parece esforzarse en exprimir al máximo las posibilidades limitadas que los consensos normativos vigentes en su época le dejaban para emprender una defensa de Eva y una exculpación de la maldad moral que se solía atribuir a las mujeres. En su *contentio* con Foscarini, no son sólo y fundamentalmente las normatividades jurídicas las que se traen a colación, sino también, y con mayor frecuencia, una serie de normas teológicas que en el contexto multinormativo del Antiguo Régimen se situaban en pie de igualdad, cuando no por encima, de leyes escritas y costumbres<sup>20</sup>. No se trata de una actitud excepcional en esta etapa de tránsito entre el Medievo y la Modernidad, como la investigación acerca de determinados ‘procuradores’ de los indígenas americanos (entre los cuales Bartolomé de Las Casas o Alonso de la Vera Cruz) ha mostrado en décadas recientes<sup>21</sup>.

En la misma línea, no es tan sólo a la marcada jerarquía naturalizada entre los sexos a la que Isotta Nogarola apela en su defensa, sino, en general, a todas las rígidas distinciones que el Antiguo Régimen establecía entre edades -suponiendo a los viejos más sabios y colocándolos al frente de los jóvenes-, oficios -subordinando a los campesinos a los nobles guerreros- y estados -naturalizando también la distinción entre los señores, nacidos para mandar, y los siervos, nacidos para obedecer. En su argumentación, las razones que exculpan a la mujer son las mismas que exculpan, en realidad, a todos los grupos reducidos a una condición subalterna, a los que no se exige para que se salven un conocimiento explícito sobre dogmas que sobrepasan su capacidad racional, sino tan sólo una fe implícita en los mismos. A menor capacidad racional (atribuida), menor posición social, menor libertad de acción y, por ende, menor responsabilidad atribuible:

---

<sup>19</sup> Laso Prieto (1978, 113-125).

<sup>20</sup> Duve (2017, 88-101).

<sup>21</sup> Torre Rangel (1996), Gómez Serrano (1999).

Nam in pluribus hoc videtur, quia qui plus ignorat minus peccat, ut puer sene, rusticus nobili; ad quem salvandum non expedit ut ea sciat quae pertinent ad salutem explicite, sed implicite, quia sola fides sufficit<sup>22</sup>.

### **3. La exégesis bíblica en la argumentación de Isotta Nogarola**

Como ya señalamos, el debate entre Isotta Nogarola, su hermano Ludovico y Foscarini/ Navagero consiste, ante todo, en un ejercicio de exégesis del mito bíblico de la creación de Adán y Eva, su vida alegre e inconsciente en el estado de inocencia y su expulsión del Paraíso tras caer en el pecado. La escritora va a aprovechar de nuevo la autoridad de una fuente tan teórica como normativa, el relato bíblico, al que sus interlocutores masculinos en el diálogo conceden, evidentemente, validez, para intentar revertir sus argumentos, hegemónicos en la tradición exegética europea.

De una manera que revela también su notable inteligencia pragmática, Isotta Nogarola no entra en ningún tipo de interpretaciones altamente especulativas o alegóricas del texto del *Génesis*, algo que todo interlocutor patriarcal de su época hubiera considerado como impropio y una muestra de vanidad y soberbia tratándose de una mujer, sino que se ciñe estrictamente a las palabras del texto bíblico, haciendo una interpretación completamente literal de las mismas.

A diferencia del recurso a la ignorancia que denominamos invencible, buena parte de los argumentos que aparecen en el diálogo son puramente exegéticos. La humanista apunta, en primer lugar, la idea de que, habida cuenta de su superioridad natural manifiesta, Dios tomó siempre al hombre como su interlocutor directo en el Paraíso. A él, y no a Eva, fue desti-

---

<sup>22</sup> Nogarola (2022, 60). En la edición de 1563, este argumento se amplía y clarifica, aunque se pierde el importante y esclarecedor recurso a la distinción teológica entre fe explícita e implícita. Quizás a la altura de 1563, fecha que coincide con la conclusión del Concilio de Trento, la coletilla final “sola fides sufficit” resultaba ya demasiado problemática. “Ciò veggiamo accadere in parecchi altri, de’ quali chi più è ignaro men pecca, come il fanciullo meno del vecchio, il contadino men del notabile, il soggetto meno del superiore. E di qua procede, secondo l’opinione de’ teologi, tutti non essere tenuti ad un’egual scienza ne’ dogmi della fede; perchè le verità da credersi ci sono manifestate per divina rivelazione, ed elle superano l’umano intendimento. La stessa divina rivelazione poi è comunicata ordinatamente agl’inferiori per mezzo de’ superiori, come per gli angeli agli uomini, ed agli angeli inferiori per li superiori, secondo l’autorità di Dionigi. Però, per la stessissima ragione, è d’uopo che la diachiarazione delle verità di nostra fede si faccia agl’inferiori per mezzo de’ maggiori”, Nogarola (2013, 60).

nada, de hecho, la orden expresa de no comer el fruto prohibido, algo que pone de manifiesto la lectura directa del texto bíblico:

Vel etiam propter maiorem praecepti contemptum, nam Genesis II.o videtur dominus Adae non Evae praecepisse, cum dicit: “Tulit ergo dominus Deus hominem et posuit eum in paradiso voluptatis ut operaretur et custodiret illum” (et non dixit “ut operarentur et custodirent illum”) – “et praecepit ei” (et non “eis”) – “ex omni ligno comede” (et non “comedite”) – “in quocumque enim die comederis, morte morieris” (et non “moriemini”). Et hoc quia magis aestimabat hominem quam mulierem<sup>23</sup>.

De igual modo, también encontramos expresado con literalidad en el texto bíblico que a Adán – y no a Eva –, creado por Dios a su imagen y semejanza en lo tocante a su intelecto y en su conocimiento de la naturaleza, le fue otorgada por Dios la potestad de nombrar a los animales y plantas existentes en el Paraíso, sobre las que fue instituido como señor. La fuerza retórica de este argumento, presente ya en el manuscrito de 1451, es mucho mayor en la versión de 1563:

Che poi Eva fosse men sapiente dell’uomo s’intende per que’ tanti testimonj, che si trovano in tutte le sacre carte. All’uomo, come a persona sapientissima, e non ad Eva, furono tratti innanzi gli animali, acciocchè desse a ciascheduno il nome secondo le proprietà d’ogni singola specie: a lui, ottimo conoscitore della natura e della differenza di tutte le cose. La qual cognizione se fosse nella donna, dico aperto, nol so<sup>24</sup>.

Curiosamente, aunque el literalismo es hoy en día una opción hermenéutica que ha caído en desuso tanto para los relatos bíblicos como para el conjunto del patrimonio mítico occidental, el ceñirse exclusivamente al texto bíblico es una opción que permite a Isotta Nogarola liberarse de las interpretaciones históricas y los distintos matices y posiciones patriarcales que se habían ido acumulando desde la época paleocristiana. Deshaciéndose de estos estratos exegético-normativos que habían venido opacando la

<sup>23</sup> Nogarola (2022, 36-37). Versión vernácula: Nogarola (2013, 48). En un estudio reciente del texto, Mercedes Arriaga y Eva Moreno han apuntado con acierto que “Isotta Nogarola ofrece una hermenéutica de este pasaje en favor de las mujeres, utilizando argumentos misóginos y resignificándolos. La marginalidad de la figura femenina, excluida en el texto sagrado de la relación directa con Dios a través de la palabra que la ignora, y su inferioridad/subordinación al varón establecida por la filosofía griega dan como resultado de su razonamiento lógico la suspensión de la condena que recae sobre todas las mujeres de ser la puerta del pecado, según los padres de la iglesia”, Arriaga Flórez, Moreno Lago (2022, 83).

<sup>24</sup> Nogarola (2013, 60). En el texto latino: Nogarola (2022, 61).

forma prístina en la que se presenta el muy diferente grado de responsabilidad teológica y moral que Adán y Eva tuvieron en la Caída en el texto bíblico, la escritora se dice siempre “ajutata dall’ autorità delle sante carte, le quali, dovunque ne parlano, chiamanlo peccato di Adamo e non di Eva”<sup>25</sup>.

Estos argumentos exculpatorios de la mujer basados en una lectura literal del texto bíblico circulaban ya en décadas precedentes en los debates entre autores filóginos y misóginos. Resulta difícil identificar el origen específico de cada uno de los argumentos y tópicos de un debate que fueron continuamente retomados a lo largo de décadas e incluso siglos<sup>26</sup>, de ahí que sea un ejercicio tan aventurado determinar de forma clara dependencias de textos posteriores con respecto al diálogo de Nogarola<sup>27</sup>, como identificar sus posibles fuentes más inmediatas (más allá de las citas explícitas que la autora hace a fuentes escritas siglos atrás). Es posible constatar, por ejemplo, que en los años que preceden inmediatamente a la composición del diálogo *De Pari aut Impari Evae atque Adae Peccato* (1451), un autor filóginos castellano como Álvaro de Luna (en su obra *Virtuosas e claras mugeres*, de 1446) recurre también al literalismo exegético para exculpar a Eva y arrebatar así una de las principales fuentes de autoridad teológicas a los detractores de la mujer, aunque esta coincidencia no permite demostrar de forma taxativa que Nogarola hubiese leído al válido castellano. Frente a la culpabilización tradicional de Eva como responsable del pecado original, también Álvaro de Luna interpreta el pasaje bíblico considerando que no fue a ella, sino a Adán, a quien fue transmitida por Dios la prohibición de

<sup>25</sup> Nogarola (2013, 70).

<sup>26</sup> Junto a catálogos de mujeres virtuosas que se van repitiendo y amplificando en la literatura filógina, siguiendo el modelo clásico de las galerías de hombres ilustres, figuran también una serie relativamente estereotipada de argumentos teológicos y filosófico-naturales continuamente retomados por escritores filóginos y misóginos. En una serie de debates caracterizada por una relativa homogeneidad, no resulta infrecuente, sin embargo, la irrupción de nuevos temas de debate y argumentos, como ha sostenido Sandra Plastina en su mirada de *longue durée*. “Nel complesso il dibattito sulla donna può risultare abbastanza convenzionale, caratterizzato dalla ripetizione di temi, figure, tropi e motivi, in cui non mancano quasi mai riferimenti alle opinioni espresse nel passato dai filosofi più autorevoli e il ricorso alle fonti accreditate dalla tradizione. Ma anche queste costruzioni letterarie, spesso prevedibili nel loro impianto, rivelano, ad una lettura più avvertita, attraverso aperture impreviste, l’ingresso di nuove idee che approfondiscono la questione del genere, dimostrando una maggiore sensibilità nei confronti della donna e della sua posizione nella società”, Plastina (2015, 6). También encontramos en la amplia literatura ligada a la *querelle des femmes*, replanteamientos de gran originalidad como el que Nogarola introduce al reevaluar la figura de Eva.

<sup>27</sup> Se puede hablar, como hace Mascarell García, de intertextualidad entre el texto de Isotta Nogarola y obras italianas del siglo posterior como, por ejemplo, *La bella e dotta difesa delle donne* (1554), escrita por Luigi Dardano, pero no de filiación e influencia explícita. Mascarell García (2025).

comer el fruto prohibido. Por esta razón Adán habría sido también más culpado por Dios, argumento que, como veremos más adelante, también sostendrá y amplificará Nogarola:

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 pertenecía 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 pertenecía principalmente guardar el mandamiento e vedar el pecado. E así parece 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<sup>28</sup>.

Cabe considerar, en todo caso, que, pese a que la reinterpretación del mito bíblico no es del todo original en Nogarola, hasta esa fecha nadie había profundizado tanto en las implicaciones que podían derivarse de un ejercicio exegético alternativo. Nogarola dedica un diálogo relativamente extenso a un personaje -Eva- y una cuestión -su responsabilidad en la Caída- que otros autores habían despachado en breves líneas. Su texto marca, por tanto, un antes y un después en la consideración del personaje bíblico de Eva.

Otra de las subtemáticas o cuestiones relacionadas con el supuesto pecado de Eva en el que, para Nogarola, la Biblia habla por sí misma, sin que sea preciso cargarla de significados contextuales o alegóricos, es la de si, como sostenía la tradición exegética, la mujer fue castigada con mayor dureza que el hombre, al ser decretado por Dios que, en adelante, viviría bajo la potestad del marido y pariría con dolor, llegando a poner incluso en riesgo su vida en cada parto. A la autora le basta con citar el texto bíblico, para sostener que estos castigos no guardan comparación con la maldición divina a Adán, su descendencia y a la misma tierra; la condena al hombre a las fatigas y dolores que experimenta cíclicamente para ganar su sustento y el de su familia y, sobre todo, el anuncio letal de que, muriendo, volvería a ser polvo. Como sostenía Nogarola, el texto del *Génesis* no es explícito respecto al futuro de ultratumba de la mujer, que deja abierto<sup>29</sup>.

La versión reelaborada del siglo XVI refuerza este argumento con nuevas consideraciones. Isotta Nogarola replica que, en realidad, por su menor ingenio natural, Eva ya estaba sometida a Adán en el Paraíso, por lo que su situación en la pareja no cambió radicalmente tras la Caída. En lo tocante a las molestias y riesgos del parto, Navagero, el personaje del diálogo tardíamente introducido como juez de la disputa, no las entiende propia-

<sup>28</sup> Luna (2008, 218).

<sup>29</sup> Nogarola (2022, 41-42).

mente como un castigo, ya que son compensadas a la mujer con la alegría de ser generadora de vida una vez que recibe a su criatura en sus brazos. Así aparece en un versículo del Evangelio de Juan (*Juan*, 16, 21) destinado a zanjar la cuestión:

Donde sembra che la pena d'ambidue sia eguale. Che se altri per avventura sospettasse, essere più grave la pena di Eva per gl'incomodi della generazione e del parto, gli è d'uopo considerare, che la letizia per la prole, da lei messa alla luce, le toglie tutto l'affanno; il che pur dice il Signore: *La donna allorchè partorisce è in tristezza, perchè è giunto il suo tempo: quando poi à dato allá luce il bambino, non si ricorda più dell'affanno a motivo dell'allegrezza; perchè è nato al mondo un uomo*<sup>30</sup>.

#### **4. Amplios conocimientos teológicos y filosóficos de Isotta Nogarola y defensa proto-feminista de la naturalidad de la voluntad de saber**

Aunque la *contentio De Pari aut Impari Evae atque Adae Peccato* es, fundamentalmente, un ejercicio de contraste de interpretaciones del *Génesis* en el que Isotta Nogarola se enfrenta a una tradición exegética patriarcal encarnada por Foscarini, sería excesivo reducirlo a la pura exégesis bíblica. Esta opción nos conduciría, en particular, a minimizar el talento argumentativo y erudición de una Isotta Nogarola capaz de moverse con habilidad en registros culturales de muy diverso tipo y de apelar a saberes y técnicas de producción de conocimiento normativo muy variadas. En la *contentio* en cuestión, Nogarola demuestra un conocimiento amplio de la tradición teológica europea utilizando como autoridades en varias ocasiones – tanto para los argumentos que hemos analizado como para otros que, por razones de extensión, debemos pasar por alto – a Agustín de Hipona, Gregorio, Ambrosio y Bernardo. Como han sostenido Borelli, Buffon y Jakubecki, es muy probable que una parte importante de las fuentes patrísticas citadas llegaran a conocimiento de Isotta Nogarola por mediación de la amplia literatura escolástica sobre el pecado original. La autora prefiere omitir en la mayoría de ocasiones su cita explícita para no entrar en la habitual y farragosa discusión escolástica de argumentos pro y contra. En todo caso, la dependencia con la tradición de pensamiento y formas de expresión medievales resulta innegable. Pese a los cambios formales que embellecen la obra humanísticamente y la adopción de la forma dialógica, la discusión entre Nogarola y su interlocutor masculino tiene mucho de disputa escolástica. Lo vemos, por ejemplo, en la impor-

---

<sup>30</sup> Nogarola (2013, 54).

tancia que concede la escritora a las autoridades antiguas, dándoles un peso tal que, en ocasiones, constituyen el recurso argumentativo exclusivo sobre el que probar tal o cual afirmación<sup>31</sup>. En autoridades apoya Nogarola en particular las interpretaciones bíblicas más arriesgadas que realiza. Por ejemplo, en la consideración que encontramos en la edición de 1563 de que del pasaje bíblico “*Vide la donna, che il frutto dell’albero era buono a mangiarsi, e bello a vedere, e appetitoso all’aspetto: ed ella colse il frutto, e mangiollo, e ne diede a suo marito*”, se deduciría tan sólo que Eva cometió el pecado de gula, un pecado que, como se apresta a subrayar invocando la autoridad de Gregorio, es considerado por los teólogos como un pecado o culpa menor o venial<sup>32</sup>. Ciertamente que Gregorio nunca sostuvo la primera tesis, pero como Nogarola lanza con una simultaneidad estratégica ambas (1. Eva cometió un acto de gula. 2. La gula es considerada tan sólo un pecado menor), sólo el lector avezado puede percatarse en una primera lectura de si Gregorio sostuvo la mayor, la menor o ambas.

También la filosofía natural y, en particular, las posiciones de Aristóteles aparecen mencionadas a menudo en la obra de Isotta Nogarola. Entre los argumentos empleados en su defensa proto-feminista de Eva, algunos de los que resultan más contundentes entre los añadidos a la edición de 1563 provienen curiosamente (si pensamos en el carácter marcadamente patriarcal que impregna toda su filosofía) de lecturas del Estagirita. Por ejemplo, sostiene la humanista que, si sólo la mujer hubiese pecado, el pecado original no se hubiese transmitido de generación en generación, porque es el hombre el que transmite el alma -y con ella todo mal del espíritu, pecado original incluido- a la descendencia. Así cabría interpretarlo si, como había hecho toda la filosofía natural cristiana siguiendo a Aristóteles, se daba a la hembra el mero papel de un receptáculo material en el que se desarrolla la semilla introducida en su cuerpo por el marido. De ello se deduce que, aunque Eva pecara, cometiendo, como dijimos, un acto de gula, no fue este pecado el llamado comúnmente original y el que se transmitió al género humano de generación en generación:

Aggiungi, che, se Adamo non n’avesse mangiato, la colpa non sarebbesi trasfusa; chè, peccando la sola donna, quelli, i quali fosser venuti in appresso, quantunque avrebbono contratto i difetti corporali e la passibilità, non sarebbero poi stati soggetti alla colpa originale, nè tocchi da’ mali, che risguardano lo spirito; perchè, come piacque ad Aristotele, il corpo non è se non dalla femmina, l’anima poi dal maschio<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Borelli, Buffon, Jakubecki (2021).

<sup>32</sup> Nogarola (2013, 48).

<sup>33</sup> Nogarola (2013, 50).

La autoridad de Aristóteles entra de nuevo en juego en el diálogo cuando Nogarola procede a refutar con excelencia uno de los argumentos utilizados por su hermano Ludovico en su denostación de Eva. A saber, que Eva tuvo mayor culpa que Adán por haber sido “causa” del pecado que cometió al morder la manzana. La autora procede a clarificar con agudez filosófica que la distinción de causas y efectos que Aristóteles realiza respecto a las realidades físicas no es aplicable al terreno moral, donde tanto la filosofía aristotélica como el pensamiento cristiano sostienen como principio indudable que todo ser humano goza de libre arbitrio. El libre arbitrio es, de hecho, la razón de que se pueda hablar de la responsabilidad moral y el pecado. La imputación que el mismo texto bíblico realiza a Adán por su acción pecaminosa sería un sinsentido si, como había sostenido o dado a entender Ludovico, esta era un mero efecto que tenía a Eva como causa. En esta argumentación, presente ya en el manuscrito de 1451, Nogarola se apoya en Bernardo de Claraval y Agustín de Hipona, mostrando de nuevo su conocimiento de la tradición teológica antigua y medieval:

“Omnis etiam Adae culpa Evae ascribitur, quia teste Aristotile ‘quidquid est causa causae est causa causati.’” Haec vera sunt in iis quae sunt, ut melius nosti, aliorum per se causae, quod par est de causa prima, principio primo, et “propter quod unum quodque tale.” Quod non vides in Eva fuisse, quia Adam vel liberum habuit arbitrium, vel non; si non habuit, nullum peccatum habuit; si habuit, ergo Eva coegit illud quod fieri non potest. Nam Bernardus: “Liberum arbitrium pro ingenita nobilitate a nulla cogitur necessitate, neque a Deo, quia si sic, esset dare duo opposita stare simul.” Non potest igitur Deus facere quod aliqua operatio a libero procedat arbitrio ipso manente, et non libere sed coacte fiat. Augustinus super Genesi: “Non potest Deus facere contra naturam quam bona voluntate instituit”<sup>34</sup>.

El último eje de la amplia y compleja estrategia argumentativa empleada por Isotta Nogarola para defender a Eva y a la mujer consiste en la defensa de la naturalidad que, en todo ser dotado de razón, reviste el deseo de saber. Este eje permite a la escritora padana ir más allá de la mera exégesis teológica y de la restringida autonomía argumentativa que permitía esta técnica medieval de producción de conocimiento especulativo y normativo, algo que veremos también en el caso de su coetánea Teresa de Cartagena. Para Nogarola, habría sido esta aspiración natural del ser racional a la “ciencia” y no la soberbia de equipararse a Dios – como planteaba una corriente mayoritaria en los estudios exegéticos – la que llevó a Eva a comer

---

<sup>34</sup> Nogarola (2022, 77-79). En la edición contemporánea del texto en vernáculo, que sigue la de 1563: Nogarola (2013, 68).

el fruto prohibido. Sin duda alguna, en la conducta de la figura mítica de Eva y el castigo al que tuvo que hacer frente, la escritora ve representada la propia aspiración al saber que tuvo desde su niñez y las múltiples afrentas y acusaciones de inmoralidad a las que tuvo que hacer frente en la breve fase de su vida en la que, antes de retirarse a un completo recogimiento, quiso participar en tertulias formales y encuentros entre humanistas<sup>35</sup>. Desde esta perspectiva, la acción de Eva, en tanto que derivada del deseo de conocer y de la propia condición dada al ser humano por Dios, le parece a Isotta Nogarola —que sigue en este punto a Ambrosio y Agustín de Hipona— mucho menos condenable que el pecado de desobediencia a Dios en el que claramente incurrió Adán, receptor directo de las órdenes divinas.

Minus tamen peccatum [Evae] videtur scientiam appetere boni et mali, quam transgrediendi praeceptum divinum [peccatum Adami], quia appetitus sciendi est quoddam naturale et “omnes homines a natura scire desiderant [...]”. Cui concordat Ambrosius in libro *De Paradiso*: “Peccatum est transgressio divinae legis et caelestium inoboedientia mandatorum.” Ecce quia transgressio et inoboedientia caelestium mandatorum est maximum peccatum, cum peccati sit ista definitio: “Peccatum est inordinatus appetitus sciendi.” Ergo maius videtur peccatum transgressionis praecepti quam boni et mali scientiam appetere<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> En su excelente introducción a la edición italiano-castellana del diálogo de Nogarola, Mercedes Arriaga recoge, entre otras humillaciones y decepciones, la deliberada falta de respuesta en la que el humanista Guarino Veronese dejó la carta que la humanista le había escrito invitándolo a ser su amigo epistolar. Su muestra de indiferencia a Nogarola, fundamentada en el hecho de que era una mujer y no merecía que le dedicara su tiempo, llevó, según Arriaga, a que los veroneses se mofaran de sus pretensiones de ser tratada en pie de igualdad por los humanistas. Más adelante, al compartir viajes con su hermano para participar en eventos literarios que tenían lugar en ciudades cercanas como Venecia, un calumniador enmascarado bajo el pseudónimo de Plinio Veronensis acusó a ambos hermanos de mantener una relación incestuosa. Su sola prueba era, al parecer, que, en su opinión “una mujer elocuente, nunca puede ser casta”, Arriaga Flórez (2013, 27-29).

<sup>36</sup> En la versión estilizada de 1563, Isotta formula esta queja a sus interlocutores con la dureza propia de la interrogación retórica: “Da superbia tu vuoi ch’ella venisse? Credo esser minor peccato l’anelare alla scienza del bene e del male, che disprezzare i comandi del Signore; perchè la voglia di sapere è un che di naturale, e natura infiamma a desiderio di scienza tutti gli uomini, che ci nascono. In oltre: ogni cosa è la più forte tendenza all’opere, che le son proprie; ma il sapere e l’intendere è giudicata opera propria dell’uomo: donde, a che meravigliarne se egli abbia voglia di scienza?” Nogarola (2013: 62).

## 5. Teresa de Cartagena (c. 1425 - c. 1482) y su difícil entrada en el mundo de las letras (ss. XV-XX)

Teresa de Cartagena, coetánea de Isotta Nogarola, escribió en fechas relativamente cercanas un tratado que, pese a las diferencias sustanciales que apuntamos en la introducción de este artículo, entronca directamente con las pretensiones de la humanista padana. Hablamos de la obra *Admiración operum Dey*, destinada también a defender la naturalidad de la aspiración femenina, en cuanto humana, al saber y la ciencia. Moviéndose también en las claves teológicas propias de la época y empleando, como veremos, un patrimonio de referencias bíblicas y autores de la tradición cristiana muy similar a los que Nogarola refirió en su diálogo, Cartagena trata de excusar en este caso una culpa diferente a la de Eva: la suya propia. Se enfrenta Cartagena con esta obra a las acusaciones de plagio que habían circulado en ambientes nobiliarios y literarios después de que se difundiera entre el reducido público lector de la época un primer tratadito consolatorio suyo intitulado *Arboleda de los enfermos*. La motivación más cercana en el tiempo de esta segunda obra, a la que Teresa de Cartagena dio el título *Admiración operum Dey*, fue pues defender la autoría de su primera obra y, por extensión, la capacidad de la mujer para la especulación y la escritura<sup>37</sup>. Al igual que Nogarola, Cartagena ubica en la misma naturaleza la voluntad y aspiración de la mujer a conocer. Ahora bien, añade a las perspectivas presentadas por la italiana una importante tesis teológica. Considera la burgalesa que a un ser tan “flaco” como la mujer sólo se le podía haber conferido el talento racional necesario para especular y, por ende, para escribir con claridad y suficiencia, como resultado de una intervención directa de la gracia divina. Ambas autoras serían representantes, en nuestra opinión, de una reivindicación prefeminista de la capacidad intelectual y moral de la mujer, en la medida en que consideran la razón femenina como natural y habitualmente inferior a la del hombre:

Muchas veces me es hecho entender, virtuosa señora, que algunos de los prudentes varones e asy mesmo henbras discretas se maravillan o han maravillado de vn tratado que, la graçia divina administrando mi flaco mujeril entendimiento, mi mano escriuió [...] E diga quien quisyere que esta ya dicha admiración es loor, que a mi denuesto me paresçe e por la mi voluntad, antes se me ofrezcan injuriosos denuestos me paresçe que no vanos loores, ca ni me puede dañar la injuria nin aprovechar el vano loor. Asy que yo no quiero vsurpar la gloria ajena ni deseo huyr del propio denuesto. Pero ay otra cosa que [no] devo consyntir, pues la verdad non la consiente, ca paresçe ser no solamente se maravillan los prudentes

<sup>37</sup> Conde (2015, 46).

del tratado ya dicho, mas avn algunos no pueden creer que yo hisyese tanto bien ser verdad: que en mí menos es de lo que se presume, pero en la misericordia de Dios mayores bienes se hallan<sup>38</sup>.

Fragmentos como este son reveladores de que también Cartagena (al igual que Nogarola) vive en un contexto en el que la mujer escritora, considerada como un monstruo de la naturaleza, una especie de ser de inquietudes viriles albergadas en un cuerpo de mujer, se ve obligada a hacer un esfuerzo de congraciamiento para ser aceptada en un mundo de las letras poblado exclusivamente de hombres. Sea en base a convicciones propias y epocales o por motivos estratégicos, pensando en ganar el mínimo de respeto y aceptabilidad que resultaban indispensables para que sus escritos pudieran cuanto menos circular, ambas autoras están dispuestas a realizar dos concesiones muy importantes y que resultarán determinantes en el estilo y contenido de sus escritos. Parten ambas de la inferioridad racional de la mujer respecto al hombre, subrayada también con el afán de que se excusen en la mujer ciertos errores propios de su sexo. En segundo lugar, Cartagena y Nogarola parecen no tener más remedio que jugar con la misma ‘baraja de cartas’ con la que sus colegas masculinos llevan siglos divirtiéndose. Es decir, para que su voz pueda ser escuchada se verán obligadas a discutir los problemas que les interesan y les afectan de primera mano recurriendo a la misma serie de autoridades, eminentemente masculinas, que se ha ido conformando a lo largo de los siglos desde criterios marcadamente patriarcales.

Esta difícil y contestada entrada de figuras como Nogarola y Cartagena en el mundo literario de su tiempo no resulta difícil de comprender si pensamos que, todavía en 1967, al editar y publicar los dos tratados escritos por Teresa de Cartagena<sup>39</sup>, el hispanista Lewis Joseph Hutton se limitaba a tocar de pasada lo que ambas obras y, en especial, la segunda, tenían de reivindicación de la capacidad literaria y filosófica de la mujer. Hutton enmarcó, obviamente, la *Admiración operum Dey* entre las obras que desde mediados del siglo XV contribuyeron a “la rehabilitación de la mujer”,

---

<sup>38</sup> Cartagena (1967, 113-114).

<sup>39</sup> Después de un largo proceso que Hutton había iniciado en los años 40 con la redacción de su tesis doctoral, dirigida por Américo Castro y defendida en 1949 en la Universidad de Princeton. Juan Carlos Conde ha estudiado al detalle el proceso de edición, contrastando la tesis doctoral de Hutton, su correspondencia con Rafael Lapesa, Secretario de la Real Academia Española y el texto editado finalmente en 1967, Conde (2017). Anotando prolijamente diferencias textuales, Conde no presta atención, sin embargo, a las peculiares motivaciones intelectuales que parecen haber llevado a Hutton a interesarse por Teresa de Cartagena.

pero sin ocultar tampoco que su interés en unas obrillas que él mismo tenía por poco brillantes venía de su admiración por la casa nobiliaria de los Luna. Siguiendo la habitual tendencia a presentar las obras de mujeres como una especie de eco epigonal de iniciativas y perspectivas originariamente masculinas, Hutton presentaba a Álvaro de Luna (tomando en cuenta el libro de las *Virtuosas e claras mugeres*, escrito en torno a 1446), como la figura clave que había emprendido esta rehabilitación<sup>40</sup> y hacía de Teresa de Cartagena una especie de émula del valido castellano<sup>41</sup>.

Desde un evidente desconocimiento de los largos y apasionantes debates sobre virtudes y sexos que llevaban produciéndose en los reinos ibéricos desde hacía varias décadas<sup>42</sup> y armado, fundamentalmente, de sus conocimientos en cristología y mística y de su fascinación por los Luna, Hutton valoraba los dos tratados escritos por Teresa de Cartagena como un “trasplante” de las ideas y fraseología de una obra de principios del siglo XV, el *Libro de las consolaciones de la vida humana*, que siguiendo la tradición, Hutton atribuía a Pedro de Luna (Papa en Aviñón con el nombre de Benedicto XIII, 1328-1423)<sup>43</sup>. En su opinión Teresa había llevado a esa “triste isla yerma” en la que, dada su sordera, la monja burgalesa debía (o así lo suponía Hutton) vivir, los preceptos consolatorios del Papa Luna. La metáfora hoy desacreditada del trasplante<sup>44</sup> y, en general, el esfuerzo

<sup>40</sup> Hutton (1967, 12).

<sup>41</sup> Estudios posteriores han visto más bien en la obra de Álvaro de Luna el fin provisional de uno de los ciclos recurrentes de los debates entre filóginos y misóginos en el mundo de las letras españolas. En efecto, ya con anterioridad a Luna, Diego de Valera (con su *Defensa de virtuosas mujeres*, 1435-36), Juan Rodríguez del Padrón (en su *Triunfo de las donas*, 1440-1441) o Alonso de Cartagena (en su *Duodenarium* de 1442) habían realizado importantes contribuciones al debate, fijando muchos de los argumentos teológicos, históricos y filosófico-naturales (en debate, por supuesto, con autores aragoneses, catalanes, franceses, italianos,...). Una exposición convincente de las razones que hacen conveniente considerar la redacción del tratado de Diego de Valera como acaecida antes de la década de 1440, en la que se solían ubicar la mayor parte de las obras de la controversia entre misóginos y filóginos en la edición contemporánea de Accorsi. Valera (2009).

<sup>42</sup> Entre las perspectivas de conjunto sobre la literatura filógina producida en la Castilla del siglo XV, escritas varias décadas después de que Hutton editara los tratados de Teresa de Cartagena, y que han permitido enmarcar y comprender mejor la singularidad de su obra en su contexto epocal figuran las de Archer (Archer, 2001) y Vélez Sainz (Vélez Sainz 2013) (Vélez Sainz 2015).

<sup>43</sup> Hoy, en cambio, se considera dudosa esta autoría, teniéndose el *Libro de las consolaciones* más bien por un epítome del tratado latino de Johannes de Tambaco (1288-1372) *Consolatio theologiae*. Sampedro Heras (1994).

<sup>44</sup> Las últimas décadas han conocido un auge de la literatura anti-trasplantes en varias disciplinas (historia de la literatura, del derecho, de las normatividades o la filosofía). Frente a perspectivas anteriores, que entendían la historia universal de la cultura y las

que hizo el editor por ‘rastrear’ las ideas de Teresa de Cartagena en autores masculinos de obras que poco o nada tenían que ver con las suyas -algo que se puede comprobar fácilmente con una lectura atenta de los mismos párrafos que Hutton cita en paralelo, considerándolos afines, en su “Introducción” a las obras de Cartagena- hicieron un flaco favor a ambos textos. Según daba a entender el propio Hutton, más allá de tener “cierto valor por pertenecer a una de las pocas escritoras de entonces” y constituir “un importante reflejo del pensamiento y una buena muestra de la prosa del siglo XV en Castilla”, el valor de los tratados de Teresa de Cartagena no debía ser exagerado, resultando claro que “no pertenecen a la más alta categoría de la creación literaria”<sup>45</sup>.

Podemos decir que a este caso se aplica bien el dicho castellano de “Muerto el perro, se acabó la rabia”. Es decir, dada a conocer la fuente por ese prurito o pulsión que produce en ciertos historiadores y eruditos el revelamiento o, más bien, ‘desvirgamiento’ de un documento manuscrito aún desconocido e inédito, así se esté lejos de poder/saber/querer interpretarlo, Hutton y su círculo intelectual dejaron de interesarse por Teresa de Cartagena y sus obras volvieron a caer en un segundo olvido. Con su apresurado e infundado juicio historiográfico, Hutton logró, de hecho, matar durante varias décadas cualquier potencial interés en España en los tratados de Teresa de Cartagena. No llegaron, de hecho, a revalorizarse internacionalmente hasta finales de los 70, con los trabajos de Deyermond y Surtz sobre la *Arboleda de los enfermos*<sup>46</sup>, y mucho más tarde en España, coincidiendo con el liberador auge del movimiento feminista ya entrado el siglo XXI. Se procedió a estudiarlos en este momento desde nuevas claves, al margen de esa comparación infecunda y forzada que realizaba Hutton con supuestos modelos masculinos trasplantados.

---

normatividades como una retahíla de trasplantes realizados desde las áreas metropolitanas de cultura superior -europeas, patriarcales, greco-romanas, judeocristianas- a los espacios periféricos poco o nada cultivados donde seres bárbaros -indígenas, mujeres, rústicos- se arrastraban en su miseria natural en espera de ‘contenidos’ que les dieran forma y pautas de comportamiento, hoy en día prevalece la metáfora más respetuosa y veraz de la “traducción cultural”. Véanse, entre otros, Burke, Hsia (2007) o Duve (2022).

<sup>45</sup> Hutton (1967, 8).

<sup>46</sup> Deyermond (1976-77), Deyermond (1983), Surtz (1987).

## **6. Defensa teológica de la capacidad de la mujer para la argumentación y la escritura en el tratado *Admiraçion operum Dey* (c. 1475): la omnipotencia de Dios y sus “flacos” instrumentos**

Nada más comenzar la dedicatoria de su tratado a Juana de Mendoza (1425-93), esposa del bien conocido noble y poeta castellano Gómez Manrique (1412-1490), Teresa de Cartagena comenzaba ya con una retahíla de lamentos sobre su estado físico y espiritual: la enfermedad de su sordera, el consiguiente aislamiento, el padecimiento espiritual derivado de este, así como otros achaques. Esta contextualización de su particular y desalentador horizonte de enunciación parece destinada a servir de excusa en caso de que su noble y distinguida interlocutora considerase como poco logrados la epístola y tratadillo que la monja escritora le enviaba. Con todo, entre sus principales condicionantes exculpatorias apuntaba Cartagena a su “entendimiento flaco e mugeril”. En su opinión, dada la debilidad de su razón, le resultaba muy difícil resistir a tantas adversidades de la fortuna y tentaciones diabólicas. Le faltaba, en todo caso, el grado de constancia que seguramente hubiera podido alcanzar de ser un hombre.

Intentando apartar de sí la fama de soberbia y pedantería que la perseguía como autora fémica del primer tratado teológico y filosófico que el mundo literario de la Castilla de su tiempo había conocido, Teresa de Cartagena intentaba ya desde el comienzo de su obra empuqueñecerse hasta casi desaparecer. La burgalesa parece querer dejar todo el mérito de su obra a Dios. La vemos, en este sentido, llamarse a sí misma “árbol malo”, mujer “pecadora”, “apartada de la virtud” e incapaz de dar “buenos frutos”, así como mujer de pequeña y flaca discreción, inútil para crear “hedificios” dignos de ser presentados a un auditorio noble. Esta pobre estimación de sí misma, ya fuera auténtica o retórico-estratégica, la motiva a llamar en su auxilio al Todopoderoso, a quien hará responsable de todo lo bueno y valioso que los demás puedan encontrar en su escrito:

[...] Y pues el fundamento quedó [sin] fazer, sea el hedifiçio no tal ni tan bueno como a vuestra gran discreción presentar se deuia, mas asy pequeño e flaco como de mi pobre facultad se espera. Ca pues el árbol malo, segund sentençia de la soberana Verdad, no puede fazer buenos frutos, ¿qué palabra buena ni obra devota devéys esperar de mujer tan enferma en la persona e tan vulnerada en el ánima? Mas llevaré mis ojos a los montes donde viene a mí el avxilio, porque Aquél que da esfuerço a los flacos e entendimiento a los pequeños quiera abril el arca de su diuinal largueza, dexando [derramar] de la fuente de su abundosa graçia sobre esta tierra estérile e seca, porque la muger pecadora e apartada de virtud sepa formar palabra en loor [y] alabança del Santo de los santos e Señor de las virtudes<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> Cartagena (1967, 113).

La carta prefatoria, con la referencia a la gracia divina que puede, por su “largueza”, servir de apoyo para que incluso el ser más despreciable pueda ser capaz de acciones que resulten una loa a su Creador contiene ya, en lo fundamental, la perspectiva teológica que inspira la defensa del potencial especulativo y argumentativo de la mujer que llevará a cabo Teresa de Cartagena.

Subraya la monja burgalesa que cualquiera que considere en su justa medida la omnipotencia divina no debería “maravillarse” – un término sobre el que volveremos en la siguiente sección – ante el hecho de que Dios utilice a la mujer para el logro de ciertos fines espirituales y por motivos que él sólo conoce, pues criaturas muy inferiores a la mujer e incluso objetos no vivientes han sido empleados por Dios en el pasado – como refiere el texto bíblico y todas las historias antiguas – para el logro de fines trascendentales.

Las posiciones que Cartagena sostiene acerca de la omnipotencia divina<sup>48</sup> y, sobre todo, su consideración de que toda acción virtuosa y pensamiento verdadero provienen de Dios, que los inspira y fortalece en nosotros, nos parecen intrínsecamente ligados al agustinismo moral, muy pujante todavía en la primera mitad del siglo XV y cuya estela, derivada de las contradicciones derivadas de sus interpretaciones más radicales, no llegó a decaer pese a la dura condena que el Concilio de Constanza impuso en 1414 a John Wycliffe, uno de estos intérpretes exaltados<sup>49</sup>. En efecto, a partir de una interpretación radical de ciertos pasajes paulinos (como *Hebreos* 11, 6. “Sin fe es imposible agradar a Dios” y *Romanos* 14, 23. “Todo lo que no procede de la fe es pecado”), Agustín había considerado en su *Réplica a Juliano* (L. IV, Cap. 13) que todas las virtudes resultaban de la gracia divina y no de la naturaleza y voluntad humanas. La vertiente negativa de esta doctrina llevaba a considerar a los paganos y otros infieles, así como a todo pecador (en la interpretación de Wycliffe) como incapaces de toda verdadera virtud y de legítimo dominio<sup>50</sup>. Teresa de Cartagena, a la que por sus inquietudes morales y místicas quizás no había llegado el eco de estas polémicas jurídico-políticas, se inserta en la vertiente que podríamos con-

---

<sup>48</sup> Subraya la importancia de la misma en la argumentación de Teresa de Cartagena Connie Scarborough (2018).

<sup>49</sup> Tatnall (1970).

<sup>50</sup> Vertiente en la que algunos teólogos y juristas insistirán, por ejemplo, para justificar la conquista de América y la destrucción total de los sistemas de gobierno prehispánicos. Al considerar a los infieles incapaces de toda virtud se subrayará que hacen un uso necesariamente malo de los bienes sobre los que tienen o ejercen dominio. Las mismas consideraciones serán aplicadas al dominio jurisdiccional ejercido por príncipes infieles, siempre instrumento del mal y la tiranía Solórzano (2000, 362-363).

siderar positiva (no excluyente, ni dirigida contra infieles y pecadores) del agustinismo moral: subraya la omnipotencia divina a la hora de alcanzar sus fines y elegir sus medios, estrategia que le permite reivindicar el valor de la mujer. Se trata, como apunta reiteradamente Cartagena, no de una valía intrínseca, sino resultante del potencial que podía alcanzar una mujer cuando actuaba como instrumento divino:

Ca esta ynperfiçión e pequeña suficiençia pu[é]dela muy [bien] reparar la grand[eza] divina e avn quitarla del todo e dar pe[rf]içión e habilidad en el entendimiento fimíneo asy como en el varonil, ca la suficiençia que han los varones no la an de suy[o], que Dios gela dio e da. Onde el Apóstol dize: “No somos ydonios o suficientes de cogitar alguna cosa de nosotros asy como de nosotros mesmos; ma[s] la nuestra suficiençia, de Dios es”. Pues si la suficiençia de los varones de Dios es e Dios la da a cada vno segund la medida del don suyo, ¿por qué razón desconfiaremos las henbras de lo tener en el tienpo oportuno e conveniente como e quando Él sabe que [es] menester<sup>51</sup>.

Son también varios los pasajes del tratado *Admiración operum dey* en los que Teresa de Cartagena insiste en que la gracia es un don gratuito, muchas veces inmerecido e incomprendible desde criterios de juicio humanos, reservándolo Dios tanto para aquellos que le sirven bien como para aquellos que a nosotros nos parece le sirven mal. Elige entonces Dios a sus beneficiarios e instrumentos al margen de nuestros criterios de capacidad y mérito y sin tener en cuenta las obras. Tampoco hace Dios distingos entre hombres y mujeres a la hora de otorgar su gracia, como tiene a bien subrayar Cartagena, desde una teoría de la gracia como don que también presenta una indudable filiación agustiniana<sup>52</sup>. En esta época la nulidad del valor que la monja burgalesa concede a las obras aún no resulta tan problemática como lo será a partir de la irrupción de Lutero en el panorama teológico del orbe cristiano:

E paréçeme que queremos decir bienes influidos o ynespirados por especial graçia de Dios, o bienes de Dios que Dios da graciosamente a quien le plaze, ca en éstos no conviene escadruñar nin aver respecto al estado de la persona, que sea varón o enbra; ni a la dispusyçión e abilidad del entendimiento, que sea muy capaz o del todo ynsufiçiente; ni al mérito de las obras, que sea justo o muy grand pecador<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Cartagena (1967, 115-116).

<sup>52</sup> Belda Plans (1989).

<sup>53</sup> Cartagena (1967, 123-124).

Se complace además Teresa de Cartagena, pensando en su condición de mujer, en su sordera, su aislamiento, sus trastornos y dudas espirituales y en la escasez de virtudes naturales y de fortuna que continuamente se atribuye, fustigándose con dureza, así como quizás en su linaje judeoconverso (en su condición de nieta del rabino Selomo-Ha-Leví, convertido al cristianismo con el nombre de Pablo de Santa María)<sup>54</sup> en imaginar que Dios hace, precisamente, beneficiarios de su gracia a aquellos con los que naturaleza y fortuna más se han cebado. Podemos decir, en este sentido, que su valoración de la omnipotencia divina tiene, en última instancia, un fin autoconsolatorio profundamente ligado a sus circunstancias biográficas<sup>55</sup>.

## **7. A vueltas con el maravillamiento. Teresa de Cartagena y la importancia de la costumbre y la educación.**

La segunda perspectiva fundamental en el tratado *Admiración operum dey* es la revisión crítica que la autora hace de un tópico del debate sobre la capacidad moral de la mujer en el siglo XV. Aun comprendiendo parcialmente que, por la aducida flaqueza de la mujer, se describa como “maravillamiento” la actitud que inspira a los hombres el ser testigos, oír decir o leer el relato de acciones de mujeres virtuosas, Teresa de Cartagena muestra desde las páginas iniciales de su tratado una cierta incomodidad ante el “maravillamiento”<sup>56</sup>. Le irrita en particular, como ya mencionamos, que, bajo el “maravillamiento” mordaz con que algunos de sus lectores habían acogido su primera obra y eran recibidos, en general, los escritos femeninos en su tiempo, se disimulara irónicamente o se deslizara de forma críptica la sospecha maliciosa de que sus textos habían sido plagiados o constituirían un mero remiendo de obras ajenas. Una mirada retrospectiva nos permite comprobar que este denuedo del maravillamiento ante las obras virtuosas de las mujeres resulta una reacción antipatriarcal en Teresa de Cartagena. Con todo, siempre prudente y extremadamente respetuosa hacia sus colegas masculinos, Cartagena no subraya explícitamente que está respondiendo o contradiciendo a alguien, ni identifica sujetos individuales o colectivos como destinatarios de sus críticas.

La lógica del maravillamiento ya aparece en los trabajos de Boccaccio como una constante en sus loas a las que tiene por acciones excepcionales y

---

<sup>54</sup> Cortés Timoner (2004, 31).

<sup>55</sup> Cartagena (1967, 130-131).

<sup>56</sup> Presta también atención a este tema en su estudio de la *Admiración* Juan Carlos Conde (2015, 52-53).

sorprendentes en mujeres que, pese a su sexo, dan muestra de unas virtudes que considera viriles<sup>57</sup>.

Su propio tío, Alonso de Cartagena, se había enzarzado años atrás en un debate sobre la cuestión con el humanista Fernán Pérez de Guzmán, quien, no por azar, le había preguntado acerca de la condición y capacidades morales de la mujer en contraste con el hombre formulando una triple interrogación: ¿Cuál virtud es más loable, la masculina o la femenina? ¿Cuál es la más admirable /maravillosa/ *mirabilior*? ¿Cuál es la mejor? Aferrándose a la triple formulación de Pérez de Guzmán para realizar una intervención muy matizada en la querrela de los sexos, Alonso de Cartagena venía a sostener con Boccaccio que cuando alguna mujer realiza un acto bélico valeroso o de ingenio nos resulta admirable y maravilloso en la medida en que se trata de algo infrecuente y antinatural:

Quis enim sane mentis sexum femineum in viribus corporis et audacia mentis laboribusque tollerandis et bellica fortitudine sexui virili aequet? Hec enim propria virorum sunt, licet interdum almozones alieque femine actus bellicos excuerunt. Set illud ut particulare et contra comunem hominum ordinem factum miramur<sup>58</sup>.

El obispo de Burgos, representante ‘moderado’ de los criterios de juicio patriarcales propios de su tiempo, venía a decir en la cuarta de las *quaestiones* que componían su *Duodenarium* (la obra dirigida a Pérez de Guzmán que ya mencionamos) que, aunque más admirable (*mirabilior*) que el hombre por antinatural y loable en circunstancias y tiempos muy excepcionales, la mujer que diera muestra de virtudes como el ingenio, la prudencia, la audacia o la belicosidad no debía ser considerada mejor (*melior*) que el hombre, y mucho menos ser tenida por más loable (*laudabilior*) y propuesta como modelo de imitación. Puesto que el rol social se funda-

---

<sup>57</sup> Por las páginas de su *De mulieribus claris*, junto a una larga serie de mujeres castísimas u obedientísimas, desfilan también algunas sabias. En todos estos casos (mujeres romanas como Sempronia, Hortensia o Cornificia), Boccaccio subraya el carácter admirable (*mirabilis*) de sus poemas, discursos o conocimiento de las letras, percibidos como auténticas maravillas casi imposibles de creer para los que fueron testigo de ellas. Lo vemos, por ejemplo, cuando ensalza a Hortensia (s. I a.C.), hija del orador romano Quinto Hortensio, autora de un encendido y brillante discurso contra la opresión fiscal que padecían las mujeres romanas casadas. Dice Boccaccio que “elaboró un discurso tan eficaz con una inagotable facundia que hizo que, por la admiración de los oyentes, se creyera a Hortensio revivido con el sexo cambiado”, Boccaccio (2010, 308). Esta valoración como *mirabilis* ante toda acción femenina que resulte una muestra de virtudes consideradas viriles como el ingenio, la audacia o la prudencia se repite a lo largo de toda la obra.

<sup>58</sup> Cartagena (2016, 388).

mentaba, según Cartagena, en la diferente naturaleza de ambos sexos, siendo claro que era “más que evidente que un sexo aventaja al otro en algunas virtudes” y que del lado del hombre caían tanto la fuerza como el ingenio, hubiera sido un error pernicioso el elevar a la categoría de modélica un tipo de conducta viril que, de generalizarse en la mujer, habría podido destruir los fundamentos de un orden social justo en tanto que natural (más allá de algunos casos excepcionales).

Aunque ya a mediados del siglo XV, autores como Álvaro de Luna habían respondido a esta lógica con inversiones irónicas, maravillándose, más bien, de la “inhumanidad” con la que eran silenciadas las muestras de virtud femeninas<sup>59</sup>, la de Teresa de Cartagena es la primera voz femenina castellana en enfrentarse al tópico del maravillamiento y en tomar distancias respecto al posicionamiento hegemónico a cuyo fortalecimiento habían contribuido, entre otros, su propio tío<sup>60</sup>. Si bien es cierto que Teresa da parcialmente razón a las posiciones que podríamos llamar boccaccianas, asumiendo como cierto que las mujeres “no tienen el entendimiento tan perfecto como los varones”, insiste en no hablar sólo de naturaleza, como se hacía desde los enfoques patriarcales, y subrayar la importancia que las costumbres de la época y la educación que recibían las mujeres tenían en que fuera causa de “maravillamiento” el que una mujer llegara a escribir un libro. Apoyándose en la autoridad de Agustín de Hipona<sup>61</sup> -una más entre las muchas voces bíblicas y patrísticas invocadas por la autora en una obra repleta de erudición teológica clásica<sup>62</sup>- Cartagena subraya que la principal

---

<sup>59</sup> 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. Luna llega 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 tiniebras del olvidança”, Luna (2008, 213).

<sup>60</sup> En relación con el empleo crítico y frecuente del término maravillamiento en Cartagena, véase Rivera Garretas (1992).

<sup>61</sup> “¡Qué cosa extraordinaria era para nuestro Señor Jesucristo, que sació con cinco panes otros tantos millares de hombres, convertir las piedras en pan! De la nada hizo el pan. ¿De dónde procedió tanto alimento con el que sació a tantos miles? En las manos del Señor estaba el manantial de los panes. Esto no es de admirar, porque el mismo que de cinco panes hace multiplicar una gran cantidad de ellos para saciar a tantos millares, hace germinar todos los días de pocos granos mieses ingentes. Estos son también milagros del Señor, pero por lo comunes no se tienen en cuenta”, Agustín de Hipona (1966, 380).

<sup>62</sup> Como ha subrayado, entre otros, Snow (2007). No es, seguramente, una curiosidad que las autoridades patrísticas citadas en las obras de Cartagena coincidan en su

razón por la que los hombres se maravillan ante una mujer que cultive las ciencias o escriba libros no es tanto el que suponga una alteración de las leyes de la naturaleza, algo que equivaldría a un milagro, sino el hecho de que se trate de algo poco frecuente dado que a las niñas y mujeres no se les suele enseñar ciencias.

Asy que, tornando al propósito, creo yo, muy virtuosa señora, que la causa porque los varones se maravillan que muger aya hecho tratado es por no ser acostumbrado en el estado fimíneo, mas solamente en el varonil. Ca los varones hacer libros e aprender çiençias e vsar dellas, tiénenlo asy en vso de antiguo tiempo que pareçe ser avido por natural curso e por esto ninguno se marauilla. E las henbras que no lo han avido en vso, ni aprende[n] çiençias, ni tienen el entendimiento tan perfecto como los varones, es avido por maravilla<sup>63</sup>.

## **8. La vida recogida como oportunidad para el cultivo de las facultades intelectivas y la contemplación**

Es sabido que la tradición patriarcal había tendido desde la Grecia Antigua a hacer del *oikos* o, en su defecto, de otros espacios cerrados como el santuario de vestales, el convento de monjas, la casa de reclusión, etc. los lugares que, normativamente, correspondían al sexo femenino. Al hombre quedaban de esta forma reservados casi en exclusiva los espacios públicos y la participación política. Radicalizando la asignación clásica de un espacio propio para cada sexo, la tradición cristiana había llegado incluso a considerar la presencia femenina en espacios impropios como un motivo de ‘escándalo’<sup>64</sup>.

Recurriendo al mismo tipo de ‘arte marcial’ del que Isotta Nogarola había hecho gala en su diálogo al asumir la inferioridad intelectual de la mujer con un propósito estratégico y defensivo, también Cartagena intenta valerse aquí de la fuerza y peso de una tradición enemiga para intentar sacar algo positivo de la misma. En particular, pretende la monja burgalesa que se valoren en positivo las aptitudes, conocimientos y hábitos virtuosos que, en el ámbito intelectual y contemplativo, podía desarrollar una mujer que deseara cultivarse en su esfuerzo por agradar y loar a Dios.

En su esfuerzo por ganar para las mujeres un cierto grado de libertad de acción en sus espacios cerrados, Teresa cede además con gusto el ámbito

---

práctica totalidad con las referidas por Nogarola. Apunta Snow a Jerónimo, Agustín, Bernardo y Jerónimo, Snow (2007, 19).

<sup>63</sup> Cartagena (1967, 115).

<sup>64</sup> De las Heras Santos (2024).

público, el de la participación política y cultivo de las virtudes militares (audacia, fortaleza,...) al exclusivo dominio de los hombres, naturalizando que por su vigor, fuerza y valentía naturales fueran los hombres quienes se dedicaran a gobernar ciudades y reinos y a pelear en las guerras, obteniendo por ello los debidos honores cívicos y castrenses.

Subrayando, de nuevo, la omnipotencia y bondad divinas, Teresa de Cartagena explica esta división natural entre los sexos como resultado de un plan divino destinado a hacer que las características y virtudes de uno y otro se compatibilizaran a la perfección, resultando de ello el mejor orden social posible. La propuesta de inversión que Cartagena intenta ‘colar’ subrepticamente en esta cadena de argumentos aparentemente manida y tradicionalista irrumpe cuando, comparando a hombres y mujeres con la corteza y el “meollo” de un árbol, la monja asigna a los hombres el papel de corteza protectora del núcleo de ese organismo social viviente que conformarían las mujeres:

E asy por tal horden e manera anda lo vno a lo al, que la fortaleza e rezidunbre de las cortezas guardan e conservan el meollo, sufriendo exteriormente las tenpestades ya dichas. El meollo asy como es flaco e delicado, estando incluso, obra ynteriormente, da virtud e vigor a las cortezas e asy lo vno con lo al se conserva e ayuda e nos da cada año la diversidad o conposidad de las frutas que vedes. E por este mismo respeto creo yo quel soberano e poderoso Señor quiso e quiere en la natura vmana obra[r] estas dos contraridades, conviene a saber: el estado varonil, fuerte e valiente, e el fimineo, flaco e delicado<sup>65</sup>.

La lucidez y habilidad argumentativa de Teresa de Cartagena, en la que sobresale la capacidad de empatía con la mentalidad predominante en su tiempo, la lleva a invitar una y otra vez con preguntas retóricas a su público lector a que sea él mismo el que asienta, el que asuma, el que naturalice a fin de cuentas que una mujer a la que Dios ha concedido graciosamente el don e “industria” de la escritura puede fácilmente sobresalir en tal actividad, sin que sea motivo de gran maravillamiento:

Que manifesto es que más a mano viene a la hembra ser eloquente que no ser fuerte, e más onesto la es ser entendida que no osada, e más ligera cosa le será vsar de la péñola que del espada. Asy que deben notar los prudentes varones que Aquél que dio industria e graçia a Iudit para fazer vn tan marauilloso e famoso acto, bien puede dar yndustria o entendimiento e graçia a otra qualquier hembra para fazer lo que a otras mugeres, o por ventura algunos del estado varonil no s[ab]rían<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Cartagena (1967, 117).

<sup>66</sup> Cartagena (1967, 120).

## 9. Epílogo. La vía de las concesiones y de la teología. Una puerta tan sólo entreabierta para la voz femenina en los siglos XV y XVI

Como intentamos mostrar en el análisis textual precedente, pese a la precariedad y desconfianza hacia ellas del contexto intelectual en el que ambas se movían, imbuido de una cosmovisión profundamente patriarcal y que tendía a descalificar el pensamiento femenino a priori, tanto Isotta Nogarola como Teresa de Cartagena intentaron aprovechar las vías de expresión que tenían a mano para defender una serie de posiciones que, atendiendo precisamente a ese mismo contexto en el que vivieron, podemos calificar de filóginas. No podemos hablar, evidentemente, de Nogarola y Cartagena como autoras feministas o proto-feministas, si entendemos el feminismo como “la doctrina que defiende que las mujeres deben tener los mismos derechos que los hombres” (de acuerdo a la RAE). Hasta su filoginia puede ser considerada discutible si atendemos al hecho claro de que, como subrayamos, ambas autoras consideran – o, al menos, así lo sostienen expresamente – al hombre como un ser dotado de mayor capacidad racional que la mujer y a la mayoría de los hombres dotados de mayores talentos y virtudes que a la mayoría de mujeres. Si en este artículo inscribimos a Nogarola y Cartagena en el marco de la corriente filógina que comienza a hacerse sentir con fuerza en distintas regiones culturales europeas en el siglo XV es porque ambas defienden la capacidad de la mujer para la escritura y la argumentación teológica y filosófica, algo que para Nogarola es resultado de la propia condición natural dada ya a la primera mujer por Dios y, para Cartagena, es un don del que pueden llegar a hacer gala las mujeres asistidas por la gracia divina.

Una y otra autora adoptan, eso sí, las mayores cautelas formales y retóricas posibles. Parten ambas, en primer lugar, de una *captatio benevolentiae* en la que se disculpan, por así decirlo, por su impertinencia al osar escribir y participar en una disputa humanística, así sea en un círculo cerrado y del que no cabía esperar ninguna implicación tumultuosa. Por ejemplo, antes de entrar en liza, Nogarola va a abundar en consideraciones inspiradas por una falsa modestia. Se trata de algo habitual en toda la tratadística de la época, pero radicalizada en su caso, al tratarse de una mujer autora y argüidora. La veronesa se excusa en concreto de que ella, quien se presenta como una “*donna disarmata contro validissimi uomini*” que subraya “*il poco mio ingegno e la mia poca memoria*”, haya decidido

pronunciarse con argumentos propios en una polémica que, desde largo tiempo atrás, agita a los teólogos<sup>67</sup>.

Vemos también a ambas autoras guardar escrupulosamente las convenciones de su época incluso en la presentación de las situaciones conversacionales. Teresa de Cartagena le escribe a Juana de Mendoza, aunque sabe que tanto ella como también su marido, el poeta y humanista Gómez Manrique (1412-1490), están interesados en sus escritos y que, muy probablemente, Juana dará a conocer a su marido el contenido de su carta<sup>68</sup>. Para no levantar tampoco ningún tipo de suspicacias, la edición de la *contentio* de Isotta Nogarola en forma de diálogo considera prudente contextualizar su conversación con un interlocutor masculino ajeno a su círculo familiar, así se tratara de un diálogo ficticio (con Ludovico Foscarini, humanista y amigo epistolar de la autora quien, como dijimos, fue reemplazado por Giovanni Navagero en el texto editado de 1563) haciendo estar siempre presente en la conversación a un hermano suyo, el protonotario apostólico Ludovico Nogarola. Vemos además que este hermano da a la escritora el preceptivo permiso para poder entablar conversación con su interlocutor masculino y que, si esta accede a ello, es porque su hermano Ludovico le ha garantizado previamente que a Foscarini/Navagero sólo le mueven “onesti desiderj”<sup>69</sup>.

La lectura de ambas obras pone de manifiesto que tanto el diálogo nogaroliano como el tratado de Cartagena asumen la superioridad física, intelectual y moral del varón como algo manifiesto<sup>70</sup>. Ni una ni otra autora pretenden ofender a los varones. No encontramos críticas directas a los hombres de su tiempo, sino a algunas ideas que, en su opinión, deben ser replanteadas. Además, a diferencia de los escritos misóginos y filóginos escritos por hombres en los mundos ibéricos de los siglos XV y XVI, que parecen tomar el tema de la defensa de la mujer mucho más a pecho, afirman no querer ni siquiera entrar a disputar sobre la preminencia de los sexos. Lo vemos con meridiana claridad en la *Admiración*, donde su autora

---

<sup>67</sup> Nogarola (2013, 44).

<sup>68</sup> La *Admiración operum dey* constituye en realidad una iniciativa de Teresa para que ambos esposos no prestaran oídos a las calumnias que daban a entender que había plagiado su *Arboleda de los enfermos*, como señala explícitamente en las páginas introductorias del tratado. “E porque me dizen, virtuosa señora, que el ya dicho volumen de papeles bor[r]ados aya venido a la noticia del señor Gómez Manrique e vuestra, no sé sy la dubda, a vueltas del tratado se presentó a vuestra discreción”, Cartagena (1967, 114).

<sup>69</sup> Nogarola (2013, 42).

<sup>70</sup> Un análisis comparativo de esta lectura estratégica de la figura bíblica de Eva, compartida también por Christine de Pizán en Fenster (2005).

reafirma el carácter devocional de su escrito y afirma estar muy lejos “del propósito e final entençon mía, la qual no es, ni plega a Dios que sea, de ofender al estado superior e onorable de los prudentes varones, ni tampoco fauo<r>esçer al fimineo”<sup>71</sup>.

Con consideraciones que hoy nos parecen netamente patriarcales (y que obligan a considerar su escrito más bien como de un filoginismo sui generis que como proto-feminista) se cierra también, al igual que se abría, el tratado místico de Cartagena. En uno de sus pasajes finales, llega a comparar al entendimiento entregado a “la disolución excesiva de los sentidos corporales” y apartado del “estudio interior de la secreta cogitación dentro de las paredes del corazón” con la mujer corretera, que anda de casa en casa llevando y trayendo chismes, cuando no extraviada en peores obras, descuidando su propia casa y hacienda<sup>72</sup>. Quién sabe si llevada de sus convicciones sinceras o, más bien, para congraciarse estratégicamente con los hombres de su tiempo, niega la monja burgalesa incluso, pese a la evidencia que reflejan las fuentes bíblicas, patrísticas y filosóficas que maneja y el contenido especulativo -tanto en el plano moral como teológico- de sus tratados, que ella haya escrito ni querido escribir “de filosofía ni de teología, ni de otra ninguna çiençia natural”, adscribiendo explícita -o, más bien, retóricamente- su obra al género propio de esa sabiduría salvífica, inspirada directamente por Dios, que no se aprende en escuelas ni Universidades ni enseña ningún maestro humano. Procurando siempre esconderse para ser vista lo menos posible y escapar, por ello, a cualquier posible amonestación o castigo, rebaja a la vez que eleva la supuesta ciencia que comunicó primero en su *Arboleda de los enfermos* y, después, en el tratado *Admiraçión operum dey* a algo tan sencillo y esencial como es la pura expresión de un amor a Dios puro y desinteresado, a doctrinas que por su gran simpleza cualquiera que ame a Dios conoce y es capaz de expresar. A esta ciencia salvífica del verdadero Bien, a la que la autora, con un marcado tono platónico, llama también ciencia de “verdadera Luz e Sol de justicia”<sup>73</sup>, contraponen las “naturales çiençias” y estudios vetados a las mujeres de su tiempo como los que acreditan el “Maestro en Teología, Doctor en Leyes o Bachiller en Cánones”, así como el del “ynbuydo en las artes libera-

<sup>71</sup> Cartagena (1967, 118).

<sup>72</sup> “E pareçe acaesçer al entendimiento, memoria e voluntad, lo que acaesçe [a] algunas mugeres comunes que salen de su casa a menudo e andan vagando por c[a]sas ajenas, las quales, por esta mala costunbre, se fazen asy niglidentes e perezosas en el exerçio fimíneo e obras domésticas e caseril, que ellas por esto no valen más e su hazienda e casa valen menos”, Cartagena (1967, 138).

<sup>73</sup> Cartagena (1967, 129).

les”. Se trata de una cura de humildad en toda regla la que Teresa de Cartagena, desvinculándose de los saberes académicos de su tiempo para que sus coetáneos masculinos no la percibieran como una rival advenediza, inflige a éstos al recordarles con grandes dosis de delicadeza retórica en la parte final de su *Admiración* que “muchos de los que a estas ciencias supieron se perdieron e otros muchos que no las sabían se salvaron”<sup>74</sup>.

En cuanto a Nogarola, para no soliviantar a sus lectores masculinos, la vemos también dejar la última palabra a Foscarini en la contienda epistolar que mantienen, dejándole un papel de supuesto árbitro que el veneciano aprovecha para cerrar su diálogo con las conclusiones a las que sabíamos que ella misma se oponía. De ello dejan amplia constancia sus cartas, poco estudiadas hasta la fecha. En estos documentos, la defensa de las capacidades retóricas y bélicas sobresalientes de la mujer es una constante. Lo confirma, por ejemplo, la lectura de una de las cartas que la humanista veronesa dirigió a Damiano del Borgo en torno a 1438-41, donde pasa revista a un amplio listado de oradoras brillantes y reinas guerreras, conquistadoras de extensos territorios en Europa, Asia y África<sup>75</sup>. Desde un punto de vista estratégicamente modesto, la actitud que adopta Nogarola en un diálogo destinado a tener una mayor circulación y a recibir, probablemente, el juicio de coetáneos masculinos que no le resultaban tan afines como su amigo Damiano del Borgo, es la de limitarse simplemente a introducir un punto de vista filógino y exculpatorio de Eva recurriendo a argumentos que, cuanto menos, merecen ser considerados.

Ambas escriben, es importante recordarlo, en un contexto que, aunque no es propiamente el de una persecución directa en la que sus vidas llegarán a estar amenazadas, sí implicó para ambas el ser difamadas y ridiculizadas en distintas fases de su vida, algo de lo que han dejado constancia sus biografías y que hemos mencionado también en este artículo. En este contexto desfavorable, Nogarola y Cartagena se aferran a la teología y a las

<sup>74</sup> Cartagena (1967, 128).

<sup>75</sup> “Quod te dicturum profecto nunquam credidsem, tum quia ad me scribebas cum me hoc laturam graviter certo scires, tum quia dies noctesque legis quam plures feminae non modo mulieres, sed etiam viros in omni genere virtutis et praestantiae excelluerunt. Volumus in eloquentia aspice Corneliam Grachorum matrem; Amesiam, quae Romano coram populo frequenti concursu prudentissima oratione causam dixit; Affraniam Lucinii Buconis senatoris coniugem, quae easdem causas in foro agitavit [...]. Amazones nonne sine viris auxere rem publicam? Marpesia, Lampedo, Orithia maiorem partem Europae subiecerunt, nonnullas quoque sine viris Asiae civitates occupaverunt? Tantum enim virtute et singulari belli scientia pollebant, ut Herculi et Theseo impossibile videretur Amazonum arma regi suo afferre”, Nogarola (1886, 255-257). En 2003 apareció una edición completa de sus escritos en inglés, que incluye esta y otras cartas, Nogarola (2003).

fuentes bíblicas, patrísticas y escolásticas para lograr hacerse un hueco en el mundo de las letras de su tiempo.

Ambas adoptan, finalmente, técnicas retóricas de defensa y ataque que recuerdan a las artes marciales: partiendo de lugares comunes e ideas de las que nadie ‘en su sano juicio’ discrepaba en su tiempo (inferioridad intelectual natural de la mujer, flaqueza y cobardía femeninas,...), introducen subrepticamente tesis arriesgadas, valiéndose frecuentemente de la pregunta retórica para arrastrar a sus lectores patriarcales a que afirmen una serie de conclusiones que ellas mismas no pueden afirmar explícitamente por estarles vetada esta función asertiva y normativo-judicante en la sociedad de su tiempo.

Paradójicamente, las vías de expresión exitosa que gracias a la implementación de estas estrategias de argumentación empática lograron transitar autoras como Nogarola y Cartagena – fundamental, según creemos, para que una parte al menos de sus obras se haya conservado –, se irán cerrando poco a poco en la Primera Modernidad, en especial cuando a la conclusión del Concilio de Trento se establezca un veto al manejo de las fuentes bíblicas y patrísticas por ‘maestros’ no instituidos directamente por la Iglesia, según una jerarquía estricta de la que quedarán totalmente ausentes las mujeres<sup>76</sup>. Como atestigua desde su profundo conocimiento de la literatura femenina castellana del siglo XV Juan Carlos Conde, tales suspicacias contra las ‘mujeres teólogas’ ya existían en las décadas centrales del siglo XV. Habrían motivado, según el académico salmantino, el que, a diferencia de lo sucedido con los escritos coetáneos de poetisas (Florencia Pinar) y autoras de obras devocionales (Isabel de Villena), la difusión de los escritos de una Teresa de Cartagena que, con su habilidad exegética y teológico-especulativa, “entraba en terrenos no transitados antes en Castilla por mujer alguna”, suscitara un escándalo inmediato en el gremio de hombres de Iglesia a quienes la institución eclesiástica hacía guardianes oficiales de las fuentes teológicas y otorgaba el monopolio de su interpretación. Con todo, la radicalización de la persecución hacia las ‘mujeres teólogas’ en los mundos ibéricos a partir de la creación de la Inquisición española (1478) y la emergencia del cisma protestante (1517) también resulta innegable. Buena muestra de ello son los inmisericordes castigos infligidos a las decenas de mujeres acusadas de alumbradas<sup>77</sup> o la marginación a la que se condenó a figuras insignes como Sor Juana Inés de la Cruz precisamente en el momento osaron atravesar los umbrales de los espacios poco

---

<sup>76</sup> González González (2020).

<sup>77</sup> Pastore (2010).

problemáticos (teatro, poesía,...) que les habían sido asignados por sus superiores jerárquicos para adentrarse en el zarzal ardiente de la teología<sup>78</sup>.

## Bibliografía

- Agustín de Hipona (1966), *Salmo 90/II. [Canto a la Providencia de Dios sobre el justo]*, in Agustín de Hipona, *Obras completas. Tomo XXI. Enarraciones sobre los Salmos (3. º) 61-90*, ed. B. Martín Pérez, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 349-391.
- Agustín de Hipona (1984), *Réplica a Juliano*, in Agustín de Hipona, *Obras Completas. Tomos XXXVI-XXXVII*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Archer R. (2001). *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales*, Madrid: Cátedra.
- Arriaga Flórez M. (2013), *Isotta Nogarola*, in Nogarola I., ¿Quién pecó más, Adán o Eva?, Sevilla: ArCiBel, 27-37.
- Arriaga Flórez M., Moreno Lago E. M. (2020), *La Querrela de las Mujeres en la deconstrucción del imaginario patriarcal*, in Mirande M. E., Blanco M. S., Zambrano A. F. (eds.), *Literatura, Lenguajes e Imaginarios Sociales. Problemas, revisiones y propuestas*, San Salvador de Jujuy: Tiraxi, 69-101.
- Beauvoir S. de (2015), *El segundo sexo*, Madrid: Cátedra.
- Belda Plans P. (1989), *La doctrina del don de San Agustín de Hipona, "Espíritu"*, 38: 71-78.
- Bijuesta J., Brescia P., Rivas A. (eds.) (1998), *Sor Juana & Vieira, trescientos años después*: Santa Barbara (CA), University of California.
- Boccaccio G. (2010), *Mujeres preclaras*, ed. V. Díaz-Corrales, Madrid: Cátedra.
- Borelli M., Buffon V., Jakubecki N. (2021), *The Fruit of Knowledge: To Bite or not to Bite? Isotta Nogarola on Eve's Sin and Its Scholastic Sources*, in Chouinard I., et al. (eds.), *Women's Perspectives on Ancient and Medieval Philosophy*, Cham: Springer, 321-341.
- Burke P; Hsia R. P. (eds) (2007), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cartagena A. de (2015), *Duodenarium*, ed. L. Fernández Gallardo, T. Jiménez Calvente, Córdoba: Almuzara.

---

<sup>78</sup> Diversos trabajos sobre el debate entre la monja jerónima novohispana Juana Inés de la Cruz y el teólogo jesuita António Vieira en Bijuesca, Brescia, Rivas (1998).

- Cartagena T. de (1967), *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dey*, Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia de la Historia.
- Conde J. C. (2015), *Malos saberes en según qué manos: escritura, autoridad y género en Teresa de Cartagena*, in Gernert, F. (ed.), *Los malos saberes. Actas del Coloquio Internacional de Tréveris (Noviembre 2013)*, Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 45-62.
- Conde J. C. (2017), *Gestión e historia de la edición de un texto medieval castellano: algunas notas sobre la edición de las Obras de Teresa de Cartagena hecha por Lewis J. Hutton*, "Incipit", 37, 45-80.
- Cortés Timoner M. del M. (2004), *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana*, Málaga: Universidad de Málaga.
- Cox V. (2008), *Women's Writings in Italy 1400-1650*, Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Deyermond A. (1976-77), *The Convento de Dolencias. The Works of Teresa de Cartagena*, "Journal of Hispanic Philology", 1: 19-30.
- Deyermond A. (1983), *Spain's First Women Writers*, in Miller, B. (ed.), *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*, Berkeley: University of California Press.
- Duve T. (2017), *Was ist 'Multinormativität'? – Einführende Bemerkungen*, "Rechtsgeschichte - Legal History", 25: 88-101.
- Duve T. (2022), *Legal History as a History of the Translation of Knowledge of Normativity*, "Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series", 2022-16.
- Fenster T. (2005), *Strong voices, Weak Minds? The defender of Eve by Isotta Nogarola and Christine de Pizan, who found Themselves in Simone de Beauvoir's situation*, in Benson P. J., Kirkham V. (eds), *Strong Voices, Weak History: Early Modern Writers and Canons in England, France, and Italy*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 58-78.
- François I. (2023), *"Epitaphia Nogarolae perennitati". A Funerary Collection for Ludovico Nogarola*, "Aevum: Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche", 97, 3: 517 – 545.
- Freud S. (1986), *Sobre las trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal*, in Freud S., *Obras completas. Tomo XVII*, Buenos Aires: Amorrortu, 113-124.
- Gómez Serrano J. (1999), *Fray Alonso de la Veracruz y el derecho alternativo*, "Caleidoscopio. Revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades", 5: 163-173.
- González González E. (2020), *Maestros*, "Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas", "Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series", 2020, 23.

- Heras Santos J. L. de las (2024), *La noción de escándalo en la España de la Edad Moderna a través de la documentación judicial de los tribunales reales*, “El Futuro del Pasado”, 15, 19-66.
- Higgins J. (1976), *The Myth of Eve: The Temptress*, “Journal of the American Academy of Religion”, 44, 4: 639-647.
- Hutton L. (1967), “Introducción”, in Cartagena T. de, *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dey*, Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia de la Historia, 7-36.
- King M. (1978), *The Religious Retreat of Isotta Nogarola (1418-1466): Sexism and Its Consequences in the Fifteenth Century*, “Signs”, 3, 4: 807-822.
- Laso Prieto J. M. (1978), *Fundamento constitucional del uso alternativo del derecho*, “Revista de Derecho Político”, 1: 113-125.
- Luna A. de (2008), *Virtuosas e claras mugeres (1446)*, ed. Lola Pons Rodríguez, Burgos: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua.
- Mascarell García M. (2025), *Morder la manzana: Luigi Dardano e Isotta Nogarola del lado de Eva*, “Transfer”, 20, 2: 98-115.
- Nogarola I. (1563), *Dialogus quo utrum Adam vel Eva magis peccaverit*, ed. F Nogarola, Venecia: Paolo Manuzio.
- Nogarola I. (1886), *Isotae Nogarolae Veronensis Opera quae supersunt omnia*, II vols., ed. E. Abel, Viena/Budapest: Gerold et Socios.
- Nogarola I. (2003), *Complete Writings: Letterbook, Dialogue on Adam and Eve, Orations*, ed. M. King, D. Robin, Chicago: University of Chicago Press.
- Nogarola I. (2013), ¿Quién pecó más, Adán o Eva?, ed. M. Arriaga Flórez, Sevilla: ArCiBel.
- Nogarola I. (2022), *Isotta Nogarola's Defense of Eve. De Pari aut Impari Evae atque Adae Peccato*, ed. T. Hendrickson, Stanford: Pixelia.
- Pagden A. (1986), *The fall of natural man : the American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pastore S. (2010), *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid: Marcial Pons.
- Plastina S. (2015), *Tra mollezza della carne e sottigliezza dell'ingegno (negato). La «natura» della donna nel dibattito cinquecentesco*, “I Castelli di Yale”, 2.
- Rivera Garretas M. de los M. (1992), “La Admiración de las obras de Dios de Teresa de Cartagena y la querrela de las mujeres”, in Segura Graíño, C. (ed.), *La voz del silencio. Vol. I. Fuentes directas para la historia de*

- las mujeres (siglos VIII-XVIII)*, Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 277-300.
- Sampedro Heras E. (1994), *Edición crítica del libro de las Consolaciones de la vida humana ¿de Pedro de Luna?*, Madrid: UNED.
- Sampedro López R. (2018), *La querella de las mujeres en Castilla (siglo XV) y su relación con la historia de las mujeres y la historia de género*, "Historiografías", 16: 36-56.
- Scarborough C. (2018), *Irrefutable arguments: Teresa de Cartagena defends her right to authorship*, "Romance Quarterly", 65, 3: 124 – 134.
- Snow J. (2007), "Speaking through many voices: Polyphony in the writings of Teresa de Cartagena", in Corfis I. A., Harris-Northal R., *Medieval Iberia: Changing Societies and Cultures in Contact and Transition*, Woodbridge: Tamesis, 16 – 29.
- Solórzano Pereyra J. de (2000), *De Indiarum Iure. Tomo I*, Madrid: CSIC.
- Surtz R. (1987), *Image Patterns in Teresa de Cartagena's "Arboleda de los enfermos"*, in *La Chispa '87: selected proceedings: the Eighth Louisiana Conference on Hispanic Languages and Literatures*, New Orleans: Tulane University, 297-304.
- Tatnall E. (1970), *The condemnation of John Wyclif at the Council of Constance*, in Cuming C. J., Baker D. (eds.), *Councils and Assemblies. Studies in Church History*, Cambridge: Cambridge University Press, 209-218.
- Torre Rangel J. A. de la (1996), *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas*, Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Toste M. (2018), *Invincible Ignorance and the Americas: Why and How the Salamanca Theologians Made Use of a Medieval Notion*, "Rechtsgeschichte. Legal History", 26: 284-297.
- Vargas Martínez A (2013), *Sobre los discursos políticos a favor de las mujeres (El Triunfo de las donas de Juan Rodríguez de la Cámara)*, "Arenal", 20, 2: 263-288.
- Vargas Martínez A (2016), *La Querella de las Mujeres. Tratados hispánicos en defensa de las mujeres (siglo XV)*, Madrid: Fundamentos.
- Varela D. de (2009), *Defensa de virtuosas mujeres*, ed. F. Accorsi, Pisa: ETS.
- Vélez Sainz, J. (2013), «De amor, de honor e de donas». *Mujer e ideales cortesés en la Castilla de Juan II (1406-1454)*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Vélez Sainz J. (2015), *La defensa de la mujer en la literatura hispánica, siglos XV-XVII*, Madrid: Cátedra.
- Vitoria F. de (1557), *Relectiones theologicae*, Lyon: Jacques Boyer.

