



UNIVERSIDADE DA CORUÑA

Facultade de Filoloxía

Grao en Español: Estudos Lingüísticos e Literarios

La mujer letrada en la obra del humanista Juan
Maldonado

A muller letrada na obra do humanista Juan
Maldonado

Learned Women in Juan Maldonado's Works

Autor: Serxio Couso Núñez

Director: Jorge Ledo

2022

LEDO
MARTINEZ
JORGE -



Índice

1. Introducción.....	1
2. Vida y obra de Juan Maldonado.....	3
2.1. Una vida de simpatías y desacuerdos: la revolución comunera y el erasmismo.....	3
2.2. Una panorámica de su obra: la inexorable influencia de Erasmo.....	6
2.2.1. Corpus general.....	7
2.2.2. Corpus del análisis.....	10
2.2.2.1. <i>Praxis sive de lectione Erasmi</i>	10
2.2.2.2. <i>Somnium</i>	11
2.2.2.3. El vínculo entre la <i>Praxis</i> y el <i>Somnium</i>	14
3. El modelo de la mujer letrada.....	15
3.1. Una carta para Erasmo: inquietud y curiosidad entre las burgalesas.....	15
3.2. El surgimiento de la mujer letrada.....	17
3.2.1. En Europa.....	17
3.2.2. En España.....	19
4. Un caso de mujer letrada: Ana Osorio.....	20
4.1. Vida de Ana Osorio.....	20
4.2. La mujer letrada en <i>Praxis sive de lectione Erasmi</i>	23
4.2.1. Una subversión del <i>Abbatis et Eruditae</i>	23
4.2.2. El papel de Ana Osorio.....	24
5. Un caso de mujer espiritual: María de Rojas.....	28
5.1. Función estructural: una <i>Beatrice</i> en Burgos.....	28
5.2. Función ideológica: de la mujer-ángel a la utopía igualitaria.....	30
5.3. Función didáctica: la alumna se convierte en maestra.....	32
6. Conclusión.....	34
7. Bibliografía citada.....	36
7.1. Fuentes primarias.....	36
7.2. Fuentes secundarias.....	37

Resumen

El objetivo de nuestro trabajo es indagar sobre las observaciones que el humanista Juan Maldonado ofrece acerca del ideal de mujer letrada. Para ello, tomamos dos opúsculos suyos —el *Somnium* y la *Praxis sive de lectione Erasmi* (1541)—, y examinamos las funciones que atribuye a sus dos protagonistas femeninas: las hermanas María de Rojas y Ana Osorio, respectivamente. En este sentido, dado que estos personajes se corresponden con dos mujeres reales, relacionamos la caracterización que Maldonado hace de sus pensamientos y acciones con el debate que se estaba produciendo en la Europa del siglo XVI en torno a las mujeres eruditas.

En el primer apartado, bosquejamos la personalidad literaria de Juan Maldonado. De este modo, repasamos brevemente su biografía, haciendo hincapié en la compleja relación que mantuvo con dos movimientos —uno político y otro religioso— que marcaron tanto la época en que vivió como su producción escrita: la revuelta comunera y el erasmismo. Tras esto, hacemos una sucinta revisión del contenido de sus textos a fin de introducir los dos opúsculos de nuestro análisis. Puesto que cada uno de ellos está protagonizado por una de las hermanas, tratamos de relacionarlos entre sí indicando las similitudes y diferencias que presentan en cuanto a su descripción psicológica y a la función que ejercen en los textos.

El siguiente bloque se centra en Ana Osorio y su papel en la *Praxis sive de lectione Erasmi*. Dado que Maldonado la presenta como epítome de la mujer letrada, explicamos previamente el surgimiento europeo de este modelo de intelectualidad femenina, así como sus características y limitaciones. Esto nos permite comprender mejor el caso concreto de Ana Osorio y, sobre todo, la manera en que su plasmación literaria forma parte de una subversión ideológica que Maldonado realiza de un coloquio erasmiano de temática similar.

A continuación, analizamos el personaje de María de Rojas en el *Somnium*. Para ello, distinguimos tres funciones presentes en su figura. En primer lugar, estudiamos su función

estructural, que relacionamos tanto con la Beatrice de la *Commedia* como con la propia Ana Osorio en la *Praxis*. Por otro lado, exponemos las ideas que Maldonado expresa a través de su figura, en concreto sobre las mujeres y la sociedad de su tiempo. Finalmente, el papel de María como guía propicia una última función, la didáctica, cuya importancia radica en que el rol que asume como maestra entronca, precisamente, con el debate que había en torno a la mujer letrada y sus capacidades interpretativas e intelectuales.

1. Introducción

De la producción literaria española del siglo XVI, permanecen aún numerosas obras por descubrir. Nos referimos, sobre todo, a la literatura neolatina, ya que parte de sus textos no ha sido todavía editada o traducida al español. Tal es el caso del humanista Juan Maldonado, cuya obra solo ha sido parcialmente trasladada a nuestro idioma. No obstante, la producción textual de este clérigo es una de las más interesantes de este período; prueba de ello son los dos opúsculos que nos disponemos a examinar en las siguientes páginas: *Praxis sive de lectione Erasmi*¹ y *Somnium*.

La relación entre estos dos textos radica en que sus respectivas protagonistas femeninas, Ana Osorio y María de Rojas, fueron dos hermanas que mantuvieron un vínculo estrecho con Maldonado, quien toma la decisión de convertirlas en figuras literarias. A este respecto, dado que el modelo de sus personajes eran dos mujeres reales, la descripción que el humanista hace de su carácter y la función que les otorga en el relato puede ayudarnos a bosquejar una imagen en torno al ideal de mujer letrada que entonces existía entre las damas que tenían acceso a la literatura.

Para realizar una aproximación completa al papel que desempeñan estas dos figuras femeninas, expondremos previamente la biografía y obra del autor, ya que los acontecimientos históricos que le tocaron vivir incidieron enormemente en el contenido y forma de su obra. De este modo, nos centraremos en la Revolución de las Comunidades de Castilla, de la que fue cronista, y, sobre todo, en los cambios que experimentó la recepción de Erasmo en España, cuya influencia subyace en casi todos sus textos. Por tanto, también repasaremos el conjunto de su obra y presentaremos los aspectos más relevantes que la bibliografía

1 Precisamente, este es uno de los textos de Maldonado que todavía no han sido vertidos al español. Para nuestro análisis, el profesor Fernando González Muñoz (UDC) nos ha facilitado una traducción.

académica ha apuntado sobre el *Somnium* y la *Praxis*. En este sentido, dado que las dos protagonistas poseían un vínculo real, trataremos igualmente de establecer una serie de correlaciones entre sus versiones ficticias, a partir de las cuales bosquejaremos los dos modelos de mujer que Maldonado atribuye a cada una: mujer letrada y mujer espiritual.

En el caso de Ana Osorio, dedicaremos un espacio a presentar las características del arquetipo de mujer letrada en la Europa del siglo XVI, concretamente a través del ejemplo expuesto por Erasmo en su *Abbatis et Eruditae*. A fin de comprender en profundidad las intervenciones de Osorio en la *Praxis*, presentamos previamente los datos históricos que conservamos de ella y que la aproximan a este ideal de dama erudita. Hecho esto, realizamos un análisis comparativo —tanto estructural como de contenido— entre el diálogo de Maldonado y el coloquio erasmiano *Abbatis et Eruditae*, cuya forma es tomada por el clérigo burgalés para subvertir su argumento. En este sentido, ofrecemos una lectura propia de la *Praxis*, centrándonos en la caracterización que se hace de Osorio como mujer instruída y en los aspectos temáticos que aborda Maldonado: qué lecturas son o no apropiadas para las damas y qué postura se debe tomar ante Erasmo.

El personaje de María de Rojas sirve para vislumbrar, precisamente, a una dama liberada de las restricciones impuestas sobre las mujeres. No estamos ante una erudita, sino ante el arquetipo de *donna angelicata* renacentista. Ello permite a Maldonado construir de forma diferente el personaje de María de Rojas, en quien distinguimos tres funciones principales: estructural, ideológica y didáctica. Para la explicación de la función estructural, compararemos su papel en el *Somnium* con el que desempeña Beatrice en la *Commedia* y su hermana en la *Praxis*. Sobre la función ideológica, expondremos las diferentes ideas que el autor formula por boca de su personaje acerca de las mujeres y la sociedad contemporánea. Finalmente, sobre la función didáctica, analizaremos cómo se dirige a Maldonado —en la

medida en que este se convierte en su alumno— y en el contenido de sus enseñanzas. Veremos que, en el fondo, su personaje es la sublimación del ideal de mujer letrada, pues su erudición abarcan todos los ámbitos del saber humano: teología, moral y ciencia.

La intención de nuestro trabajo es incrementar el conocimiento acerca de la figura y la obra de Juan Maldonado, cuya producción textual nos permite aproximarnos a las ideas que circulaban por la Península en el convulso período de las décadas de 1520 y 1530. Asimismo, también pretendemos arrojar un poco de luz sobre dos mujeres históricas que han llegado a nosotros a través de su traslación literaria. Esperamos que con las siguientes líneas descubramos al lector o lectora no solamente un autor interesante y singular, sino también dos personajes femeninos que reflejan, a través de su ejemplo y sus palabras, los cambios ideológicos que se estaban produciendo a respecto del papel de las mujeres durante los primordios de la Edad Moderna.

2. Vida y obra de Juan Maldonado

2.1. Una vida de simpatías y desacuerdos: la revolución comunera y el erasmismo

Poco se sabe de los primeros años de la vida de Juan Maldonado. La tradición académica ha convenido en situar su fecha de nacimiento en torno al año 1485. En cuanto al lugar, el propio Maldonado (1991a: 179) indica que es oriundo de Cuenca, si bien procedente de familia salmantina. Aunque los primeros años los pasa en Cuenca, regresa a tierra de sus antepasados, donde estudia Derecho y es alumno de Antonio de Nebrija. En Salamanca también conoce a Diego Osorio, corrector de la ciudad y su primer protector una vez llegó a Burgos, donde vivió la mayor parte de su vida como examinador de la diócesis. Desde entonces, Maldonado combinaría el trabajo para su mecenas con sus obligaciones eclesiásticas, una ósmosis de nobleza e Iglesia que condicionaría su obra (Asensio 1980: 22).

Entre 1519 y 1520 se refugia en el castillo de Vallejera, propiedad de Osorio, para huir de la peste que devastaba Burgos. Ese año también comienzan a producirse en Castilla levantamientos armados como resultado de una profunda crisis económica y social, y que no cederían hasta 1522. Ante una inestabilidad política que el nuevo rey —Carlos V— no zanjaba, terminaron por alzarse las capas medias de varias ciudades y cierto número de clérigos, quienes convencieron al pueblo llano de secundar la sublevación. Maldonado, que se convirtió en cronista del acontecimiento con *De motu Hispaniae*, no critica los actos que su protector perpetró para detener el crecimiento del movimiento comunero; no obstante, parece concordar con las reivindicaciones de los sublevados, si bien no con las formas. El mayor reflejo de tal contradicción es la descripción que hace de uno de sus líderes, Antonio de Acuña, obispo de Zamora y hermano del propio Diego Osorio. El clérigo compara el carácter de ambos, dejando a Acuña como alguien precipitado, agresivo y ambicioso, pero por cuya personalidad no puede evitar expresar su admiración. La derrota de los comuneros terminaría con el ajusticiamiento de los líderes rebeldes, entre ellos Acuña, y con la posibilidad de realizar grandes cambios en el conjunto de la Corona. Sin embargo, el deseo de aquella reforma social perviviría en la mente del joven clérigo, hasta el punto de soñar con ella.

Finalizado el conflicto, Maldonado ejerce de tutor de las hijas de Osorio —Ana y María— y asciende posiciones en la diócesis de Burgos, cuya corriente reformadora se había fortalecido con las ideas de Erasmo de Rotterdam (1466/7-1536), introducidas en España desde la década de 1510. Maldonado pronto se ve atrapado por el afán reformista y logra mantener contacto epistolar con Erasmo (como mínimo, entre 1526 y 1527). Sin embargo, a partir de 1530 la atmósfera cambia radicalmente. En una carta enviada en 1534, el humanista Juan Luis Vives advertía a Erasmo del peligro que sufrían en España y en Inglaterra quienes defendían acometer sus reformas (Bataillon 1950: 490). Para entonces, Maldonado ya había

abjurado del erasmismo, pues en 1532 logra «un puesto de humanidades y comienza a cobrar sueldo del erario público» (Avilés 1981: 120). Su incorporación al sistema no habría sido posible sin haber rechazado unas ideas que, apenas unos años antes, lo habían esperanzado a él y a su mecenas.

Son varias las posturas sobre tales desavenencias. Miguel Avilés las reduce a cierto oportunismo, manifestado cuando el clérigo modifica su actitud en función de si el clima imperial es más o menos favorable (1981: 117-119). Así, en un período en que la Inquisición comenzaba a perseguir cualquier atisbo reformista, el pensamiento y la prosa de Maldonado simplemente se habrían adaptado al nuevo ambiente. A esto cabría sumar otras posibles discrepancias más personales, como el disgusto ante las críticas que Erasmo profirió sobre Christophe de Longueil y Pontano en el *Ciceronianus*, ambos autores admirados por el burgalés (Asensio 1980: 81). Igualmente, en una carta de 1526 que examinaremos más adelante, Maldonado ya expresaba al humanista de Rotterdam sus reticencias acerca de satirizar sobre todos los frailes, pues propiciaba que aquellos que potencialmente podían defender sus mismos ideales no lo hiciesen. Precisamente, volvería a aludir a este desacuerdo años después en la *Praxis sive de lectione Erasmi*.

Salvando las distancias, la ambivalencia que sentía sobre Erasmo no difería de la que había tenido con Antonio de Acuña: ideas subversivas pero atractivas. En cualquier caso, lo cierto es que Maldonado, al menos formalmente, se distanció del Roterodamo. Al fracaso de la insurrección de las Comunidades en 1522 se añadía, en 1530, la desaparición de la posibilidad de una Europa unificada religiosamente. Al examinar la obra de un humanista como Maldonado, que se había mostrado comprensivo con los comuneros y crítico con la hipocresía eclesiástica, cabe ir más allá de la connivencia explícita que pudiese mostrar con la ideología dominante. Precisamente, en períodos de censura se activan mecanismos para

evadirla; incluso surgen deserciones a otras realidades, no concebidas como quimeras, sino como propuestas de reformas «que han de permitir su puesta en aplicación, si no en todos sus aspectos por lo menos en algunos de ellos» (Redondo, 2015: *online*). En sus textos, Maldonado pretende cambiar la realidad material, «corregir sobre todo abusos económicos y sociales, la corrupción y malas artes de los funcionarios episcopales» (Asensio 1980: 39).

Desde 1532, pocas son las noticias que tenemos del clérigo burgalés. En 1534 tiene bajo su tutela a la marquesa Mencía de Mendonza (1508-1554), quien lo lleva consigo a Guadalajara durante unos meses. En los siguientes años, seguramente continuó trabajando como tutor y manteniendo una vida tranquila en la diócesis, pues pudo seguir publicando en diversas ocasiones. La fecha de su muerte se intuye por el año en que dejó de figurar como mayordomo de una capellanía palentina: 1554. Allí descansa un epitafio que condensa el amor por el conocimiento que caracterizó la vida de este humanista: IOANNES MALDONATUS CUIUS EXTANT STUDIORUM MONUMENTA SUB HOC SAXO RECUMBIT (*Juan Maldonado, la huella de cuyos estudios pervive, yace bajo esta piedra*).

2.2. Una panorámica de su obra: la inexorable influencia de Erasmo

Juan Maldonado cultivó un conjunto heterogéneo de géneros —de la comedia humanística a la historiografía, pasando por el sueño literario—, si bien predomina el diálogo. Son también diversos los temas tratados: desde cuestiones profanas (como los tratados sobre juegos de cartas) hasta preceptivas morales (como su escrito sobre la buena esposa). Aunque no abordó los asuntos con la profundidad de contemporáneos como Vives, se mostró audaz en el tratamiento de la forma, pues «exploró más libremente las infinitas posibilidades que Erasmo había abierto al diálogo» (Bataillon 1950: 645). Su preocupación estilística queda también patente en el perfeccionamiento del latín, única lengua en que nos legó su producción. A este respecto, las dos obras que estudiaremos —el *Somnium* y la *Praxis sive*

lectione Erasmi— siguen el modelo de dos autores cuyo estilo impecable había despertado el interés del clérigo burgalés: Cicerón y Erasmo. Sin embargo, antes de adentrarnos en los textos, cabe repasar el resto de su obra a fin de delinear su personalidad literaria.

2.2.1. Corpus general

El primer texto escrito por Maldonado del que tenemos constancia (aunque no conservado) es un florilegio de autores clásicos que redactó para Diego Osorio. Más tarde, durante su confinamiento en el castillo de Vallejera, compuso la comedia humanística *Hispaniola*, dedicada a su bienhechor. El texto es una comedia plautina de ambientación hispánica en que un joven, Filocondo, se enamora de Cristiola, quien no desea casarse con un viejo al que la han prometido. La intriga es similar a *La Mandrágora* de Maquiavelo; sin embargo, Maldonado se muestra más conservador ideológicamente, más cauto: la infidelidad de Cristiola con Filocondio no se produce dentro del matrimonio y la madre, en lugar de cómplice, es víctima de un engaño (Maldonado 1983: 36). Por otro lado, la inclusión de un franciscano para burlarse de su hipocresía recuerda a Erasmo, si bien la sátira anticlerical ya formaba parte de la tradición literaria medieval, y la literatura ibérica no fue una excepción.

En cuanto a sus textos historiográficos, compuso una historia de los Reyes Católicos, actualmente perdida (Asensio 1980: 25). En cambio, se conservan varios manuscritos de *De motu Hispaniae* —su crónica sobre las Comunidades de Castilla—, compuesta poco después de 1522. Cabe señalar dos aspectos importantes para la comprensión de esta obra. Por un lado, Maldonado desarrolla la crónica mediante el diálogo: un francés, un italiano y un alemán se encuentran con Maldonado, quien, a lo largo de una semana, narra la historia de las insurrecciones (también participa un toledano, originario, no por casualidad, de la primera ciudad comunera). Así, Maldonado, a través de las preguntas de sus acompañantes,

da voz a los dos bandos de la guerra y puede emitir su opinión sin asumir responsabilidades; por ejemplo, su admiración por Antonio de Acuña es puesta en boca de uno de los cotertulios: «me parece reconocer en él el valor heroico de los antiguos romanos» (Maldonado 1991a: 265). Subyace, en segundo lugar, el espíritu crítico de Erasmo: es patente la ironía en la descripción de los sacerdotes que animan a matar al enemigo, también católico. Si a esto sumamos la empatía con los sublevados y la admiración por Antonio de Acuña, es plausible ver a Maldonado como «un maestro en este arte de la lítotes, que hace recaer la simpatía del lector hacia el bando oficialmente presentado como negativo» (Maldonado 1991a: 11). No será la única vez en que emplee este recurso.

En 1529, edita tres opúsculos: *Paraenesis ad litteras, Pastor Bonus y Vitae sanctorum brevi elegantique stylo compositae [...]*. Del primero, cabe señalar que propone una guía enfocada en «la adquisición de una elocuencia y erudición que sirvan a la vida civil, a las profesiones liberales, a la gobernación y hasta a la milicia» (Asensio 1980: 61). A diferencia de Erasmo (a quien elogia en este texto), Maldonado está más interesado en elaborar un plan práctico. Su visión pragmática aparece también en el *Pastor Bonus*, una sátira sobre los malos sacerdotes, cuyo ejemplo desmoraliza y corrompe a la sociedad. Marcel Bataillon ve en la crítica de Maldonado la influencia de la *Moria* de Erasmo, pero también intuye su objetivo: hay un programa de reforma que el burgalés, como examinador experimentado, querría llevar a cabo (1950: 334-336). Por otro lado, el último texto mencionado carece de estudios acerca de su contenido, salvo un comentario de Heliodoro García García en que destaca su éxito entre el clero hasta, como mínimo, el primer tercio del siglo XVII (1982: 28).

De 1541 data la primera recopilación de opúsculos que realiza: *Quaedam opuscula nunc primum in lucem edita*. Maldonado incluye los siguientes: *De foelicitate christiana*,

Praxis sive de lectione Erasmi, Somnium, Ludus chartarum y Desponsa cauta. Con respecto al primero, es un tratado con que el clérigo agasaja a su protectora Mencía de Mendoza y en que argumenta sobre la compatibilidad de la opulencia con una visión cristiana de la vida (Asensio 1980: 43). Entre medias refleja, por primera vez, su distanciamiento no solo de Lutero, sino también de Erasmo, cuyas ideas de reforma eran ya entonces inadmisibles (el texto data de 1534). Esto no significa que desapareciese la influencia del Roterodamo; prueba de ello es *Desponsa cauta*, inspirado en el coloquio erasmiano *Procus et puella*, si bien hispaniza a los personajes y atenúa las referencias eróticas (Asensio 1980: 52). En cuanto al *Ludus chartarum*, es un coloquio sobre el juego de la baraja.

En 1549 publica el segundo compendio: *Opuscula quaedam docta simul et elegantia*. Reimprime su *Pastor Bonus* y amplía su coloquio lúdico sobre los naipes: *Ludus chartarum, Tridunus et alii quidam*. Junto a estos, publica por primera vez *De senectute christiana*, una cristianización del *Cato maior seu de senectute* de Cicerón; en este sentido, creemos pertinente mencionar lo que Eugenio Asensio señala sobre su ciceronianismo: «Era menos arriesgado sumarse a los idólatras de Cicerón [...] que seguir aferrado a la escuela y tendencia de Erasmo» (1980: 45). A otros dos de sus maestros, Christophe de Longueil y Antonio de Nebrija, los homenaja en la primera de sus *Paradoxa* (“Optimus magister amor”). De la segunda paradoja (“Vita hominis instar diei”) destacamos la inclusión del contador de Diego Osorio como personaje, pues es una prueba más del gusto de Maldonado por incorporar en sus diálogos al círculo de Osorio (Asensio 1980: 48). La última paradoja, influenciada por la filosofía estoica, se titula “In malevolam animam non introibit sapientia”. Termina la selección con *Geniale iudicium sive Bacchanalia*, en que presenta el motivo de la batalla entre Don Carnal y Doña Cuaresma, y con *Oratiuncula Ioannis Maldonati per adolescentulum habita Lucanalibus*, una praelectio pronunciada durante la inauguración del

curso escolar de 1545 en que defiende que las letras sirven para combatir las herejías.

Marcel Bataillon data en 1550 las *Eremitae*, la última obra de Maldonado (1950: 645, nota 4). El clérigo burgalés cierra su producción regresando a la comedia, ahora constituida por cuadros escénicos en que los personajes narran sus vicisitudes. De nuevo, Maldonado no rehúye de la influencia del Roterodamo, de quien parece imitar el *Colloquium senile* (Bataillon 1950: 647). Sin embargo, la vida de estos ermitaños sobrepasa a los ancianos de Erasmo en realismo y ocurrencia, bosquejando la incipiente novela picaresca, ya prenunciada en su *Pastor Bonus* (Maldonado 2009: 85-97). De este modo, Maldonado no se limita a imitar a Erasmo de manera servil, sino que añade una nueva dimensión a su coloquio y muestra cómo «podía transformarse en un género de pasatiempo, capaz de hacer la competencia a la literatura novelesca y de preparar la renovación de esta en más de una dirección» (Bataillon 1950: 648).² Precisamente, la apropiación de los modelos erasmianos y su emulación posterior es un rasgo que también estará presente en otras obras.

2.2.2. Corpus del análisis

2.2.2.1. *Praxis sive de lectione Erasmi*

Este texto de Maldonado consiste en un diálogo entre el propio clérigo y Ana Osorio, hija de su antiguo protector, así como Fray Tomás (identificado con Tomás de Villanueva), quien se une posteriormente. Maestro y alumna pasean por las afueras de Burgos de camino a la capilla donde está Fray Tomás. Mientras caminan, se produce un interesante

2 Quien quiera indagar en la obra completa de Maldonado, puede consultar las siguientes ediciones: en español, *Hispaniola* (Maldonado 1983), *De motu hispaniae* (Maldonado 1991a), *Paraenesis ad litteras* (Maldonado 1980), *Somnium* (Maldonado 1981: 107-178) y *Eremitae* (Maldonado 1991b: 41-90); en inglés, *Ludus Chartarum Triumphus*, *Pastor Bonus* y *Geniale iudicium sive Bacchanalia* (Maldonado 2009: 9-59, 61-218 y 220-281, respect.). En cuanto a la correspondencia que mantuvo con Erasmo, aquellas cartas que conservamos han sido trasladadas al español por Heliodoro García García (1982: 96-137) y, previamente, al inglés por P. S. Allen y H. M. Allen (1906). El resto de opúsculos permanecen, hasta el momento, inéditos.

debate que podemos dividir en dos cuestiones: qué lecturas son adecuadas para las mujeres y qué relación tuvo el clérigo con Erasmo. Los pocos comentarios relativos al opúsculo han versado sobre el segundo punto. El primero fue Marcelino Menéndez Pelayo, quien interpretó que se trata de «una apología y una excusación poco sincera» (1967: 176, nota 95). Más categórico se mostró Marcel Bataillon, pues identificó el texto como la rectificación de un arrepentido Maldonado en un período en que aquellos que no cantaban la palinodia tenían que «sufrir crueles consecuencias» (1950: 489). Por último, a Heliodoro García García le extraña la urgencia con que Maldonado expresa su desacuerdo; sin embargo, añade un interesante apunte: la inclusión de un personaje que defiende al Roterodamo le recuerda a la defensa de los comuneros en *De motu Hispaniae*, de modo que, en este caso, Maldonado también podría haber querido decantar la balanza hacia Erasmo (1982: 80-81).

2.2.2.2. *Somnium*

Más extensa es la bibliografía concerniente al *Somnium*. El *terminus a quo* para su redacción es 1532, ya que el principio de la obra alude al paso por el cielo nocturno del cometa Halley. Del mismo modo que la *Praxis*, el *Somnium* refleja la perplejidad con que Maldonado afrontaba los tiempos inquisitoriales, pero también es susceptible de presentar un sentido contraideológico. En este ocasión, la ocultación ideológica no solo se produce poniendo ideas heterodoxas en boca de otros personajes, sino encuadrándolos también en el subgénero del *sueño ficticio*, es decir, enmascarándolas bajo un velo onírico.³ No estamos lejos de otra utopía contemporánea, el *Omnibona* (1540), un proyecto político cuya responsabilidad sobre el contenido también queda eximida, esta vez bajo el anonimato ante

3 Ya en la *Hispaniola* uno de los personajes decía lo siguiente sobre el potencial de los sueños para excusar pensamientos inoportunos:

«NODRIZA. [...] Después de despierta, me dio vergüenza contárselo a mis compañeras, *no pudiéndose culpar a nadie de los sueños que nos agitan sin razón*» (Maldonado 1983: 139).

«su imposibilidad no ya práctica, sino incluso teórica» (Del Percio 2021: 99).

La historia del *Somnium* es una fantasía utópica que narra el viaje de Maldonado a la Luna y al continente americano. La estructura es simple. Miguel Avilés (1982: 40) distingue varios planos narrativos: el de la *realidad* (Maldonado observa el paso del cometa para explicar el fenómeno a unas alumnas), el del *sueño* (María de Rojas, hija de su antiguo protector Diego Osorio, se ofrece a guiarlo por el cielo) y, finalmente, el de la *fantasía* (viaje a las esferas celestes y regreso a la Tierra). El recorrido no es solo físico, sino también ideológico: la utopía que María de Rojas le muestra en la Luna tiene su reflejo en tierras americanas, todavía no contaminadas por los movimientos que se estaban operando en Europa. Como principales influencias, la aventura lunar constituye una cristianización del *Somnium Scipionis* de Cicerón y los sucesos experimentados en América se inspiran en la *Utopía* de Tomás Moro (amigo de Erasmo). Maldonado proyecta en territorio ignoto un lugar que permite una «mirada crítica del modo de vivir en la tierra» (García García 1983: 289).

La elección de la Luna como lugar de desarrollo de la primera utopía no es casual, pues se relaciona con el espacio donde reside la razón (Del Percio 2021: 101) y con la idea neoplatónica de verticalidad, en que el ascenso es sinónimo de un conocimiento profundo de la verdad divina.⁴ En la superficie lunar, el clérigo burgalés describe un paraíso terrenal que se define en clave de ciudad-jardín — imagen medieval — y se concreta en la simetría de los edificios ordenados alrededor del templo — concepción recurrente en las utopías renacentistas del tipo Jerusalén Celestial — (Del Percio 2021: 102). El contraste con la tierra es patente: hermosos cultivos, ciudad armoniosa, reyes responsables y súbditos jóvenes que gozan a la par que obedecen. Maldonado observa que la lascivia y la codicia, los mayores pecados

4 Para conocer más correspondencias con otras obras literarias en su viaje lunar, consúltese Alcalde-Diosdado 2011: 182-190.

conforme a la tradición moralista romana,⁵ no existen en la Luna.

El ideal contemplado en las esferas celestes no es, empero, una quimera. Prueba de ello es el territorio americano, donde reside una ciudad de hombres y mujeres piadosos y puros. El contraste permite criticar el viejo continente: a pesar de que nunca conocieron al Sumo Pontífice y de que los españoles que llevaron el cristianismo se habían corrompido, los nativos habían aprovechado sus enseñanzas y perfeccionado sus instituciones y costumbres. Viven en armonía con la naturaleza, sus relaciones amorosas no son hipócritas, los sacerdotes llevan una vida ejemplar y todos sirven a Dios sin responder a las exigencias del rito cristiano. Asimismo, esta sociedad logra tener la organización que los comuneros no habían logrado: «la propiedad, el trabajo, la vida social, la repartición de los bienes se hacen colectiva e igualitariamente» (García García 1983: 295). Maldonado hace de los indígenas un modelo para los europeos, pues también son pecadores: la bondad de los selenitas es intrínseca, la de los americanos requiere de un continuo esfuerzo (García Pinilla 2013: 46-49).

El *Somnium*, en el fondo, es el boceto de un programa de reforma social y religiosa sustentado en los principios rectores de la doctrina cristiana.⁶ El fondo neoplatónico es subrayado de forma espacial: el acercamiento al emperio concede una visión más perfecta que cualquier otra formulada desde abajo. El vínculo entre lo real y lo utópico es vertical: si en la Luna contempla la comunidad espiritual ideal, en América observa la configuración ética para lograrlo. El pilar sobre el que se asienta la utopía americana no es sino la razón congénita al individuo, que ejerce su libre albedrío (Avilés 1981: 147); por ello, la sociedad es responsable

5 La oposición entre *luxuries* y *avaritia* era un ejercicio retórico habitual en la retórica clásica y postclásica romana, tal y como refleja, por ejemplo Cicerón (2002: 454). El propio Maldonado sigue esta tradición y establece un vínculo directo con la situación de la Iglesia en su tiempo en el *Pastor Bonus* (2009: 212).

6 Para Miguel Avilés, la falta de definición en su programa es un mecanismo de Maldonado para tranquilizar la conciencia ante sus contradicciones ideológicas (1981: 123).

de su propia perversión. Maldonado, sin embargo, parece albergar dudas sobre si el cambio social debe producirse a partir de una moral individual (en la línea de Erasmo) o mediante una institución, cuyos representantes no suelen ser ejemplares. Tal duda refleja que el clérigo no había desterrado aún su erasmismo; por eso, el final es abrupto: ante la perspectiva de una sociedad que no necesita la presión constante de la Iglesia para funcionar, se despierta.

2.2.2.3. El vínculo entre la *Praxis* y el *Somnium*

Son varias las relaciones que podemos establecer entre los dos opúsculos. Más allá de que Maldonado los dispone uno tras otro en el compendio de 1541 —algo que podría no ser casual—, salta a la vista que tienen como protagonistas, además de al propio autor, a dos mujeres muy ligadas entre sí: Ana Osorio y María de Rojas. De hecho, Ana, su interlocutora en la *Praxis*, es mencionada en varias ocasiones por Maldonado en el *Somnium* cuando se le aparece su hermana. Encontramos en las dos una actitud semejante: ambas son antiguas alumnas de Maldonado, discuten las opiniones de este y no temen mostrarse irónicas ante sus comentarios. No lo enfrentan, en cambio, desde la misma situación. María de Rojas muere pocos años antes de la redacción del *Somnium*, de modo que, mientras el personaje de su hermana es un claro ejemplo de mujer erudita, a ella se la constituye desde los parámetros de la mujer espiritual. Ana habla a Maldonado de igual a igual, pero María, como ser celestial que trasciende a lo humano, mantiene una posición de superioridad sobre el clérigo. Como veremos, esto tiene implicaciones en el desarrollo del discurso en sendos opúsculos.

Por otro lado, ambos personajes sirven a Maldonado para canalizar los pensamientos que no puede emitir públicamente. Mediante María de Rojas, expone la organización de una comunidad utópica y no escatima en criticar la sociedad europea de su tiempo. El carácter crítico también se percibe en las palabras de Ana Osorio, quien sirve al clérigo burgalés para elaborar una defensa de las virtudes de Erasmo ante los argumentos en

contra de este. Igualmente, en la *Praxis* también se percibe el deseo de una sociedad diferente: cuando Osorio pregunta si a Erasmo se lo leerá libremente en un *futuro*, en realidad es Maldonado quien se pregunta por un *utopos* quizá veladamente deseado: una reforma de la Iglesia que cada vez parecía más lejana. Es en el *Somnium* donde parece desarrollar, precisamente, tal espacio idílico.

Por último, si bien en ambos opúsculos la ideología subversiva es expresada mediante las dos hermanas, Maldonado se encarga de salvaguardarlas. En la *Praxis*, sitúa a su interlocutora en un contexto de corrección y apredizaje en que la alumna modifica una postura equivocada, en su caso tras hablar con Fray Tomás, representante de la ideología oficial eclesiástica. Más libertad le otorga el estado exánime de María de Rojas: así como el marco onírico lo exonera de cualquier responsabilidad sobre lo soñado, el carácter espiritual y mejor de la dama permite a Maldonado ir más allá de la censura y sentar cátedra sobre cómo debería organizarse la sociedad. Ambas son, en definitiva, personajes complejos cuya papel es fundamental para el sentido y el desarrollo del tema de cada opúsculo.

3. El modelo de la mujer letrada

3.1. Una carta para Erasmo: inquietud y curiosidad entre las burgalesas

La situación de las mujeres de los estamentos más altos comienza a cambiar según entramos en la Edad Moderna. Así, en la Europa del siglo XVI, conforme se incrementa el número de mujeres que participan de las artes liberales y reciben una formación por parte de sus tutores eclesiásticos, va afianzándose una cultura intelectual femenina, ávida por conocer los debates que se estaban produciendo. En España la situación no era diferente, como refleja Maldonado en una carta enviada a Erasmo en 1526, en que, entre otras cosas, habla de las mujeres de Burgos. Del contenido da cuenta Marcel Bataillon (1950: 216-218), quien muestra

cómo el clérigo burgalés divide a España en varios partidos: por un lado, aquellos simpatizantes de Erasmo, humanistas y teólogos cultos; por otro, sus enemigos, especialmente los escolásticos. Apunta también a una tercera actitud, la de la masa popular, que percibe positivamente a Erasmo. Para el análisis de la *Praxis* tiene, en cambio, más interés un último grupo: el conjunto de todos los frailes. Maldonado recelaba de criticar a todos los dominicos y franciscanos, pues los consideraba potenciales aliados de Erasmo si este se mostrase más amable y distinguiese en sus *Colloquia* entre religiosos dignos y frailes vulgares.

Por otro lado, el clérigo burgalés también refiere otra circunstancia aún más interesante: quienes se oponen a Erasmo tratan de apartar de sus ideas a las mujeres a quienes confiesan y a las que viven en monasterios. Sin embargo, han conseguido todo lo contrario, esto es, han despertado su curiosidad:

Pero, lo que es el ingenio humano, cuando estas mujeres tan bien alertadas conocieron esta prohibición, sospecharon al instante que tú tenías que dar a conocer algo importante que no era del agrado de los frailes. Entonces buscaron diligentemente a alguien, que les pudiera traducir a Erasmo, y les explicara la irritación de aquellos (García García 1983: 101).

Son años en que todos desean acceder a las obras de Erasmo. Entre sus primeros traductores estaba Alonso de Virués (1493-1545), cuya versión del *Mempsigamos* y el *Puerperio* debieron circular y ser copiados por señoras de Burgos como María Cazalla o Isabel Vergara (Bataillon 1950: 297). Entre aquellas mujeres atraídas por la lectura del Roterodamo, posiblemente se encontrasen María de Rojas y Ana Osorio, sobre todo teniendo en cuenta que su padre era entonces un declarado erasmista.⁷ De este modo, se estaba consolidando una nueva figura: la mujer letrada o erudita.

7 En las cartas que Erasmo envió a Maldonado, el primero siempre guardó un espacio para saludar cordialmente a un anciano Diego Osorio, a quien su protegido había descrito como el principal defensor del Roterodamo en Burgos.

3.2. El surgimiento de la mujer letrada

3.2.1. En Europa

Si bien en Italia ya había cierta tradición de mujer letrada, no existía entre los primeros humanistas un debate en torno a si se les debería ofrecer la misma educación que a los hombres. No se discutía que su formación intelectual pudiese abarcar más campos que fuesen allende el cumplimiento de sus roles sociales como madres y esposas (Sowards 1982: 79). Es cierto que, ya desde Boccaccio con *De claris mulieribus* (1361-62), había comenzado a haber autores que concebían a las mujeres como individuos capaces de entender aquello que podían comprender los hombres. Sin embargo, todavía no se cuestionaba si esta capacidad posibilitaba que pudiesen asumir papeles diferentes. En este sentido, textos como la *Praxis* reflejan que, conforme más mujeres accedían a los libros, el conflicto no versaba tanto sobre su capacidad de aprendizaje como sobre su facultad de interpretación.

Entre aquellos que alababan a las mujeres letradas estaba Erasmo, como prueban sus elogios a la erudición de la reina Catalina o de Anna van Borssele of Veere, no siempre motivados por la búsqueda de su patronazgo, sino también por la apreciación de sus cualidades para las letras.⁸ Desarrolla este asunto en el coloquio *Abbatis et eruditae* (1524), donde, al menos hipotéticamente, presenta en las mujeres el suficiente potencial como para asumir funciones que eran ejercidas por los hombres. Así, hace hablar a su protagonista, Magdalia, quien declara a un derrotado abad:

MAGDALIA. [...] Hay en España, hay en Italia no pocas mujeres entre las más nobles que podrían competir en sabiduría con cualquier hombre, en Inglaterra están las de Moro, en Alemania las de Bilibaldo y las de Blaurero. ¡Si no os andáis con ojo,

8 En un sentido más amplio, Erasmo extendía las posibilidades de alcanzar el conocimiento teológico a mujeres que no tenían por qué ser nobles (Revuelta 2015: 92, nota 24).

llegará un momento en que seremos decanas de las facultades de teología, o predicaremos en las iglesias o vestiremos vuestras mitras! (Erasmus 2020: 504).

Es más, justo después de advertir esto, añade: «Fíjate: la escena del mundo está cambiando. Cada uno debe representar su papel *o dejárselo a otros*» (Erasmus 2020: 505). Tales cambios eran, además, posibles en las mujeres que cita, entre las que podemos destacar a las hijas de Tomás Moro, cuya casa era, según Erasmo, «a veritable home of the muses» (Sowards 1982: 81). Una de las mujeres más cercanas al Roterodamo fue, de hecho, Margaret Roper, hija mayor de Moro, quien lo tradujo al inglés y sirvió de modelo para la joven instruida del *Abbatis et eruditae*. El propio Erasmo reconoce que Moro lo había convencido con su ejemplo de la *necesidad* de que las mujeres recibiesen formación (Sowards 1982: 83).

Con todo, aun insistiendo en ello, en ningún momento Erasmo propuso que estas mujeres desempeñasen un rol social que trascendiese el de esposa o madre; en este sentido, tanto él como sus predecesores italianos «had ignored —or perhaps simply were unaware of — the great increase in the number of women, especially since the mid-fifteenth century, who received a vernacular education and used it in a substantial way in the pursuit of family and business affair» (Sowards 1982: 88). Puesto que la educación tenía un propósito moral y la castidad era requisito indispensable, cualquier conocimiento que adquiriesen las mujeres tenía que conducir a dicho fin. Erasmo no difería de esta visión; sin embargo, aun sin plantear un programa educativo o reconducir sus capacidades a otras funciones que las socialmente impuestas, introdujo un cambio de perspectiva sobre el modo de alcanzar tal formación. Así, aunque Magdalia acepta que administrar el hogar y educar a los niños es tarea de la esposa, indica que la lectura, lejos de distanciarla de este fin, la acerca: «esa sabiduría me la enseñan los libros» (Erasmus 2020: 500). La capacidad de decisión por la que aboga Erasmo sería una constante en su obra; sirva de ejemplo el *Christiani matrimonii institutio* (1526) en que

defiende el derecho de las mujeres a escoger con quién casarse (Sowards 1982: 89).

3.2.2. En España

En el segmento arriba expuesto (Erasmus 2020: 504), la erudita afirmaba que, entre las mujeres que pueden superar a los hombres en sabiduría, hay casos en España. Probablemente, Erasmo estuviese pensando en damas como Isabel la Católica, Catalina de Aragón, María de Hungría o Mencía de Mendoza, quien, a pesar de su juventud, era destacada por Vives (Erasmus 2020: 504, nota 1377). Basta con centrarnos en la reina Isabel para hacernos una idea de la *puella docta* que empezaba a proliferar: poseía una biblioteca de libros espirituales y laicos, clásicos y contemporáneos, y había traído a Beatriz Galindo para que las educase a ella y a sus hijas (Anderso & Zinsser 1991: 106). Sobre estas, Vives destacaría su destreza para las letras en *De institutione foeminae christianae* (1523), obra que, sin duda, Maldonado tuvo que haber conocido. El éxito que Erasmo tenía entre el público femenino se repitió con este texto, en que el humanista valenciano «las elevaba a la igualdad intelectual con los hombres» (Bataillon 1950: 634). De la obra, cabe destacar el quinto capítulo del libro primero, dedicado a las doncellas: “Qué autores deben leerse y qué autores no”. Vives, tras juzgar como perniciosos los libros de caballerías y amoríos, les recomienda:

[...] los Evangelios, los hechos de los Apóstoles, así como sus Epístolas; los libros históricos y morales del Testamento Viejo, San Cipriano, San Jerónimo, San Agustín, San Ambrosio, San Juan Crisóstomo, San Hilario, San Gregorio, Boecio, San Fulgencio, Tertuliano, Platón, Cicerón, Séneca, y otros semejantes (Vives 1947: 1005).

Como podemos observar, incluye desde autores cristianos hasta clásicos paganos — en particular filósofos y moralistas—, es decir, aboga por una formación completa. No obstante, también añade su consideración negativa acerca de la *capacidad interpretativa* de las mujeres (el recelo que estas despiertan estará también en el texto de Maldonado):

La mujer no seguirá a ciegas su propio juicio [...]. En las dudas, no será tajante ni resolutiva: antes mantendrá aquel sentir, que verá aprobado por la autoridad de la Iglesia o por aquiescencia de los mejores. Y recordará siempre que *no fue sin motivo que San Pablo prohibió a las mujeres el ministerio de enseñar y de hablar* (Vives 1947: 1005).

Con todo, continúa siendo interesante que exponga un programa de frecuencia o de habituación a la lectura para las mujeres: por un lado, la lectura del Evangelio y una epístola de forma diaria antes de ir al oficio divino; por otro, la recomendación de llenar con las lecturas previamente sugeridas su tiempo libre. La lectura se vuelve, en fin, una prioridad.

Maldonado no dista de esta actitud; de hecho, se encargó de la formación cultural de varias mujeres. Tal es el caso de la mencionada Mencía de Mendoza, quien manifestó interés por las ideas de Erasmo y cultivó las humanidades con la ayuda de Vives entre 1537 y 1539 (Bataillon 1980: 487). Tres años antes había estado bajo la tutela de Maldonado, quien le había dedicado *De foelicitate christiana*. En este opúsculo, a pesar del entusiasmo que su mecenas profesaba hacia el Erasmo, Maldonado ya desconfiaba de «su pasión satírica [...] a propósito de los religiosos» (Bataillon 1980: 488). No es una actitud diferente a la expresada en otros textos de este período tan turbulento. Nos interesa, sin embargo, la *Praxis sive de lectione Erasmi*, donde figura como interlocutora otra alumna: Ana Osorio.

4. Un caso de mujer letrada: Ana Osorio

4.1. Vida de Ana Osorio

Si bien no conocemos el año exacto, es probable que Ana Osorio naciese a finales del siglo XV, siendo de la edad o un poco más joven que Maldonado. Hija de una de las familias más acaudaladas de Burgos, se crió en un ambiente erudito y humanista. Consta que su padre, Diego de Osorio, había heredado de su progenitor Luís de Acuña y Osorio (c. 1426-1495) una gran biblioteca de 363 volúmenes, de los cuales muchos «trataban de asuntos

jurídicos, preferentemente obras italianas de los siglos XIII al XV» (Cosmen 2021: 379). No es insensato suponer que esta debió componerse de más volúmenes que la familia pudo haber adquirido con posterioridad. A esto hay que añadir la entrada del clérigo burgalés en la casa de los Osorio en la década de 1510, donde fue su tutor.

Las pocas informaciones que disponemos sobre Ana Osorio apuntan a que fue una mujer vinculada al mundo de las letras en las dimensiones de promotora y lectora. Fue, por ejemplo, bienhechora del canónigo de Burgos Juan de Santacruz Cáccamo, quien llegó a dedicarle un epigrama en que subrayaba, precisamente, su erudición y costumbre lectora:

Que como ella fuese, Roma, no ensalzaste a ninguna,

a ninguna igual ni en juicio ni en seriedad.

Sean otras las fuertes y loadas sus hazañas:⁹

tú te destacas en piedad y recato.

Y no es vergüenza haber honrado a una Minerva santa

ni leer los libros sagrados con actitud reverente.

Pues, excelsa mujer, ¿quién desconoce tu estirpe

y tus ilustres antepasados y tu vetusta genealogía?

Ningún tiempo ofreció ni ofrecerá cosa igual

como la gloria única de tu sexo.¹⁰

Que se destaque la lectura de los libros sagrados como una cualidad positiva refleja dos cosas. Por un lado, la aceptación de las mujeres como sujetos capaces de comprender los textos sagrados (si bien no de interpretarlos libremente) Por otro, que Ana Osorio se presenta como una mujer que, en 1553, tiempo después de que Maldonado escribiese su coloquio —en

9 Posiblemente, la comparación se esté estableciendo con las *clarae mulieres* de Boccaccio u otras heroínas ejemplares por el estilo.

10 Traducción nuestra. El original ha sido tomado de la transcripción presentada por Juan Gil (2004: 267).

que ella acepta que será cuidadosa con las ideas de Erasmo—, es destacada por su continua relectura¹¹ de los textos. Sobre esto, Ana Osorio fue célebre por su pericia en teología y en latín, siendo elogiada por el erasmista Alfonso García Matamoros en su *Pro adserenda hispanorum eruditione* —seguramente a partir del poema de Santacruz—: «*Burgensem, & maiorum imaginibus nobilem & divinae Theologiae studio celebrem*» (1943: 228). El humanista apenas menciona a seis mujeres, pero de todas destaca que su saber «se acompaña en todo momento de virtud o conocimiento teológico» (Baranda 2007: *online*).¹²

En cuanto a su vida privada, sabemos que, a diferencia de su hermana y su hermano, permaneció soltera, pues «no se consumó su matrimonio con Juan Martínez de Leyva» (Pascual 2010: 785). Posteriormente, cuando su hermana María murió, Maldonado indica que Ana se encargó de la tutela de sus hijas (Maldonado 1981: 154). Dicha responsabilidad implica que también debió formar parte del pleito por el que sus sobrinas no podían heredar nada de su padre y que aparece mencionado en el *Somnium* (Maldonado 1981: 150). Por otro lado, sobre sus propiedades, de su tío Antonio de Acuña —tras ser ajusticiado— heredó unas casas y un molino, de acuerdo a una referencia tangencial de un documento notarial de la época (García Rámila 1950: 105). Del patrimonio encomendado por su padre, en cambio, no conocemos nada, si bien debió ser similar; intuimos, sin embargo, el legado cultural que habría dejado a sus hijas, teñido de pensamiento erasmista. Ello explicaría el papel de Ana en la *Praxis*: sería difícil encontrar una razón por la que Maldonado hubiese incorporado a un personaje real para adscribirle un ideario que rechazase o desconociese.

11 En el original se utiliza el verbo *volvere* (v. 8), que puede poseer dicho sentido.

12 Años más tarde, será referenciada nuevamente, esta vez por Andreas Schott en su *Hispaniae Bibliotheca* (1608: 340), donde solo aparecen doce mujeres, todas bajo el epígrafe “foeminarum eruditarum”.

4.2. La mujer letrada en *Praxis sive de lectione Erasmi*

4.2.1. Una subversión del *Abbatis et Eruditae*

La influencia de Erasmo en Maldonado es incuestionable. Es más, su huella perduraría incluso años después de que el clérigo burgalés abjurase de su maestro. Tal es el caso de la *Praxis*, que, en cierto modo, es una reelaboración del coloquio erasmiano *Abbatis et eruditae*. Ambos diálogos se producen entre una muchacha instruida y un sacerdote, la joven profesa una actitud combativa así como un distanciamiento irónico, y se discute si las mujeres deben o no tener acceso a toda clase de conocimiento. El núcleo temático, si bien en varios momentos se desvía hacia el juicio de la obra erasmiana, parte en ambos textos de una premisa similar: qué obras deberían leer o no las mujeres. Sobre esto, podemos relacionar el contenido de la *Praxis* con lo que Erasmo escribe en una carta a Juan de Vergara en 1529, de la que se hace eco la profesora Rufina Clara Revuelta. En ella, el Roterodamo expone

una serie de consejos a tener en cuenta a la hora de seleccionar las lecturas para las mujeres [...]. Dos cuestiones a considerar: en principio las personas, es decir los *autores* de los textos; en segundo lugar las cosas, o sea los textos mismos, su *contenido*. A las dos cuestiones da respuesta en una norma única: “*precaernos de quienes estragan y vician la pureza de la fe con depravadas afirmaciones, pues más vale ignorar determinadas cosas que aprenderlas con peligro*” (2015: 96).

Maldonado aplica en su texto este precepto; no obstante, lo hace acorde a la ideología hegemónica de aquellos años, produciéndose una interesante dialéctica entre su coloquio y el de Erasmo: mientras el neerlandés debatía si las *obras grecolatinas* eran o no adecuadas para las mujeres, Maldonado presenta una disputa sobre si las *obras erasmianas* son o no apropiadas para ellas. Es un opúsculo basado en un texto de Erasmo que, sin embargo, debate sobre la conveniencia de leer a Erasmo. El coloquio no se queda en la palinodia, sino que muestra perfectamente el sentido del diálogo como género filosófico: la

exploración de un tema a fin de hallar (o justificar) una respuesta. El choque de posturas es el reflejo de la división interna que atravesaba Maldonado con relación a Erasmo, pues existe una tensión en la contradicción entre forma (reflejo de Erasmo) y orientación del texto (rechazo de Erasmo). En este sentido, cabe preguntarse si el paralelismo también es plausible entre el propio Maldonado y el ingenuo abad del coloquio erasmiano. El clérigo burgalés ya había dado muestras del dominio de la lítotes en *De motu Hispaniae*, por lo que aquí también podría haber tratado de decantar la balanza hacia Erasmo. De este modo, Maldonado expondría su pensamiento sin necesidad de exponerse a sí mismo, algo que, no por casualidad, ya había hecho también el Roterodamo en su *Encomium Moriae* (1511).¹³

4.2.2. El papel de Ana Osorio

Aquello con que empezaba el coloquio erasmiano —el abad descubriendo libros inapropiados en poder de la dama— parece aquí omitirse:¹⁴ Maldonado y Osorio van de camino a ver a Tomás de Villanueva. Es un texto que, por tanto, comienza *in medias res*, concretamente en la mitad de un debate sobre los conocimientos que deben adquirir o no las mujeres. Así, pregunta Ana: «¿Insistes en poner en duda si a las mujeres les conviene el debate de los textos y el conocimiento de asuntos no vulgares?». Ante esto, Maldonado cuestiona la capacidad de las mujeres para interpretar los textos, no tanto porque piense que de capacidad lógica, sino porque asume que estas tienden a dejarse «persuadir fácilmente y

13 «Erasmus will progressively abandon in his justifications of the work the argument *sub persona*, that is, that he is using a mask to present truth, to substitute truth — if I may use the image — with an automaton, so that Folly may oscillate within the bounds of *stultitia*, spiteful truth, and undue boasting without requiring an author who takes responsibility for her words» (Ledo 2019: 419). Del mismo modo, Maldonado podría haber utilizado a Osorio para exponer la verdad que, presumiblemente, querría transmitir.

14 La actitud inquisidora de Maldonado solo aparece al final del texto: «Siempre me has dado poco crédito y pensado que no hablaba sinceramente cuando insistía en que el libro de los *Coloquios* no era útil para ti, y *te lo quitaba de las manos*».

arrastrar con el mayor entusiasmo a cualquier novedad».¹⁵ Lejos de amedrentarse, Osorio lo trata de igual a igual e incluso con ironía —«me tienes por destinada a la inactividad»— o con condescendencia: «acabarás por hacerme reír».

La discusión prosigue y Osorio se reafirma en que no se arrepiente de haber estudiado ni de defender ‘su causa’: «¡Con qué mala suerte hemos nacido las mujeres, si se nos tiene que prohibir las letras y apartar del conocimiento de las cosas!».

Maldonado rehace su argumento y, si bien reconoce a Osorio como «una mujer noble, de ingenio eminente, de no poca erudición», también le advierte del peligro de la soberbia. Lejos de apartarla de los libros, aprecia que los use; no obstante, también censura su libertad interpretativa: «conviene [...] que consultes siempre a los que son más expertos y especialmente a los que la mayor parte de los mortales consideran sabios y buenos».¹⁶ Los ecos de Vives son claros en este pasaje. El clérigo burgalés le recomienda «saber con sobriedad», esto es, no contradecir lo ya asentado. Parece que está advirtiéndole a su pupila sobre una actitud que le recuerda a Erasmo, pues enseguida ella le mienta su nombre y añade: «acaso por esto me disuades de leer». A este respecto, el personaje de Osorio sirve al propio Maldonado (autor) para reflexionar sobre su propio periplo intelectual, pues en el coloquio ella le reprocha la admiración que solía profesarle: «Échate en cara tu inconstancia o destroza mis estudios abiertamente».

Sobre la motivación de sus estudios, Osorio aboga por una visión de la lectura como una forma de perfeccionamiento espiritual: «No leo para sentar cátedra sino para *hacerme*

15 El carácter caprichoso de las mujeres es un prejuicio histórico que el propio Maldonado ya había reproducido en *Hispaniola*: «TRILO. [...] *Con más avidéz desean las mujeres las cosas que les prohíben y sin freno buscan sin dudar lo que les niegan*» (1983: 129).

16 No parece casual que también Maldonado en el *Somnium* —esta vez como mensajero de María— prometa que recordará a Ana que se atenga a lo establecido e interpretado por los *doctos varones* (Maldonado 1981: 176). En el original: *ex doctorum uirorum praescripto sententiaque* (Maldonado 1541: 145). Esta breve alusión parece indicar que, en efecto, la actitud de Osorio debió ser similar al expuesto en la *Praxis*.

mejor mediante la lectura». Ante una experiencia de los textos como un medio para legitimar posturas, Osorio defiende una perspectiva puramente personal a la vez que compatible con la moral dominante. Tal perspectiva requiere una interiorización de los contenidos, que se produce, necesaria y únicamente, en el interior del individuo. Eso es lo que teme el personaje de Maldonado: una interpretación errónea de un texto correcto, sea o no de forma guiada: «hay otra clase de lectura más seria y adecuada para ti». Por ello, además del anticanon de la censura, Maldonado construye su propio canon femenino. Divide el catálogo en recomendaciones por estilo, centrados en autores latinos (César, Cicerón y Terencio), y por contenido, centrado en autores cristianos (Jerónimo y Bernardo de Claraval). Entonces revela el problema que le suscita Erasmo: si bien admira su estilo, no así su contenido elaborado con «libertad y osadía», misma actitud que quiere evitar en Osorio.

De nuevo, Maldonado entra en cierta contradicción cuando vuelve a achacarle la condición de mujer como óbice para la lectura de los textos, pues admite que ella ya sabe «que en esa interpretación hay algunas cosas que los teólogos no aprueban». Al final, pesa más en el sacerdote la generalización de que las mujeres «no deben proclamar a la ligera cuál es la mejor lectura»; sin embargo, introduce un matiz: no atribuye la falta de libertad interpretativa a una incapacidad, sino a una ‘prohibición’ (*interdictum* en el original) que pesa sobre ellas.¹⁷ Otro argumento que esgrime es la carencia de lecturas de su alumna, pues esto propicia que la impresione cualquier libro; en este sentido, es interesante que Maldonado no se limite a censurar la lectura de Erasmo, sino que le exhorta que *lea mucho más*. En cierto modo, la falta de experiencia que le recrimina no deja de ser una proyección del propio Maldonado: él también había sido un devoto admirador del neerlandés.

17 El propio texto bíblico sienta las bases de esta postura: «Vuestras mujeres callen en las congregaciones; porque no les es permitido hablar, sino que estén sujetas, como también la ley dice» (1 Cor. 14: 34, *Valera*). Precisamente, este versículo es mencionado por Vives en su tratado sobre las doncellas.

La falta de acuerdo implica la entrada de un tercer personaje, Tomás de Villanueva, quien le pregunta qué libros de Erasmo ha leído. Osorio responde que las *Paráfrasis*; y añade: «Leo no para adquirir conocimiento y enseñar, sino *para ordenar mis principios morales y mis aficiones y trazar el camino de una vida feliz*». Maldonado nos ofrece un modelo de mujer letrada cuya lectura, entendida como interiorización e intelección perfecta del texto, está dirigida a la *utilitas*. Para ello, decide apoyarse en el Roterodamo, decisión firme que contrasta con los cambios de actitud que reprocha a Maldonado, que reitera las razones que lo apartaron del Roterodamo: «Proclamó cosas que no aprueban los doctores piadosos y los teólogos consagrados, pues parecen oler en cierto modo a Lutero».¹⁸ Con todo, su oposición a Erasmo no es total, pues se limita a aconsejar que, al leer los *Colloquia*, «el lector sea sabio».

Villanueva, sin tampoco negar el provecho de la obra del Roterodamo, es más duro y alega que, aunque las *Paráfrasis* pueden leerse con cautela, Osorio debe huir de los *Colloquia*, que no pueden ser estudiados por inexpertos «y de ninguna manera por las mujeres». Maldonado sabía que la prohibición de los libros de Erasmo no evitaría que las damas lo leyesen; por eso, en la *Praxis* opta por la vía intermedia: argumenta en contra de los coloquios, pero aprueba las paráfrasis bíblicas. Ante la aguda pregunta de Osorio sobre si este será leído con más indulgencia en el futuro, fray Tomás termina indicando que, en el fondo, el veto a Erasmo radica en el contexto histórico: «¿Quién en cualquier punto de los escritos de Erasmo discernirá si está de parte nuestra o de la de los enemigos [luteranos]?». El diálogo termina de forma distinta al *Abatis et Erudita*: Osorio cede a esta vía intermedia, no sin antes pedir a Maldonado que se sincere sobre los *Colloquia*. Este, lejos de prohibirlos como

18 La asociación del erasmismo con el luteranismo es un fenómeno paneuropeo en tiempos de la Reforma. En España, esta relación es más compleja, ya que varios grupos heterodoxos asumieron como suyo a Erasmo (los alumbrados) y acercaron posiciones con los espiritualistas italianos y con los reformados y criptorreformados. En este sentido, era habitual que en las décadas de los 30 y 40 se cargase contra los erasmistas acusándolos de luteranos.

fray Tomás, pide esperar a que «las pajas y las espigas vacías sean relegadas».

5. Un caso de mujer espiritual: María de Rojas

Más reducida es la información que poseemos de la hermana de Ana Osorio: María de Rojas. Fue la hija mayor de Diego Osorio y también alumna de Maldonado, por lo que, como Ana, presumimos que debió gozar de una alta formación cultural. Su vida se cruzó pronto con la de Pedro de Cartagena y Leiva, noble que también combatió a los sublevados comuneros y que era descendiente de Pablo de Santamaría, obispo de Burgos de origen converso. Ambos se casan en 1504 y tuvieron dos hijas. Muere poco después que su marido, de modo que la fecha de fallecimiento puede oscilar entre 1523 y 1531, seguramente en un año intermedio.¹⁹ Para su descripción, solo contamos con lo que narra Maldonado en el *Somnium*, donde, a pesar de tratarse de una recreación literaria, su agudeza probablemente contase con una base real. No obstante, Maldonado también atribuye a María una serie de funciones que trascienden el rol de dama letrada y se corresponden con otra concepción de mujer muy presente en la tradición literaria: la mujer espiritual.

5.1. Función estructural: una *Beatrice* en Burgos

En el *Somnium*, María de Rojas se encarga de guiar a Maldonado por el espacio sideral, lo que ha provocado que la crítica viese una posible deuda con la Beatrice de la *Commedia*. Quien más ha trabajado sobre esta inspiración literaria ha sido Alfonso Alcalde-Diosdado, quien observa numerosos paralelismos (2015: 2117-2125). Así, localiza varias correspondencias entre las María de Rojas y Beatrice reales: ambas pertenecieron a familias acomodadas de ciudades comerciales, se casaron y entroncaron con familias judías poderosas, mueren poco después de la muerte de un ser querido y son descritas como mujeres con un

19 Joaquín Pascual (2010: 785) sitúa la muerte de Pedro de Cartagena en 1525.

atractivo especial.²⁰ Existen, en cambio, diferencias en cuanto a su función estructural: si el viaje de Beatrice y Dante pasa por las distintas esferas hasta llegar al Empíreo divino, Maldonado y María apenas sobrepasan la lunar. El viaje, además, es más costoso para Dante que para Maldonado, quien asciende fácilmente de la mano de María.

Por otro lado, el diálogo en el *Somnium* se construye de forma contraria a la *Praxis*: si antes era Ana quien hacía las preguntas para llegar a las conclusiones, ahora es Maldonado quien se deja guiar por las respuestas de María: «Yo deseaba saber, y no hacía más que preguntarlo como un tonto, si era cierto que había en la Luna mares y continentes» (Maldonado 1981: 157). En su papel de maestra, María conduce, además, el desarrollo de la acción; por ejemplo, en la Luna le dice: «deja de curiosear y ven conmigo» (Maldonado 1981: 157). Ella toma la iniciativa y no es raro que, como su hermana, sea condescendiente con su compañero: «¿No sabes que los cometas, como el resto de los astros, obedecen a su Creador, apareciendo en determinados momentos y ocultándose de nuevo cuando les llega su hora» (Maldonado 1981: 151); o lo aborde con sentido del humor: «—¿De qué te ríes, feliz María? ¿Te extraña que yo me maraville con lo que veo?» (Maldonado 1981: 162).

20 En esta línea, sobre la posibilidad de que tras los personajes ficticios también pudo haber existido un vínculo amoroso real, véase la interpretación de Remedios Morán (2019: 477-500).

5.2. Función ideológica: de la mujer-ángel a la utopía igualitaria

La elección de un personaje para ejercer de guía no parezca fortuita. En este sentido, podríamos remontarnos a Boecio (c. 480-524/5), quien en *De consolazione Philosophiae* ya había empleado la alegoría femenina para referirse a su acompañante, Filosofía, con quien dialoga. En el caso de Dante, este había concretado su ideal en el personaje de Beatrice, que ofrece a Maldonado el modelo de *donna angelicata* que él personificaría en María de Rojas. De este modo, cuando la recuerda, presenta virtudes morales como la prudencia, la honradez o la candidez (Maldonado 1981: 150). Dichos rasgos son remarcados por medio de imágenes luminosas cuando se le aparece físicamente: traje resplandeciente, rostro de luz, y manos y ojos centelleantes: «poco me faltó para creer que era una diosa quien estaba a mi lado» (Maldonado 1981: 151). Estamos en el plano de la mujer-ángel, único ser capaz de guiar al hombre de la dimensión material al mundo espiritual. Sin embargo, su belleza no radica únicamente en la apariencia y en la virtud, sino también en su sabiduría: «María sabe más que él y su conocimiento procede de su experiencia y su proximidad con Dios» (Alcalde-Diosdado 2015: 2122).

No es trivial que tanto en la *Commedia* como en el *Somnium* las personas que orientan la travesía sean mujeres nobles de alto nivel cultural. No estamos ante un ejemplo de dama letrada, sino ante una mujer que ha trascendido como ser espiritual, de modo que la verdad que transmite no es tanto racional como poética y vivencial (Del Percio 2021: 101). Por ello, su posición respecto a Maldonado cambia: ya no es su alumna, ni siquiera su par, sino alguien que ha alcanzado la perfección. Sin embargo, son interesantes las reflexiones que la burgalesa hace sobre la posición de las mujeres que aún habitan el mundo:

Buena cosa será que te percales de la miopía de la gente, pues, aunque vosotros, los varones, mientras llevéis encima el fardo del cuerpo, os creéis los únicos que lo saben todo

y juzgáis a las mujeres absolutamente incapaces de sobresalir en ciencia, el caso es que, tan pronto como el alma de cualquier mujer se libra de las cadenas de la carne, sobrepasa en sabiduría y verdadero conocimiento a todo ser humano, incluso a los mismos que se las dan de filósofos sublimes» (Maldonado 1981: 152).

En estas palabras podemos discernir, precisamente, una reflexión sobre la mujer letrada. María expone que, del mismo modo que el cuerpo es una carga para las mujeres, así también para los hombres, que, además, cometen el error de infravalorar su capacidad intelectual. Ella es la prueba en que «confirma el sabio burgalés la injusta discriminación femenina» (Alcalde-Diosdado 2011: 150). Frente a la desconsideración sistemática, la burgalesa presenta la justicia que se observa en la sociedad lunar: «son las virtudes las que reinan allí y las que dominan lo mismo *en los hombres que en las mujeres*» (Maldonado 1981: 163). La sociedad americana será donde Maldonado vea la posibilidad de igualdad de ambos sexos en varios aspectos que en Europa no eran posibles (Maldonado 1981: 175).

Por otro lado, el personaje de María permite a Maldonado criticar libremente la sociedad católica de su tiempo. Así, si bien critica, por ejemplo, los crímenes del ejército cristiano (Maldonado 1981: 156), también evita generalizar (algo que, recordemos, Maldonado no aceptaba en Erasmo): «Si en un convento vive un fraile o una monja realmente perfecto, toda la comunidad se hace acreedora en justicia de la devoción y el respeto de las gentes» (Maldonado 1981: 163). Lo mismo al hablar de otras instituciones como el matrimonio, la justicia o el poder político. Cabe añadir, sin embargo, el consejo que da a sus hijas a través de Maldonado. María les recomienda, ante todo, honestidad, independientemente de la opción vital que escojan: monja, soltera o casada (Avilés 1981: 122). Esta libertad de elección no difería de lo propugnado por el Roterodamo en la *Christiani matrimonii institutio*. En el fondo, para Maldonado aquello que corrompe la

sociedad es la falta de integridad; por eso María al hablar de las instituciones antes mencionadas, dice: «A poco que repases las condiciones humanas, hallarás que son poquísimos los que hacen lo que proclaman, desean lo que anhelan y aspiran en verdad a aquello por lo que suspiran» (Maldonado 1981: 172).

Ante este panorama, Maldonado presenta una serie de propuestas utópicas, nuevamente a través de María. Ella predica un cambio de actitud en la relación del ser humano con la naturaleza, corrompida por la avaricia: si cada cual se preocupa de cultivar un terreno, todos nos preocuparemos de que los campos sean fértiles (Maldonado 1981: 159). La guía celeste también esboza varias ideas sobre cómo deben ser los individuos en una sociedad; así, hace que su alumno se centre no tanto en los resultados obtenidos por la sociedad lunar como en la ética que los ha llevado hasta allí: «no te has percatado todavía de su responsabilidad, su delicadeza, su entereza, ni de la integridad, sencillez y pureza de sus costumbres» (Maldonado 1981: 162). Para ella, la comunidad ideal carece de leyes humanas, por defecto imperfectas; con las divinas, en cambio, basta. El ejemplo se lo pone cuando lo lleva al pueblo americano: para funcionar, apenas necesitaron las enseñanzas bíblicas básicas.

5.3. Función didáctica: la alumna se convierte en maestra

La aparición de María de Rojas viene justificada, esencialmente, porque su personaje permite transmitir una serie de ideas; por tanto, realiza una función didáctica. Ella misma lo explicita cuando el clérigo, tras observar que no ha regresado para ver a su familia, le pregunta cuál es su objetivo y ella responde: «me vas a acompañar *para que puedas entender* / a fondo cómo vuestras mentes, nubladas por la ignorancia, yerran en el mismo grado en que están sujetas a la podredumbre de la carne» (Maldonado 1981: 154). Por su parte, Maldonado acepta su rol de alumno y le ruega en varias ocasiones que le haga

comprender.²¹ De este modo, María de Rojas supone un ejemplo literario del oficio de maestra, que entonces ya estaba ofreciendo ejemplos de mujeres cultas y prominentes, como la ya mencionada Beatriz Galindo.

Con respecto al carácter didáctico del diálogo, Maldonado gusta de contraponer la opinión mundana —representada por él mismo— con la perspectiva celestial —puesta en boca de María (Avilés 1981: 144). En este sentido, a diferencia de lo que hacía Maldonado con Ana, cuyo debate se fundamenta en la contraposición de argumentos, en este diálogo María dirige el aprendizaje del clérigo e incluso le formula preguntas para que, como alumno, se explaye: «—¿Qué tal? ¿Has comprendido ya la razón de que los antiguos nunca llegaron a conocer el nacimiento del Nilo?» (Maldonado 1981: 168). Frente a la confrontación dialéctica, María opta por un método más amable y deja espacio a la explicación de Maldonado, basada en la observación y la deducción: «—Veo que describes fácilmente lo que ves, pero quisiera oírte hablar de las crecidas de este río, si es que sabes algo de ellas» (Maldonado 1981: 169).

María de Rojas también ejerce su rol de maestra en materia teológica, pues, como ser espiritual, puede sentar cátedra sobre la vida y la muerte, el espíritu y el cuerpo. De este modo, explica a Maldonado que, separada de la materia, el alma tiende a la unión con Dios y cualquier vínculo que tuviese el ente con otros cuerpos se mitiga hasta desaparecer. En este sentido, el ascenso físico de Maldonado es una representación de la elevación intelectual que logra gracias a su maestra: «—Deja la esfera inferior, que nos acercamos a la de arriba» (Maldonado 1981: 157). María completa su labor didáctica al transmitir conocimientos del ámbito científico: enseña geografía en cuanto a los límites del Mediterráneo, geología con respecto a los movimientos de las mareas y química sobre la salinidad de las diferentes aguas

21 Sirva el siguiente ejemplo: «—Te ruego, María [...], que me expliques» (Maldonado 1981: 159).

(Maldonado 1981: 167-168). Es la respuesta a aquello de lo que se quejaba al principio: «os creéis los únicos que lo saben todo y juzgáis a las mujeres absolutamente incapaces de sobresalir en ciencia» (Maldonado 1981: 152). A través de María de Rojas, Maldonado consigue exponer un caso paradigmático de mujer competente en todos los ámbitos del saber: teología, moral y ciencia.

6. Conclusión

A lo largo de estas páginas, hemos analizado y puesto en relación dos interesantes opúsculos del humanista Juan Maldonado. Para ello, hemos examinado el papel que desempeñan sus personajes femeninos. De este modo, en ambos textos, hemos visto que el carácter y la función discursiva que Maldonado otorga a las protagonistas son el reflejo de los principales rasgos del ideal de mujer letrada, personificado, esencialmente, en las nobles europeas del siglo XVI.

En cuanto a la *Praxis sive de lectione Erasmi*, Maldonado presenta una interesante concepción de la mujer letrada: defiende su derecho a aproximarse a los textos, pero no a poder interpretarlos libremente. Lejos de privar su acceso, exige a Osorio que lea todavía más, si bien solo recomienda obras de doctos varones que la guíen. El texto es un claro exponente de que el debate no versaba tanto sobre si las mujeres podían o no leer, sino sobre *qué debían leer* en un mundo en que la producción editorial se había masificado y las nobles letradas tenían acceso a numerosos y diversos comentarios de los textos sagrados. Como resultado, junto a las obras censuradas a las mujeres, surgía entre los letrados la necesidad de establecer un canon femenino. Quizás, esta es la propuesta más interesante que nos presenta Maldonado, sobre todo en lo relativo a su (des)preciado Erasmo, con quien, sin embargo, comparte casi todas las lecturas que recomienda a su alumna.

Igual de sugestivo es el papel de María Rojas en el *Somnium*. Al contrario que en el opúsculo anterior, esta vez Maldonado se presenta como el discípulo y a su compañera como la maestra. Precisamente, esta posición subalterna, propia del amante con respecto a su *donna angelicata*, explica que el clérigo no discuta y acate sus órdenes. Liberada del cuerpo, el personaje de María es el reflejo de la mujer erudita que alcanza la sabiduría plena. Como su hermana, posee una función estructural en el relato y es depositaria de las ideas subversivas que quiere expresar el clérigo burgalés. No obstante, su carácter espiritual permite a Maldonado construir un personaje que amplía el concepto de ‘mujer letrada’, pues desempeña un papel activo en la transmisión de ideas, esto es, una función didáctica. A este respecto, María de Rojas no solo ejerce de guía al clérigo burgalés, sino que posee y comunica unas enseñanzas que engloban todos los ámbitos del conocimiento humano.

En suma, Maldonado logra delinear dos interesantes perfiles que ejemplifican y cumplen con el modelo de mujer erudita: Ana Osorio en el plano real y María de Rojas en un plano más espiritual y en que su condición femenina se diluye. Con este trabajo, esperamos haber despertado el interés por indagar sobre la obra de Maldonado y, más concretamente, sobre estos dos personajes. Sus correspondencias reales acrecientan el número de aquellas mujeres eruditas que, a pesar de sufrir todavía graves limitaciones, experimentaron ciertos avances sobre su margen de acción en la sociedad de su tiempo. De hecho, una lectura atenta sobre la actitud de ambas hermanas nos permite jalonarlas en la tradición que llega hasta hoy de personajes femeninos que han realizado intervenciones reivindicativas en cuanto a su género. A este respecto, creemos acertada la observación de la joven del *Abbatis et Eruditae* cuando comentaba que basta con superar la inercia de la costumbre y, así, «se hará usual lo inusitado, y lo fastidioso se hará agradable y apropiado lo inapropiado» (Erasmus 2020: 501).

7. Bibliografía citada

7.1. Fuentes primarias

Allen, P. S. y Allen, H. M. (1906) [1928]. *Opvs epistolarvm Des. Erasmi Roterodami. Vol. VII.* Oxford University Press. Recuperado en 25 abril 2022, de https://archive.org/details/opvsepistolarvmd0000eras_z1d9/page/n3/mode/2up

Cicerón, M. T. (2002). *Sobre el orador*, José Javier Iso (trad.). Gredos: Madrid.

García Matamoros, A. (1943) *Pro adserenda hispanorum eruditione*, José López de Toro (trad.). CSIC: Madrid. Recuperado el 25 abril 2022, de <https://www.larramendi.es/es/consulta/registro.do?id=5443>

Erasmus, D. (2020) [1524]. «El abad y la muchacha instruida», Jorge Ledo (trad.), en Julián Solana Pujalte y Rocío Carante (ed.) *Erasmus de Rotterdam: Coloquios, Vol. I*, pp. 493-505.

Maldonado, J. (1541). *Joannis Maldonati quaedam opuscula nunc primum in lucem edita. De foelicitate christiana. Praxis sive de lectione Erasmi. Somnium. Ludus chartarum Triumphus. Desponsa cauta.* Burgos: Juan de Junta. Edición impresa conservada en la Biblioteca Nacional de Madrid.

—, (1980). «*Paraenesis ad litteras*». *Juan Maldonado y el humanismo español de Carlos V*, J. Alcina y E. Asensio (trad.). Fundación Universitaria Española: Madrid.

—, (1981). «Sueño», Miguel Avilés (trad.), *Sueños ficticios y lucha ideológica en el siglo de Oro*, pp. 149-178. Madrid: Editora Nacional

—, (1983). *La española: Hispaniola*, María Ángeles Durán Ramas (trad.). J. M.

Bosch Editor: Barcelona.

—, (1991a). *De motu Hispaniae: El levantamiento de España*, María Ángeles Durán Ramas (trad.). Centro de Estudios Constitucionales: Madrid.

—, (1991b). «Un diálogo del siglo XVI español: *Eremitae*, de Juan Maldonado», L. J. Peinador (trad.), en *Criticón*, 52, pp. 41-90. Recuperado el 25 abril de 2022 en <https://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/1991.htm>

—, (2009). *Spanish Humanism on the Verge of the Picaresque: Juan Maldonado's Ludus Chartarum Triumphus, Pastor Bonus and Geniale iudicium sive Bacchanalia*, C. Colahan y W. Smith (trad.). Leuven University Press.

Schott, A. (1608). *Hispaniae Bibliotheca seu de academiis ac bibliothecis. Item elogia et nomenclator clarorum Hispaniae scriptorum, qui latine disciplinas omnes illustrarunt philologiae, philosophiae, medicinae, iurisprudentiae, ac theologiae, tomis III*. Francofurti: Claudium Marnium & haeredes Ioan.

Vives, J. L. (1947). *Obras completas, I*. Aguilar Editor: Madrid.

7.2. Fuentes secundarias

Alcalde-Diosdado Gómez, A. (2011). «El sueño. 1541», *El hombre en la luna en la literatura*, pp. 182-190. Universidad de Granada.

Alcalde-Diosdado Gómez, A. (2015). «Beatrice y María Rogia, almas gemelas», en Maestre J. M., Ramos Maldonado S. I., Díaz Gito M. A., Pérez Custodio M. V., Pozuelo Calero B. & Serrano Cueto A. (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico: Homenaje al profesor Luis Gil. Vol. IV*, 2117-2125. Alcañiz: Instituto de Estudios Humanísticos.

- Asensio, E. (1980). «Juan Maldonado (c. 1485-1554) y su “Paraenesis” o el humanismo en la época de Carlos V», *«Paraenesis ad litteras». Juan Maldonado y el humanismo español de Carlos V*, pp. 5-92. Fundación Universitaria Española: Madrid.
- Anderson, B. S. & Zinsser, J. P. (1991). *Historia de las mujeres: una historia propia, Vol. II*. Editorial Crítica: Barcelona.
- Avilés Fernández, M. (1981). «El sueño de Juan Maldonado», *Sueños ficticios y lucha ideológica en el siglo de Oro*, pp. 107-148. Madrid: Editora Nacional
- Avilés Fernández, M. (1982). «Utopías españolas en la Edad Moderna». *Chronica Nova: Revista De Historia Moderna De La Universidad De Granada*, 13, pp. 27-52. Recuperado el 25 abril 2022, de <https://digibug.ugr.es/handle/10481/26126>
- Baranda, N. (2007). «Desterradas del parnaso. Examen de un monte que solo admitió musas». *Bulletin Hispanique*, 109-2, pp. 421-447. Recuperado el 25 abril 2022: <https://doi.org/10.4000/bulletinhispanique.236>
- Bataillon, M. (1950) [1986]. *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica: Madrid.
- Cosmen Alonso, M. C. (2021). «Lo que antecede al maduro y oportuno patrocinio artístico del obispo Luis de Acuña (circa 1426-1495)», en *Anuario de Estudios Medievales*, Vol. 51, nº 1. <https://doi.org/10.3989/aem.2021.51.1.12>
- Del Percio, D. (2021). «Terra Hispaniae Incognita, los albores de la literatura utópica en España». *Letras*, 83, pp. 88-113. <https://doi.org/10.46553/LET.83.2021.p89-114>
- García García, H. (1983). *El pensamiento erasmista, comunero, moral y humanístico de Juan Maldonado* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid. Recuperado el 25

abril 2022, de <https://eprints.ucm.es/id/eprint/52896>

García Rámila, I. (1950). «Del Burgos de antaño: nuevos datos documentales sobre dos viejas casonas burgalesas», en *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos y de la Institución Fernán González de la ciudad de Burgos*, nº 111, pp. 100-110.

Gil Fernández, J. (2004). «Marcial en España». *Humanitas*, 56, pp. 225-326. Recuperado el 25 abril 2022: <https://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/humanitas56>

Ledo, J. (2019). «The Recovery of Freedom of Speech in the Culture of Humanists and the Communicative Origins of the Reformation», en *Traditio*, 74, pp. 375-422. <https://doi.org/10.1017/tdo.2019.15>

Menéndez Pelayo, M. (1882) [1967]. *Historia de los heterodoxos españoles*. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid.

Morán Martín, R. (2019). «Referencias femeninas en la crónica del siglo XVI. Desvelo de amor en Juan de Maldonado». *Bajo Palabra*, II(22), pp. 477-500. doi:10.15366/bp2019.22.026

Pascual Barea, J. (2010). «Los primeros poetas laureados por la Universidad Complutense (1552-1554): Benito Arias Montano, Juan de Santacruz Cárcamo y Diego de Guevara», en Jesús Luque Moreno, María Dolores Rincón González, Isabel Velázquez (coord.) *Dvlces camenae: poética y poesía latinas*, pp. 775-803. Universidad de Granada.

Revuelta Guerrero, C. (2015). «Mujer y su imagen en los textos de Erasmo de Rotterdam», en *Revista de Estudios Colombinos*, nº 11, pp. 85-102.

Redondo, A. (2015). «Revisitando el concepto de “utopía” y algunas de sus manifestaciones en la España del siglo XVI y de principios del siglo XVII». *E-Spania: Revue*

Électronique D'Études Hispaniques Médiévales, (21) doi:10.4000/e-spania.24395

Sowards, J. K. (1982). «Erasmus and the Education of Women», en *The Sixteenth Century Journal*, Winter, Vol. 13, n. 4, pp. 77-89. Consultado en 16 abril 2022:
<https://www.jstor.org/stable/i323360>