

Col·lecci3n: Historias de vida y feminismo

Comit3 Científico: Esther Priyadharshini, Anna Robinson-Pant, University of Anglia, CARE; Miriam David, Institute of Education, University of London; Mercedes Arriaga Fl3rez, Universidad de Sevilla; Gabriela Delgado Ballestreros, UNAM, M3xico; Leticia Romero Sancez, UJAT, M3xico.

© Antonella Cagnolati

La costilla de Ad3n. Mujeres, educaci3n y escritura en el Renacimiento

(Este libro reproduce fielmente el archivo proporcionado por la Autora)

© Sevilla 2016, ArCiBel Editores S.L.

www.arcibel.es

editorial@arcibel.es

Imprime: Publidisa

ISBN: 978-84-15335-68-9

Dep3sito Legal: SE 1179-2016

Imagen portada: Mar3a Magdalena que escribe (Maestro de las medias figuras femininas), Museo Czartoryski, Cracovia.

«Cualquier forma de reproducci3n, distribuci3n, comunicaci3n p3blica o transformaci3n de esta obra solo puede ser realizada con la autorizaci3n de sus titulares, salvo excepci3n prevista por la ley. Dir3jase a CEDRO (Centro Espa3ol de Derechos Reprogr3ficos) si necesita fotocopiar o escanear alg3n fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47)»

La costilla de Adán
Mujeres, educación y escritura en el Renacimiento

Antonella Cagnolati

ArCiBel Editores

Índice

Introducción de Carmen Sanchidrian.....	7
Capítulo primero <i>La amiga de la serpiente.....</i>	15
Capítulo segundo <i>La reina Zenobia: icono entre historia y mito.....</i>	33
Capítulo tercero <i>La mujer mayor en el Renacimiento: fealdad, brujería y castidad.....</i>	55
Capítulo cuarto <i>“No rechaces las enseñanzas de tu madre”. Amor materno, educación y escritura.....</i>	73
Capítulo quinto <i>“Las mujeres no son criaturas estúpidas y sin cerebro”. Debates y proyectos educativos en la Inglaterra del siglo XVII.....</i>	103

Introducción

Leer y escribir: una forma de estar y de ser en el mundo

Carmen Sanchidrián Blanco
Universidad de Málaga

Aprendí a leer a los cinco años, en la clase del hermano Justiniano, [...]. Es la cosa más importante que me ha pasado en la vida.

Mario Vargas Llosa, *Premio Nobel de Literatura*, 2010.

Los libros sobre las prácticas vinculadas a la lectura y la escritura a lo largo de la historia son siempre bien recibidos por los amantes de la lectura porque nos acercan a la historia de lo que nos hace esencialmente humanos, de lo que nos ha distinguido como especie. Dentro de esa temática, en las últimas décadas, la historia de las mujeres como lectoras, primero, y como escritoras después, ha atraído la atención de numerosas investigaciones, realizadas mayoritariamente por mujeres.

Sin embargo, no estamos ante un libro más de ese género, sino ante una obra que de forma exhaustiva y rigurosa, con profusión de fuentes primarias, nos acerca a las raíces de los prejuicios contra la mujer, a la Costilla de Adán y a la causa del pecado original, para enlazar con el Renacimiento, la *Querelle des femmes* y algunas mujeres que en los siglos XVI y XVII toman la pluma para dejarnos sus ideas, sentimientos y visión de la vida, sus consejos como mujeres y como madres y esposas, y que nos muestra, también, la participación y reacción que algunos hombres tuvieron frente a esos escritos, esto es, la labor de crítica, mediación, censura o aprobación que ejercieron.

En nuestro mundo, nuestro siglo XXI europeo, la lectura y la escritura forman parte de nuestra vida diaria y no somos capaces de valorar todas las posibilidades del lenguaje, oral y escrito, del mismo modo que no nos fijamos en los espacios cotidianos o en los objetos que nos rodean mientras que sí prestamos atención a todo lo que encontramos cuando se sale de lo habitual. Por eso la frase con la que Vargas Llosa empezó su discurso de aceptación del Premio Nobel, y con la que he empezado este texto, me parece un homenaje a un aprendizaje básico que nos cambia la vida. Y unas líneas después, este escritor decía: «las primeras cosas que escribí fueron continuaciones de las historias que leía pues me apenaba que se terminaran o quería enmendarles el final»: Lectura y escritura unidas desde la infancia y como forma de vida. Sin embargo, la vivencia de la lectura y la escritura para las mujeres de las que se nos habla en *La Costilla de Adán* fue totalmente distinta al igual que para la mayoría de las mujeres a lo largo de la Historia.

El subtítulo del libro, *Mujeres, educación y escritura en el Renacimiento* nos pone sobre la pista de la perspectiva compleja desde la que hay que abordar estos temas situados en un campo interdisciplinar donde se mezclan la sociología, la antropología, la psicología, la historia del libro y la de la lectura, la historia económica, la historia de la educación, la historia de las mujeres y probablemente otros campos. A continuación, haremos algunas reflexiones sobre esos dos elementos que aparecen en el subtítulo y que permiten acercarnos a este sugerente tema: educación de las mujeres y escritura de las mujeres que, por otra parte, están estrechamente imbricados de forma que no se entienden el uno sin el otro.

Hoy nos es difícil imaginar la lectura y la escritura por separado. Sin embargo, hace menos de doscientos años que se han empezado a enseñar unidas y además, a toda la población. El proceso alfabetizador de hombres y mujeres en España es peculiar dado que tenía tasas similares al resto de Europa en los siglos XV y XVI, para luego quedarse retrasada y perder el camino hacia la alfabetización que no recuperó hasta los primeros años de la democracia. En 1981 aún el 9 % de las mujeres españolas mayores de diez años (y el 4 % de los hombres) no sabían escribir (se incluían, por tanto a las personas

semianalfabetas, que sólo saben leer). En 1841, primera estadística oficial con datos de alfabetización, sólo el 39,2 % y el 9,2 % de las mujeres sabían al menos leer (el 17,1 % de los hombres y el 2,2 % de las mujeres sabían leer y escribir) mientras que en esa época el 60 % de la población británica y el 80 % de la francesa estaba alfabetizada. En el extremo opuesto a España podemos citar el caso de Suecia donde a finales del XVIII prácticamente toda la población sabía leer, aunque la extensión de la escritura será posterior pues a finales del XIX aún había suecos, y sobre todo suecas, aunque no sabían escribir. Esto plantea un tema nuclear de la historia de la educación: la alfabetización definida por la lectura y no por la escritura, el distanciamiento forzoso de algunos colectivos de la cultura escrita, que es una de las primeras razones que explican que la presencia de mujeres escritoras hasta hace poco más de 150 años fuera algo excepcional.

Ahora bien, esto nos lleva al significado que tienen la lectura y, especialmente, la escritura desde una perspectiva ontológica. ¿Por qué las mujeres llegaron más tarde que los hombres a la alfabetización completa? Las razones hay que buscarlas precisamente en cómo se entendían la lectura y la escritura: podían ser liberadoras al posibilitar el acercamiento a diversas ideas y al estimular y despertar el pensamiento, pero también podían ser un instrumento de adoctrinamiento religioso y moral si esa alfabetización se restringía (por ejemplo, si se limitaba solo a la capacidad de leer) y si sólo se permitía leer determinados libros. Esto puede explicar que durante siglos se enseñara más a leer que a escribir y más a los hombres que a las mujeres a las que se intentaba mantener en un estado de minoría de edad. Es más, la interpretación que relaciona alfabetización con protestantismo, muestra el peso que tienen los factores ideológicos, culturales o religiosos en la difusión de las habilidades lectoras; pero esta relación ni era lineal ni incluía la escritura. Las mujeres debían saber leer, sobre todo para poder leer la Biblia a sus hijos y los pocos libros que se consideraban adecuados para las mujeres eran fundamentalmente de carácter religioso.

Los siglos XVI y XVII son claves en la extensión sobre todo de la lectura a raíz de la primera revolución educativa que tuvo lugar

tras la invención de la imprenta y la Reforma protestante. La enseñanza de la lectura no iba unida a la de la escritura sino que eran aprendizajes sucesivos y en muchos casos se consideraba que con el de la lectura era suficiente. La escritura siempre implicaba un “riesgo” más. Si sólo sabemos leer, podemos “aprehender” las ideas de los demás, pero no podemos transmitir las nuestras más que oralmente. Lo que implica la capacidad de escribir es, precisamente, el “peligro” de transmitir a los demás, y a muchas personas a la vez si se imprimen, y a personas de muchas generaciones, las propias ideas. Pero si se considera a las mujeres intelectualmente inferiores, ¿para qué darles esa posibilidad?

En el Renacimiento, además, se acentuó el antifeminismo reinante en la Edad Media y se impuso una estricta concepción del rol de las mujeres en la familia y la sociedad. Las obras de Vives y de Fray Luis de León son ejemplos de esto. En ese contexto, la *Querelle de femmes*, desde el siglo XV, obligó a replantearse los derechos y deberes de las mujeres de forma recurrente: Intervinieron en ella hombres y mujeres ya que del mismo modo que no toda la literatura escrita por mujeres es feminista, también hubo hombres que defendieron los derechos de las mujeres a una mayor formación intelectual, “incluso” a una formación igual a la de los hombres, algo que tardaría siglos en conseguirse. Estaba reconocido el derecho a acceder a la cultura de las mujeres de posición elevada, pero no para el resto de clases sociales. De hecho hay muchos factores de desigualdad en nuestra historia de la educación (género, situación geográfica, religión...), pero probablemente la jerarquía social sea el más evidente. Esto explica que casi todas las mujeres escritoras intentaran justificar el hecho de escribir, lo hicieran sobre temas “femeninos” ya que su ámbito “natural” eran el hogar y la maternidad, cambiaran su nombre y tuvieran una persona que fuera su mediador en los ambientes literarios. En muchas ocasiones fueron hombres los que justificaron tanto obras escritas por mujeres como la misma actuación de éstas en la sociedad basándose en lo excepcional de sus características personales como su valentía, dotes de mando o belleza, elementos que nos permiten acercarnos al contexto en que se desarrollaron sus vidas y, por tanto, en que se desarrolló su escritura.

La lectura y la escritura ofrecen una gran ventaja: son actividades que pueden realizarse en cualquier momento e incluso en secreto. Se puede escribir bajo seudónimo, se pueden usar subterfugios para justificar la propia escritura o incluso atribuírsela a otra persona. Ejemplos de todo esto tenemos en la historia de las mujeres escritoras, mujeres las que habla Antonella Cagnolati en esta obra, mujeres que escribieron porque les importaba lo que tenían que decir y quisieron decirlo, a pesar de tener poco a su favor. De este modo, vemos que la historia de las mujeres, la historia de la alfabetización y la historia de la educación están estrechamente unidas. No es que se quiera o no escribir la historia de las mujeres, es que no se puede hacer una historia de la educación ni de la alfabetización ni de las prácticas sociales de la lectura y la escritura sin considerar la variable de género.

Todos somos en gran medida fruto de lo vivido, lo aprendido, lo soñado, lo imaginado, lo perdido y lo encontrado. Y en todo eso juegan un papel esencial nuestras lecturas de forma que lo que escribimos, tanto si es ficción como académico, no puede entenderse sin ellas. Todos tenemos una deuda “existencial” con nuestras lecturas. Es de justicia reconocer y valorar lo que debemos a los hombres y mujeres que han escrito antes que nosotros. Y si lo han escrito en circunstancias tan complejas como las vividas por mujeres de las que se habla en este libro el reconocimiento debe ser mayor.

¿Y después del Renacimiento? El camino recorrido ha sido, sin duda, largo, pero siguen existiendo prejuicios, avances y retrocesos. Todavía en el siglo XIX se consideraba impropio de una mujer el escribir. Muchas se ocultaron bajo seudónimos o escondían sus obras (Jane Austen escondía sus manuscritos para que nadie supiera que escribía). En el siglo XX también esto fue cambiando y escribir dejó de ser considerado impropio de las mujeres, aunque esto no quiere decir que no tengan en ocasiones más problemas para ver publicados sus libros o que no reciban menos premios. Recordemos que sólo cuatro mujeres han recibido el Premio Cervantes, frente a 37 hombres, y que de los 112 Premios Nobel de Literatura sólo 14 eran mujeres, y de ellas cuatro ya en el siglo XXI.

La literatura femenina, como la música o la pintura, es considerada frecuentemente de menos categoría que la masculina, es juzgada por el género del autor. Los debates acerca de si existe o no realmente una literatura femenina reaparecen periódicamente. ¿Se puede saber leyendo un texto si lo ha escrito un hombre o una mujer? Todo parece indicar que no, pero es difícil y lento terminar con los estereotipos y los prejuicios. Pero la escritura, para las mujeres y para los hombres que escriben, sigue siendo más una necesidad vital que una forma de ganarse la vida (pocos y pocas lo consiguen). Se escribe porque se necesita escribir, porque, como dice Esther Tusquets en *Las mujeres que escriben también son peligrosas*, «si disponemos de una sola vida en este mundo, ¿acaso no será lo mejor vivirla peligrosamente, arriesgándola por algo, en este caso la escritura, que de veras importe y nos importe? No se me ocurre ninguna opción mejor».

Debemos pues felicitarnos por contar con un trabajo sobre la escritura de las mujeres que nos acerca a mujeres excepcionales de los siglos XVI y XVII, a sus vidas, a sus ideas, que son el legado de “humanidad” que ellas quisieron transmitirnos. Recuperar sus nombres y su palabra, textos que en ocasiones estuvieron olvidados durante siglos, es un deber de justicia para con ellas y para los hombres y mujeres del futuro.

Flaubert dijo que «Escribir es una manera de vivir». Las mujeres que aparecen en *La Costilla de Adán* buscaron en la escritura su manera de vivir en una época en que la misoginia, los prejuicios y las normas sociales pretendían que vivieran de otra forma, menos “peligrosa” pero intelectual y humanamente más pobre y, probablemente, más asfixiante.

Referencias bibliográficas

Bollmann S., *Las mujeres que escriben también son peligrosas*, Maeva, Madrid 2007.

Bollmann S., *Mujeres y libros. Una pasión con consecuencias*, Seix Barral, Barcelona 2015.

Caso A., *Las olvidadas. Una historia de mujeres creadoras*, Planeta, Barcelona 2005.

Fraile Seco D., “Mujer y Cultura: la educación de las mujeres en la Edad Moderna”, *Foro de Educación*, 4, 2004, pp. 74-88.

Furet F., Ozouf J., *Lire et écrire. L’alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*, Minuit, Paris 1977, 2 vols.

Gabriel N. de, “Alfabetización y escolarización en España (1887-1950)”, *Revista de Educación*, 314, 1997, pp. 217-243.

García Carrasco J., *Leer en la cara y en el mundo*, Herder, Barcelona 2007.

Graff H. J., “El legado de la alfabetización: constantes y contradicciones en la sociedad y la cultura occidentales”, *Revista de Educación*, 288, 1989, pp. 7-34.

Havelock E. A., *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Paidós, Barcelona 1996.

Rubalcaba Pérez C., *Prácticas de cultura escrita: aproximaciones y realidades. Provincia de Santander, s. XIX*, Tesis doctoral, Universidad de Cantabria, Santander, 2004. <http://www.tesisenred.net/handle/10803/10656>

Viñao Frago A., “La alfabetización en España: un proceso cambiante de un mundo multiforme”, *Efora*, vol. 3, 2009, pp. 5-19. http://campus.usal.es/~efora/efora_03/articulos_efora_03/n3_01_vinao.pdf

Capítulo primero

La amiga de la serpiente

Oh caro Adán! Con quanta complacencia
Me acuerdo de aquel día memorable
En que empezó mi amor, como mi vida!
Estaba entre los flores ya dormida:
Me despierto de pronto: me sorprende
Un vivo sentimiento indubitable
Me hace ver que yo existo.
John Milton, *Paraiso perdido*, 1667
Libro IV, vv. 448-454

1. El estigma de la *physis*

Desde siempre, el heterogéneo universo femenino ha estado sometido a una atención invasiva cuya finalidad principal consistía en el deseo de codificar y disciplinar comportamientos y costumbres que escapaban al análisis racional, dado que estaban relegados a un ámbito privado e íntimo manteniéndose, en la mayor parte de los casos, impenetrables a la mirada del otro sexo.

El *ethos* femenino, con sus comportamientos heredados a través de códigos, que hoy definimos “de género”, parecía tener lazos con mitos cosmogónicos y prácticas ancestrales que se remontan a una edad arcaica, en la que la correspondencia $\gamma\upsilon\eta - \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ emergía con especial fuerza en la capacidad únicamente femenina de dar la vida a través de la procreación¹. Podemos, con gran asombro, recordar el

1 Es fundamental la equivalencia mujer-naturaleza $\gamma\upsilon\eta - \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$. Sobre este tema, leer el análisis antropológico, todavía hoy no superado, de U. Pestalozza, *Eterno femenino mediterráneo*, publicado en 1954, y reeditado en 1996 (Neri Pozza, Vicenza) con la adición de un ensayo explicativo de P. A. Carozzi.

culto de Potnia en el mundo mediterráneo, en aquella pacífica cultura agrícola que deja evidencia de sus huellas en la adoración de una diosa madre prehelenica; esa diosa encarnaba plenamente el símbolo de la religiosidad y de la fertilidad, elemento primordial que unía a las comunidades haciendo que estuvieran cohesionadas para garantizar la supervivencia. Era una pequeña diosa², fecunda, que conocía y sabía cómo utilizar los *phàrmaka* del reino vegetal, que se cuidaba y se alimentaba, y que está admirablemente representada en las Venus prehistóricas, con sus específicas atribuciones muy evidenciadas en los rasgos carnosos y abundantes, y en el mito en que se basa la diosa Isis, «diosa con muchas facultades, honor del género femenino»³.

Sin embargo, este aspecto se carga de valencias altamente simbólicas: el misterio de la procreación sustraía al hombre un poder decisivo, una facultad que únicamente a la mujer le correspondía, alzando una muralla de desconfianza que, a pesar de tener su origen en el ámbito biológico, se transformaba rápidamente en inferioridad ontológica a través de la aportación de doctrinas filosóficas y de textos religiosos⁴. El hecho de relegar a la mujer a la oscura esfera dionisiaca y el intento secular de codificar dicha pertenencia como estigma de instintividad (y, por tanto, de subalternidad) conducía a la reflexión masculina a sostener la necesidad no sólo de constuir una “jaula” cultural en virtud de presuntas tesis antropológicas, sino también, concretamente, a manifestar la voluntad de guiar, reprimir y castigar los comportamientos femeninos que se pensaba que no cumplían la norma.

2 Cfr. el minucioso estudio de F. Baumer (1993), *La Grande Madre. Scenari da un mondo mitico*, ECIG, Genova 1995. Vease tambien E. Neumann (1956), *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, Princeton University Press, Princeton 1963².

3 Extraído de *Himno a Isis*, Papiro de Oxirinco, n. 1380, I, 214-216 (II siglo a.C.). Sobre Isis, ver J. Baltrušaitis (1967), *En busca de Isis: introducción a la egiptomanía*, Siruela, Madrid 1996; E. A. Arslan (Ed.), *Iside: il mito, il mistero, la magia*, Electa, Milano 1997.

4 En el ámbito filosófico hay que subrayar la importancia de la reflexión aristotélica contenida en el *De generatione animalium* (en concreto I, 716a; 725a; 726a-727a; 728a; 729a-b; 730a-b). «Aristotle's definition of a female as a 'mutilated male' was transmitted into biological, ostetrical, and theological tracts and continues to have authoritative influence through St. Thomas Aquinas' *Summae Theologiae*», en M. C. Horowitz, "Aristotle and Woman", *Journal of the History of Biology*, 9, 2, 1976, pp. 183-213 (cit. pp. 184-185).

La construcción de la identidad femenina se llevó a cabo poco a poco, edificándose a través de una rigurosa conceptualización que tuvo como objetivo fundamental dibujar una tipología de la negatividad de la mujer, concentrándose cada vez más a lo largo de los siglos en la demonización del cuerpo, visto como acumulación de vilezas, además de un perverso estímulo para cometer pecados a causa de los cuales el alma (masculina) se condenaría para siempre.

Creo que es importante subrayar a través de qué modalidades, recónditas o evidentes, y qué caminos, a veces conscientes y otras misteriosos y arcanos, se realizó dicha cristalización: los actores involucrados fueron muchos, pero todavía más rígidas se mostraron las diferentes “barreras” de una invisible jaula ontológica que encarceló la *physis* femenina, siendo su blanco principal lo más maravilloso que posee, es decir, *su* cuerpo, muy cercano no sólo a la naturaleza primigenia, sino también a las fuerzas telúricas⁵.

Podemos afirmar que el cuerpo se presenta, en su fenomenología, como una construcción ideológica, a cuyo ineludible dimorfismo contribuyeron con pleno derecho varias ramas de la cultura como la religión, la filosofía, la mitología, la fisiología. Cada una de estas ramas aportó su incómoda herencia de prejuicios, supersticiones y falsas concepciones acreditadas por la voluntad de hacer ver que todo lo que no se adecuaba al modelo paradigmático por excelencia, es decir, al cuerpo y a la arrogancia *-hybris-* masculinas, fuera negativo, inferior e impuro.

Por todo ello, me gustaría llamar la atención sobre los motivos más reconditos que contribuyeron a construir una imagen precisa del cuerpo femenino⁶, cuyas consecuencias negativas se reflejaron a través de

5 En este sentido, se pueden comparar las observaciones de Nicole Loraux en el ensayo “Qué es una diosa?”, en P. Schmitt Pantel (bajo la dirección de), *Historia de las mujeres en Occidente. La Antigüedad*, Taurus, Madrid 2000, pp. 47-87, en concreto pp. 64-69 (“Formas de lo divino en femenino”).

6 Me detengo aquí en la afirmación de la categoría de inferioridad tal cual nos llega a través de la narración bíblica relativa a la creación de la primera mujer. El análisis consistirá específicamente en algunos pasos importantes extraídos del *Génesis*, debidamente elegidos para evidenciar la construcción cultural del paradigma de negatividad relativo a la figura femenina. Cfr. A. Cavarero, *Corpo in figure: filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995.

los milenios en la constrictiva edificación de una identidad de género⁷, en base a la cual la mujer es considerada inferior, impura, instintiva, a-racional, inestable y fuertemente inclinada al pecado, si no es debidamente dirigida y controlada. Se trata de una estructura cultural persistente, constantemente renovada y fortificada con las aportaciones de escritores misóginos⁸, de predicadores rimbombantes⁹ y de teólogos hostiles¹⁰. Las generaciones y los siglos no se sustraen al hechizo de categorías claramente edificadas y muy tranquilizadoras que no provocan cambios ni invitan a la transformación.

De esta manera, en mi estudio centraré la atención en el cuerpo femenino, analizando algunos lugares comunes que nos llegan desde la antigüedad y que no han dejado todavía de expandir sus maléficos influjos, ya que se siguen reavivando, no sólo a través de las sofisticadas “tecnologías” de los medios de comunicación, sino también en virtud de la complicidad paradójica presentada por las admirables “conquistas” de la ciencia¹¹.

2. Un cuerpo imperfecto

El primer pasaje ontológico de *long durée* está representado por la categoría de “negatividad” aplicada al cuerpo femenino. Considero que la idea de negatividad está compuesta por dos conceptualizaciones diferentes: por una parte, por el afloramiento paroxístico del estatuto de “inferioridad”, y por otra (para reforzar el primer concepto), por la idea de “impuridad”; ambas necesitan que nos detengamos a reflexionar largo y tendido sobre ellas, para poner en

7 Cfr. R. W. Connell (2002), *Questioni di genere*, il Mulino, Bologna 2006.

8 La misoginia es el rasgo distintivo y el código narrativo básico de un filón literario que desde los primeros siglos de la Edad Media llega hasta las puertas del siglo XX, desde el *Roman de la Rose* hasta la *femme fatale* en las novelas del Decadentismo europeo.

9 Ver en relación a este tema la *Leyenda Dorada* de Jacobo de la Vorágine y los sermones de San Bernardino de Siena.

10 En concreto, los Padres de la Iglesia como Ambrosio, Cipriano, Jerónimo, Orígenes y Tertuliano.

11 Para una reflexión analítica sobre las dinámicas de los medios de comunicación y sobre la explotación del cuerpo, ver F. Loscertales Abril, T. Núñez Domínguez (Coords.), *Los medios de comunicación con mirada de género*, Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla 2008; S. Orbach (2009), *La tiranía del culto al cuerpo*, Paidós Ibérica, Barcelona 2010.

evidencia los estereotipos y la mistificación propios de esta visión completamente androcéntrica.

¿Con qué mecanismos y en qué época se empezó a construir este nefastísimo concepto? Tenemos que volver atrás en la historia y, con un arriesgado *flash back*, regresar a la noche de los tiempos para adentrarnos con la fantasía en el momento arcano y misterioso en el que se realiza la creación del primer *hombre* y la primera *mujer*¹².

Comprobemos, pues, la tradición más acreditada en la cultura occidental, es decir, la narración bíblica que constituyó el relato más “verídico”, interiorizado por los doctores y por los “simples”, comentado por los teólogos, retratado por los pintores, versificado por los poetas y traducido a todos los idiomas.

Pero, antes de empezar, tenemos que referirnos a una premisa fundamental y desestabilizante dado que atañe a algunos aspectos: la intrigante fantasía que nos describe la creación de la primera mujer nacida completamente de la costilla del hombre no es en realidad la única. Si leemos con atención algunos versículos anteriores del *Génesis*, 1, 27-28, las pocas e iluminantes palabras que aparecen ante nuestros ojos son muy diferentes:

E hizo Dios al hombre y a imagen suya, a imagen de Dios lo hizo, y lo hizo macho y hembra; y los bendijo Dios, diciéndoles: «Creced y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, y sobre cuanto vive y se mueve sobre la tierra».

Observando atentamente los dictámenes bíblicos, podremos inferir, sin temor a que nos desmientan, que hombre y mujer se construyeron *ambos* a imagen y semejanza de Dios, por tanto, el hombre y la mujer *juntos* gobiernan la tierra y tienen el *poder* sobre todo ser viviente. ¿Cómo pudimos olvidar esta “primera versión” de los

12 Hasta la expulsión del Paraíso terrestre, los nombres que se utilizan son sólo varón y varona. La atribución de los nombres propios Adán y Eva se constata en el *Génesis*, 3, 19 (Dios atribuye el nombre a Adán «ya que polvo eres, y al polvo volverás»), y en *Génesis*, 3, 20 («Adán llamó Eva a su mujer, por ser la madre de todos los vivientes»). Eva proviene de *Chawwah* derivación del verbo judío *chawah* respirar, o *chayah* vivir). Todas las citas bíblicas de este capítulo están tomadas de la edición de la *Sagrada Biblia* a cargo de E. Nácar Fuster y A. Colunga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008.

hechos? ¿Con qué recónditos objetivos se extendió el olvido de que nosotras, las mujeres, éramos *iguales* y titulares de un poder real?

Hay que subrayar que la censura sobre la bonita fábula de la igualdad tuvo efectos maravillosos en el imaginario colectivo e hizo más fascinante y menos peligrosa para el “dominio masculino” la versión oficial (*Génesis*, 2, 21-23) del nacimiento de la mujer a partir de la costilla del hombre. Aún así, *Génesis* 1, 27-28 no es absolutamente un pasaje desconocido desde el punto de vista teológico porque en estas pocas palabras se esconde la constitución del sacramento del matrimonio que la Iglesia Católica considera sagrado e inviolable precisamente en virtud de su intencional (y constrictiva) institucionalización divina en el Edén. Veamos con relación a esto la rotunda afirmación de San Agustín en *Del Génesis a la letra*, IX, 3, 5: «Ella [la bendición de Dios] es la que en la actualidad conserva la tierra poblada de hombres que la dominan»¹³. Por consiguiente, la relación que se establece entre hombre y mujer es sagrada porque así lo quiso Dios desde los orígenes del mundo (y, por dicho motivo, también indisoluble, como reza la fórmula ritual que pronuncia el sacerdote durante la celebración religiosa).

Génesis, 1, 27-28 son probablemente los versos más comentados por los Padres de la Iglesia puesto que representan el fundamento de la antropología cristiana. Aún así tenemos que subrayar que la mayoría de los comentaristas soslaya admirablemente la hipótesis de igualdad/ semejanza con Dios por parte de la mujer y se limitan a discutir sólo acerca de la cuestión del reflejo de la imagen en el hombre. Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, Prudencio, Clemente de Alejandría e incluso San Agustín afirman con sutilezas bizantinas que el hombre «procede de él»¹⁴ y que Dios ha querido intencionalmente modelar al hombre al final de todo el largo proceso de la creación para expresar de la mejor forma su perfección, puesto que «lo perfecto llega al final»¹⁵.

13 San Agustín, *Del Génesis a la letra*, en *Obras completas de San Agustín*, T. XV, *Tratados escriturarios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1957, p. 1013.

14 San Agustín, *La Trinidad*, en *Obras completas de San Agustín*, T. V, *Escritos apolo-géticos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985⁴, XI, 5, 8, p. 533.

15 Gregorio de Nisa, *Sobre la creación del hombre*, Patrología Greca, 44, 148, 17.

Por consiguiente, se trata de una deliberada voluntad de esconder, muy comprensible por las consecuencias ontológicas de dicha referencia, una sustancial igualdad que habría amenazado seriamente el poder del hombre y que, por otra parte, habría debilitado la supuesta igualdad de imagen con Dios¹⁶.

Por otra parte, mucho más famoso es el pasaje que universalmente consideramos que marca el tiempo de la creación de la primera mujer en el Edén, es decir *Génesis*, 2, 21-23. Como si se volviera a empezar, *ab imis*, la divinidad se da cuenta de que una presencia diferente («una ayuda semejante a él») es completamente necesaria para alegrar la permanencia del hombre en el Paraíso terrestre: así aparece aquí la costilla y la consecuente formación de la mujer, a espaldas de la mirada del hombre, ya que Dios aprovecha un sueño providencial de éste para ejecutar su inescrutable decisión¹⁷.

Esta breve *narratio* esconde consecuencias de enorme alcance bajo el perfil de la identidad femenina, resultados que se tienen que iluminar y descodificar¹⁸ oportunamente. En primer lugar, la mujer no fue creada por un “acto voluntario” sino absolutamente neces-

16 Acerca de esto, conviene leer la aguda reflexión de Cettina Militello: «La concepción [...] de la identidad en nuestra cultura occidental, ha sido ideada por el hombre, a partir de su posicionamiento y vanagloria [...] en la búsqueda de la identidad, él proyectaría su carga invasora. La identidad se generaría al hilo de una provocación narcisista, de una enfatización de ellos mismos, que instauraría una permanente beligerancia con todo lo que queda fuera. [...] La propia masculinidad sería asumida por encima de todas las cosas y predicada como un paradigma fundamental del ser y del existir; [...] no necesita explicaciones... este delirio de omnipotencia», “Storicità e identità della donna”, *Protestantesimo*, 51, 1996, pp. 198-214 (cit. pp. 200-201).

17 Véase M.A. Querol, “Las mujeres en los relatos sobre el orígenes de la humanidad”, en I. Morant (Dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. I: *De la Prehistoria a la Edad Media*, Cátedra, Madrid 1993, pp. 27-77.

18 Para una lectura alternativa del texto bíblico hay que subrayar la importancia de los comentarios presentes en el trabajo pionero de las teólogas feministas americanas que se concretizó en C.A. Newsom, S.H. Ringe (Eds.), *La Bibbia delle donne. Un commentario*, 3 vols., Claudiana, Torino, 1996, que se abre con una serie de importantes interrogativas: «¿Qué desea expresar la Biblia? [...] Cuando la lee una mujer, ¿de qué manera el proceso de lectura de la Biblia o el resultado de aquel proceso son distintos? ¿De qué manera la Biblia ha influenciado la vida de mujeres y hombres en el transcurso de la historia y cómo la influencia hoy, en el presente?», S.H. Ringe, “Quando le donne interpretano la Bibbia”, en *La Bibbia delle donne*, cit., vol. I, pp. 17-26 (cit. p. 17).

rio: esto significa que Dios no habría pensado jamás en ella si no hubiera sido porque tenía que ser útil para el hombre. Dicha reflexión, en la compleja argumentación ontológica de los comentaristas, condena *ex abrupto* a la mujer y la estigmatiza como “segunda” en el acto de la creación, quedando por eso “obligada”, a ser “inferior”.

3. La irremediable caída

La referencia a la costilla también se ha discutido mucho: por lo pronto, no se procede de la tierra (*‘adamah*, en hebreo), es decir, de la natura primigenia, sino de un material de segundo orden, de una simple costilla, cuyo significado se connota, además, por el valor de complementariedad respecto al hombre. La mujer no se construye con elementos extraídos de la naturaleza, sino a través de una estructura ósea que hace que esté sometida al hombre, que sea un apéndice suyo, una servil ramificación. Cirilo de Jerusalén, por ejemplo, lo expresa así: «Pues Eva había nacido de Adán, sin ser concebida por una madre, sino salida de un hombre como si él la hubiese dado a luz: la deuda de esta gracia la devolvió María»¹⁹, subrayando evidentemente en qué medida tiene que estar agradecida la mujer al hombre, al que debe el origen de su misma existencia. San Agustín confirma como la mujer

fue hecha para ayudar al varón, de tal forma que de la unión espiritual naciesen los frutos de vida eterna, es decir, las buenas obras de alabanza divina, cuando *ordena el hombre y obedece la mujer*; él es gobernado por la Sabiduría y ella por el varón, ya que Cristo es *la cabeza del varón, y el varón la cabeza de la mujer*²⁰.

Adán es feliz, finalmente tiene una ayuda «que le corresponde», e inmediatamente desarrolla el lazo siervo-patrón, exclamando (inequívocamente y sin posibilidad de desmentidos): «Esto sí que es ya hueso de mis huesos, y carne de mi carne. Esto se llamará

19 San Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*, a cargo de C. Elorriaga, Desclée de Brouwer, Bilbao 1991, XII, 29 (“También es milagroso el nacimiento de Eva”), pp. 272-273.

20 San Agustín, *Del Génesis contra los maniqueos*, en *Obras completas de San Agustín*, T. XV, *Tratados escriturarios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1957, II, 11, 15, p. 449. El subrayado es mío.

varona [*’issah*], porque del varón [*’ish*] ha sido tomada» (*Génesis*, 2, 23). Esta expresión merece un atento comentario lingüístico: en hebreo el pronome *ish* indica “él” y a menudo se traduce en el texto bíblico como “hombre”. El término “varona” aparece aquí por primera vez, pero se trata del pronombre femenino *’issah*, es decir “ella”. Como se puede comprender, la palabra que se utiliza para nombrar a la “varona” es nada más y nada menos que el femenino del pronome usado para el hombre y de esto se puede deducir que, etimológicamente hablando, la mujer no existe, porque es sólo el “femenino” del hombre.

Todavía más interesante es esta reflexión de exquisita naturaleza “política”: lo que se perfila en el Edén desde el punto de vista del dominio es una rigurosa e inapelable jerarquía cuyos agentes son, por este orden, Dios, el que crea, el hombre, creado a su imagen y semejanza que ejerce su autoridad sobre otras criaturas y la mujer, ser colocado ontológicamente a la base de la pirámide del poder y que, como se ve claramente, no dispone de ninguna *potestas* sobre nada.

La condición edénica²¹ en el que nuestros primeros progenitores vivían, se altera por la intervención en la escena de un elemento nuevo, la tentación puesta en marcha por la serpiente²² en detrimento de la mujer. Incluso en este caso, las hilaciones de los comentaristas insisten sobre la fragilidad de la mujer, sobre su poco raciocinio, sobre la casi inexistente capacidad de juicio unida a la hipersubrayadas y nocivas consecuencias provocadas por la desobediencia: la mujer no sólo es boba, sino también es un ser potencialmente perservo y dañino para el orden constituido. También se puede añadir otra consideración según la cual la serpiente elige a propósito a la mujer dado que es más frágil y se le puede embaucar más fácilmente que al hombre.

21 Por “condición edénica” se entiende un *status* de inmortalidad unido a la total ausencia de necesidad. No era preciso trabajar para conseguir el alimento porque todo nace y crece espontáneamente en el jardín del Edén (*’edhen* significa delicias).

22 A menudo, en los comentarios de los Padres de la Iglesia al texto, aflora la idea que la serpiente no era nada más que el demonio: se establecería así una primera e importante conexión entre el demonio (en su fisonomía medieval) y la capacidad de seducir y engañar a las mujeres (en su connotación de brujas).

Las convincentes palabras de la serpiente inculcan en la mente femenina la posibilidad de llegar a ser como Dios tras comer el fruto del árbol y suenan muy agradables para quien está excluido completamente de todo tipo de conocimiento, salvo de lo prescriptivo y obligatorio decidido por otros²³. De repente el árbol adquiere colores vivos, sus frutos son más deseables en vista de una diferente condición futura: «cogió el fruto, y comió» (*Génesis*, 3, 6). En el texto bíblico aparecen términos directamente relacionados con el campo semántico de la visión: «*vio*, pues la mujer que el árbol era bueno», «hermoso a la *vista*»: parece casi que el árbol fuera visible sólo después de haber escuchado las intrigantes palabras de la serpiente. De hecho, la prohibición divina hacía que antes fuera inalcanzable. Efectivamente, son los sentidos con su persuasiva corporeidad, y en particular la vista y el gusto, los que ocupan la centralidad de la escena, con todas las nefastas consecuencias bajo el perfil ético:

La vista, el gusto y los otros sentidos debilitan la memoria del corazón cuando nos servimos de ellos sin discreción. Nuestra madre Eva nos lo enseña. En tanto ella no mira con complacencia al árbol prohibido, guarda cuidadosamente el recuerdo del mandato divino [...]. En cambio, cuando ella miró al árbol con complacencia, lo tocó con ambición y, finalmente, gustó su fruto con vivo placer; al instante fue presa del deseo de la unión carnal, entregándose con pasión al hecho de su desnudez²⁴.

Con este gesto la mujer se transforma en conjunto, *in toto*, en árbitro de su destino: después de mirar con ojos diferentes, sus acciones son altamente deliberativas y pragmáticas: «cogió», «comió», «y dió de él a su marido» (*Génesis*, 3, 6). Se trata de una evidente rebelión: ya no se contenta con las explicaciones que le dan los demás sobre el mundo, quiere ver con sus propios ojos y juzgar con su cabeza. La mujer pretende ser agente de cambio en relación a la

23 Vease S. Jones, *Ciencia y creencia: la promesa de la serpiente*, Turner, Madrid 2015.

24 Diadoco de Fótiçe, *Quomodo uti sensibus corporis immoderate faciat difficilem memoriam Dei, et mandatorum eius: et quomodo cavendum sit hoc malum*, in *Sancti Diadochi Episcopi Photices in vetere Epiro Illyrici capita centum de perfectione spirituali*, Apud Carolum Pectinarium, Florentiae 1570, cap. 56, pp. 53-54 (cit. p. 54).

condición de subalternidad en la que la modalidad de creación la había relegado²⁵.

Conocemos perfectamente las consecuencias inmediatas del gesto: «abrióronse los ojos de ambos, y viendo que estaban desnudos» (*Génesis*, 3, 7). Mucho más destabilizador me parece el comportamiento del hombre: lejos de rechazar el sabroso fruto del árbol, lo come sin miedo ninguno; cuando Dios llega y con tono enfadado les pide explicaciones de su gesto, en primer lugar, el hombre intenta una inútil fuga, después prueba a disculparse descargando toda la responsabilidad en primer lugar, *in primis*, sobre la mujer y, en segundo lugar, sobre Dios que se la ha puesto a su lado²⁶.

Por otra parte, también tenemos que reflexionar sobre las palabras de nuestra antepasada: «La serpiente me engañó, y comí» (*Génesis*, 3, 13): nadie parecía tener la culpa, salvo la desgraciada serpiente²⁷ en la que parece recaer la pesada carga de la instigación al pecado. La escena justicialista que ahora se abre está sufragada por las durísimas palabras de Dios que pronuncia, casi como un juez supremo, una sentencia inapelable que golpea duramente a los tres protagonistas del acto subversivo²⁸.

Por la compleja construcción de identidad de la mujer, el castigo es un paso crucial, destinado a configurarse como una primera

25 En su comentario sobre el Génesis, Efrén de Siria califica el gesto de Eva de abierta rebelión contra el poder: «ella se apresuró a comer antes que el marido, para convertirse en jefe de quien era su jefe, para poder mandar sobre quien había sido designado para mandarla» (*Sancti Ephraem Syri In Genesim et in Exodum commentarii*, 2, 20).

26 Para una concreta representación del “cambio” que se produjo en el Edén que recuerda a *Génesis*, 3, 9-19, ver el cuadro en el Museo de Grenoble *Repreñión de Adán y Eva* (1633) de Domenico Zampieri (conocido como Domenichino) en la que la misma disposición con la que se representa a los “actores” refleja la mentalidad imperante a desventaja de Eva todavía en plena edad moderna.

27 Cf. A. Giallongo (2013), *La mujer serpiente. Historias de un enigma desde la antigüedad hasta el siglo XXI*, Benilde, Sevilla 2015.

28 «Eva no sólo es la madre de los pecadores, sino también la madre de todos los pecados. Fue ella, por tanto, la que puso todo en movimiento. De ella proceden todas las miserias, pero también todos los logros. Los teólogos más reconocidos, grandes figuras masculinas como Agustín y Tomás de Aquino, declararon que Eva había sido la principal culpable, y para Adán inventaron ingeniosas circunstancias atenuantes», en K. M. Flasch (2005), *Eva e Adamo. Metamorfosi di un mito*, il Mulino, Bologna 2007, p. 12.

sentencia que hace historia en el campo del derecho, al establecer, de forma evidentemente arbitraria y peligrosa, una correspondencia: la rebelión a la autoridad, la insubordinación a las reglas, cualquier sospechosa semejanza respecto al orden socio-cultural prefijado se paga y se descuenta a través del dolor y del sufrimiento inflingidos de manera exponencial, arbitraria y cruel *en el cuerpo* de la mujer.

De hecho, ¿a qué esfera pertenecen los castigos? Tal como aparece en la praxis consolidada en épocas siguientes, se instaura aquí una dramática sinergia entre infracción y castigo perpetrada a través del uso de un código simbólico eminentemente patriarcal como es la violencia. Si las afirmaciones, las normas y los preceptos son muy prescriptivos y codifican los modelos de comportamiento que se tienen que acatar, su incumplimiento desestabiliza la autoridad masculina. Por lo tanto, desobedecer las prescripciones conlleva, a nivel social, la reprobación, la infamia y el deshonor, mientras que, a nivel individual, se traduce en la brutalidad en el cuerpo de la mujer. Además, el castigo de Eva (y de todas las mujeres) se eleva a fenómeno metahistórico porque enfatiza el papel catártico del dolor físico en el momento culminante del cumplimiento de la función biológica de la mujer, es decir, la reproducción y el parto: «Multiplicaré los trabajos de tus preñeces; parirás con dolor los hijos» (*Génesis*, 3, 16).

Aquí se sanciona y se ratifica definitivamente el asesinato de la Gran Madre, lo que Potnia manifestaba como contribución esencial para la supervivencia de toda la humanidad, el milagro del nacimiento de nuevas criaturas: tras la Caída, el estigma negativo hace que la mujer sea un ser inferior, que necesite ser controlado y amonestado severamente. Otros argumentos vendrán a continuación a reforzar dicha concepción ya que desde la biología aristotélica a la fisiología hipocrática, pasando por las doctrinas de los Padres de la Iglesia, la imagen del cuerpo femenino se representará siempre negativamente, será siempre inferior e impura. En esta maléfica unión, podemos entrever el origen de *todos* los comportamientos hacia las mujeres, el uso de la violencia inflingida a sus cuerpos para domar su espíritu y apagar su inteligencia.

El resultado parece, obviamente, *ça va sans dire*, enfatizar la noción foucaultiana de obligación y control –por parte del hombre–, y justificar la elaboración de una construcción simbólica y social que lee e interpreta la dependencia de la mujer como sustancial, lo que justifica la inexistencia/ausencia de la mujer de cualquier ámbito público al negarle la presencia y la voz. La afirmación de la subjetividad de las mujeres pasa, todavía en la actualidad, por la conquista de la dignidad negada y con la toma de conciencia del difícil y tortuoso camino que nos condujo del silencio a la palabra.

Referencias bibliográficas

Agustín, *Del Génesis a la letra*, en *Obras completas de San Agustín*, T. XV, *Tratados escriturarios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1957, pp. 567-1271.

Agustín, *Del Génesis contra los maniqueos*, en *Obras completas de San Agustín*, T. XV, *Tratados escriturarios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1957, pp. 351-491.

Agustín, *La Trinidad*, en *Obras completas de San Agustín*, T. V, *Escritos apologéticos. 2, La Trinidad*, Editorial Católica, Madrid 1985⁴.

Anderson G., Stone M., Tromp J. (Eds.), *Literature on Adam and Eve*, Brill, Leiden 2000.

Arslan E. (Ed.), *Iside: il mito, il mistero, la magia*, Electa, Milano 1997.

Autiero A., Knauss S. (a cura di), *L'enigma corporeità: sessualità e religione*, Dehoniane, Bologna 2010.

Baltrušaitis J. (1967), *En busca de Isis: introducción a la egiptomanía*, Siruela, Madrid 1996.

Baumer F. (1993), *La Grande Madre. Scenari da un mondo mitico*, ECIG, Genova 1995.

Bechtel G., *Le quattro donne di Dio*, Pratiche editrice, Milano 2001.

Bettini M. (Ed.), *Maschile/femminile nelle culture antiche*, Laterza, Bari 1993.

Blocher H., *La creazione: l'inizio della genesi*, G.B.U., Roma 1984.

Bock G., Nobili G. (Eds.), *Il corpo delle donne*, Transeuropa, Ancona-Bologna 1988.

Børresen K.E. (1995), *A immagine di Dio: modelli di genere nella tradizione giudaico-cristiana*, Carocci, Roma 2001.

Cagnolati A. (Ed.), *Tra negazione e soggettività. Per una rilettura del corpo femminile nella storia dell'educazione*, Guerini, Milano 2007.

Cagnolati A., "La costola di Adamo. Sguardi storici sulla misoginia", in A. Cagnolati, F. Pinto Minerva, S. Olivieri (Eds.), *Le frontiere del corpo. Mutamenti e metamorfosi*, ETS, Pisa 2013, pp. 33-44.

Cagnolati A., "Figlie di Eva? Figli di Adamo? Una riflessione su corpi e identità", in M. Corsi, G. Spadafora (Eds.), *Progetto generazioni. I giovani il mondo l'educazione*, Tecnodid, Napoli 2011, pp. 91-98.

Caltagirone C., Militello C. (Eds.), *L'identità di genere: pensare la differenza tra scienze, filosofia e teologia*, EDB, Bologna 2015.

Cavarero A., *Corpo in figure: filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995.

Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*, a cargo de C. Elorriaga, Desclée de Brouwen, Bilbao 1991.

Connell R. W. (2002), *Questioni di genere*, il Mulino, Bologna 2006.

Davies P.R., Clines D.J.A. (Eds.), *The World of Genesis. Persons, Places, Perspectives*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.

Diadoco de Fótime, *Obras completas*, Ciudad Nueva, Madrid 1999.

Diadoco de Fótime, *Sancti Diadochi Episcopi Photices in vetere Epiro Illyrici capita centum de perfectione spirituali*, Apud Carolum Pectinarium, Florentiae 1570.

Diadochus Photicensis, *Sancti Diadochi episcopi photicensis de perfectione spirituali capita centum*, edidit J.E. Weis-Liebersdorf, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsia 1912.

Ephrem the Syrian, *Selected Prose Works: Commentary on Genesis; Commentary on Exodus; Homily on Our Lord; Letter to Publius*, tr. by E. G. Mathews, Jr., and J. P. Amar, ed. by K. E. McVey, The Fathers of the Church, vol. 91, Catholic University of America Press, Washington (DC) 1994.

Fégheli P., *Les origines du monde et de l'homme dans l'œuvre de saint Ephrem*, Cariscript, Paris 1997.

Fisher E., *Woman's Creation. Sexual Evolution and the Shaping of Society*, Anchor Press, New York 1979.

Flasch K.M. (2005), *Eva e Adamo. Metamorfosi di un mito*, il Mulino, Bologna 2007.

Garrido González E., *La mujer en el mundo antiguo*, Ed. de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1986.

Giallongo A. (2013), *La mujer serpiente. Historias de un enigma desde la antigüedad hasta el siglo XXI*, Benilde, Sevilla 2015.

Goessmann, E., "La teoria della differenza delle donne nella tradizione teologica cristiana", *Concilium*, 27, 6, 1991, pp. 76-87.

Gómez Martín M., "Y se hizo a su imagen y semejanza. Estereotipación femenina en la obra de San Agustín de Hipona", en L. Branciforte, C. González Marín, M. Huguet, R. Orsi (Eds.), *Actas del primer congreso internacional Las mujeres en la esfera pública. Filosofía e historia contemporánea*, CERSA, Madrid 2009, pp. 179-196.

Gómez Rodríguez, A., *La estirpe maldita. La construcción científica de lo femenino*, Minerva Ediciones, Madrid 2004.

Green E., *Dal silenzio alla parola. Storie di donne nella Bibbia*, Claudiana, Torino 1992.

Greenstein J.M., *The Creation of Eve and Renaissance Naturalism: Visual Theology and Artistic Invention*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

Gregorio de Nisa, *Gregorii episcopi Nysseni opera quae reperiri potuerunt omnia*, en *Patrologia Graeca*, vol. 44, apud J.P. Migne, Lutetiae Parisiorum 1863.

Haziel V., *E Dio negò la donna*, Sperling & Kupfer, Milano 2008.

Horowitz M.C., "Aristotle and Woman", *Journal of the History of Biology*, 9, 2, 1976, pp. 183-213.

Jones S. (2013), *Ciencia y creencia: la promesa de la serpiente*, Turner, Madrid 2015.

Lerner G., *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, New York and Oxford 1986.

Loewenthal E., *Eva e le altre: letture bibliche al femminile*, Bompiani, Milano 2005.

Loraux N., “Que es una diosa?”, en P. Schmitt Pantel (bajo la dirección de), en *Historia de las mujeres en Occidente. La Antigüedad*, Taurus, Madrid 2000, pp. 47-87.

Loscertales Abril F., Núñez Domínguez T. (Coords.), *Los medios de comunicación con mirada de género*, Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla 2008.

Milano A. (Ed.), *Misoginia. La donna vista e malvista nella cultura occidentale*, Dehoniane, Roma 1992.

Militello C., *Donna in questione*, Cittadella, Assisi 1992.

Militello C., “Storicità e identità della donna”, *Protestantesimo*, 51, 1996, pp. 198-214.

Navarro Puerto M., “Ad immagine e somiglianza divina. Donna e uomo in Gen 1-3 come sistema aperto”, en I. Fisher, M. Navarro Puerto (a cura di), *La Torah, Il Pozzo di Giacobbe*, Trapani 2009, pp. 189-239.

Neumann E. (1956), *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, Princeton University Press, Princeton 1963².

Newsom C. A., Ringe S.H. (Eds.), *La Bibbia delle donne. Un commentario*, 3 vols., Claudiana, Torino 1996.

Orbach S. (2009), *La tiranía del culto al cuerpo*, Paidós Ibérica, Barcelona 2010.

Pagels E.H., *Adam, Eve and the Serpent*, Weidenfeld and Nicholson, London 1988.

Pestalozza U. (1954), *Eterno femminile mediterraneo*, Neri Pozza, Vicenza 1996.

Pestalozza U., *L'éternel féminin dans la religion méditerranéenne*, Latomus, Bruxelles 1965.

Philips J.A., *Eve: The History of an Idea*, Harper and Row, San Francisco 1984.

Querol M.A., “Las mujeres en los relatos sobre el origen de la

humanidad”, en I. Morant (Dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. I: *De la Prehistoria a la Edad Media*, Cátedra, Madrid 1993, pp. 27-77.

Schmitt J.-C. (sous la direction de), *Ève et Pandora. La création de la première femme*, Gallimard, Paris 2002.

Valentini N., *L'inquietante femminile. Da Lilith alla femme fatale. La stirpe della Grande Madre*, Sometti, Mantova 2011.

Valerio A., *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, EDB, Bologna 2006.

Valerio A., *Le ribelli di Dio. Donne e Bibbia tra mito e storia*, Feltrinelli, Milano 2014.

Wickes J., “Ephrem’s Interpretation of Genesis”, *St Vladimirs Theological Quarterly*, 52, 1, 2008, pp. 45-65.

Capítulo segundo

La reina Zenobia: icono entre historia y mito

En ninguna parte del mundo se podía encontrar una persona más juiciosa y honorable, generosa sin ser despilfarradora, más cortés, más decidida e infatigable en la guerra. Es imposible describir la magnificencia de su vajilla y vestimenta. Iba enteramente vestida de oro y gemas preciosas; el que fuera a cazar no le privaba de encontrar el tiempo suficiente para conseguir dominar en profundidad diversas lenguas: su mayor deleite consistía en aprender por los libros cómo llevar una vida virtuosa.

Geoffrey Chaucer, *Cuentos de Canterbury*, 1387-88
VII, 10, Zenobia

1. Un icono de género

A caballo entre el siglo XIV y el Renacimiento clásico, en la cultura europea sobresalen claramente algunas figuras femeninas que se asimilan a brillantes ejemplos de comportamientos perversamente pecaminosos o a grandes maestras de castidad y virtud. El panorama que se nos presenta, hojeando las doctas páginas de los humanistas, es muy rico: a través de la relectura de las obras de Valerio Máximo¹ y de Tito Livio², regresan al círculo de la cultura Cornelia, madre de los Gracos, Porcia, infeliz esposa de Bruto, Lucrecia mártir sacrificada por defender su virtud, y muchas otras

1 Valerio Máximo, *De hechos y dichos memorables*, 2 vols, Gredos, Madrid 2003, Las acciones y las costumbres de estas mujeres hacen de ellas modelos positivos: véase Cornelia (libro IV, 2, 3; VI, 7, 1); Porcia («una firmeza de ánimo en absoluto femenina», libro III, 2, 15; «no dudaste en tragar carbones encendidos, imitando con tu *cáriter femenino* la muerte *viril* de tu padre», libro IV, 6, 5); Lucrecia («dotada por un fatídico error de la fortuna de un *espíritu viril* a pesar de tener *cuerpo de mujer*», libro VI, 1, 1 (énfasis mío).

2 Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, 8 vols, Gredos, Madrid 1990-1997.

figuras que parecen indicar modelos que –aunque inalcanzables desde el punto de vista del *ethos* de la mujer– elaboran un canon que actúa como una línea de demarcación para un código maniqueo que distingue rígidamente entre el bien y el mal, entre depravación y sacrificio hasta la muerte, entre la tutela y la protección del honor y la relajación moral. En los oscuros meandros de la maldad la lista se abre con Medea y continúa con la lujuriosa Cleopatra y la incestuosa Semíramis, en una eficaz sinergia entre mito, fantasía y realidad histórica.

En el gran éxito iconográfico de las mujeres ilustres, alguna emerge en el amanecer del Humanismo, después de un largo y doloroso olvido: este es el caso de Zenobia, reina de Palmira, casi desconocida a lo largo de la Edad Media y renacida como deslumbrante ave fénix de la mano de Petrarca y de Boccaccio que fueron los primeros que la reintrodujeron en el circuito cultural y se la regalaron a la literatura posterior, despertando un interés hacia su persona que aumentará exponencialmente siglo tras siglo³.

En la segunda parte del *Triunfo de la fama*⁴, en el centro de un largo desfile de hombres y mujeres ilustres, Zenobia emerge en toda su grandeza, precedida por las Amazonas, por Dido y por Cleopatra, seguida de Judit, en la normal contaminación de Petrarca por las fuentes clásicas y bíblicas. Creo que la colocación de esta *ínclita mujer* es muy original y está llena de significado, sobre todo si pensamos que, en esa obra, la mayoría de las figuras se presen-

3 A partir del siglo XVI, la vitalidad de la figura de Zenobia (Septimia Bathzabbai Zainib, 245-274 d. C.) está atestiguada por la abundancia de las representaciones iconográficas presentes en la pintura, en los tapices y en la decoración interior de las villas patricias, en la música (en concreto en el melodrama), en el teatro, en la narrativa del siglo XIX que recupera las fases de su existencia aventurera, mezclando realidad y *ficción*. Véase *Moi, Zénobie reine de Palmyre*, bajo la dirección de J. Charles-Gaffiot, H. Lavagne, J.-M. Hoffman, Skira, Milano 2001, catálogo de la exposición homónima en el Museo del Panteón de París (18 de septiembre-16 de diciembre de 2001). En 2002, la muestra *Zenobia. Il sogno di una regina d'Oriente* fue hospedada en el Palazzo Bricherasio de Torino (13 de febrero-26 de mayo). Para una lectura eminentemente histórica, véase R. Stoneman, *Palmyra and its empire. Zenobia's Revolt against Rome*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1994; E. Equini Schneider, *Septimia Zenobia Sebaste*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 1993.

4 F. Petrarca, *Triunfos*, Cátedra, Madrid 2003, vv. 108-117, pp. 279-281.

tan como personajes que habían destacado por sus hechos de armas o creaciones de pensamiento, actividades decididamente ajenas al universo femenino. El tema de fondo –sugiere Petrarca– radica en la compleja y articulada biografía de Zenobia, la única mujer que se atrevió a desafiar el poder del imperio romano y que supo asumir un papel, a pesar de que fuera excéntrico, como guía de su ejército a la muerte de su amado consorte, Odenato, para defender su tierra y su gente. Por lo tanto, desde el punto de vista petrarquesco, Zenobia aparecía como la figura que había encarnado de la mejor forma un ideal admirable de sacrificio y libertad contra la desmedida y cruel tiranía de los emperadores romanos:

[...]

de su honor a Zenobia más avara.

Era hermosa, y estaba en lozanía:
y así cuanto más joven y más bella,
más crecía con su virtud su gloria.

Hubo en su corazón tan gran firmeza
que con cabeza armada y bello rostro
hizo temer incluso al orgulloso:
al imperio de Roma me refiero,
al que asaltó con armas, aunque luego
fuese botín para el triunfo nuestro⁵.

Sin embargo, podemos interrogarnos sobre las formas heterogéneas a través de las que una imagen (real o ficticia) resurge desde la noche de los tiempos y se asoma a los immaculados papeles con la fuerza de la prueba histórica sufragada por fuentes fidedignas y atendibles, y se apresta a viajar a través del tiempo y del espacio como ciudadana de la república de las letras. A este respecto, el caso de Zenobia se revela como ejemplar. Se menciona a la noble reina en una epístola de las *Familiares* dedicada a la emperatriz Ana⁶, cuyo propósito principal es consolarla por haber dado a luz a una

5 *Ibid.*

6 F. Petrarca, *Ad Annam imperatricem, responsio congratulatoria super eius femineo licet partu et ob id ipsum multa de laudibus feminarum.*

hija. Petrarca dibuja un interesante catálogo de las mujeres que jugaron un importante papel en la historia por su virtud, sabiduría o castidad y entre ellos aparece por primera vez Zenobia:

Regnavit [...] Zenobia apud Persas, que se reginam diceret Orientis, mulier fidutie ingentis clarissimique virtutis, inter cetera – quod Cleopatre defuit – castitatis eximie, cuius laudem forme raritas geminabat; harum utraque romanum invasit imperium tanto nisu ut prior ancipitem Augusto victoriam faceret, secundam vero Aurelianus princeps et pugnantem metuere videatur et domitam glorietur⁷.

El trabajo de mitificación de la reina es evidente en su retrato: además de la sabia recuperación de las fuentes antiguas (que Petrarca conocía bien, como *Los Treinta Tiranos*⁸ de Trebelio Polión, *El divino Aureliano*⁹ de Flavio Vopisco y la *Nuova Historia*¹⁰ de Zósimo), constatamos como el autor construyó deliberadamente una especie de “fotografía” que, a partir de ese momento, será la imagen oficial de la *clara mulier*, enfatizando las virtudes morales (*fidutie ingentis clarissimique virtutis... castitatis eximie*), poseídas en abundancia para permitirle destacar como preciosa gema que, derrotada y sometida por las armas romanas, cede luchando heroicamente y mantiene su dignidad, aunque fuera conducida encadenada a Roma como símbolo del triunfo de Aureliano¹¹.

La bellísima e indomable reina, descrita como una heroína, es acogida en el *Mulieres preclaras* de Giovanni Boccaccio, que sigue al mínimo detalle la *lectio* de su gran maestro¹².

7 F. Petrarca, *Le Familiari*, Sansoni, Firenze 1997, vol. IV a cargo de U. Bosco, Libros XX-XXIV, Carta 8, pp. 64-65, ll. 91-98.

8 Polión describió las vidas de Odenato y Zenobia en *Scriptores Historiae Augustae*, 2 vols., G. Teubner, Stuttgart und Leipzig 1997 (vol. I, XXIV, 15; 30).

9 Flavio Vopisco, “Aurelianus”, en *Scriptores Historiae Augustae*, cit. (vol. I, XXVI).

10 Zósimo, *Nueva Historia*, Gredos, Madrid 1992. De Zenobia se trata en libro I, 39, 2; 44, 1; 50; 2; 51, 1, 2, 3; 54, 1, 2; 55, 2; 56, 2, 3; 59, 1.

11 Existen diferentes variantes sobre la historia de Zenobia después de la victoria de Aureliano: la más acreditada cuenta que fue hecha prisionera y conducida a Roma y vivió en una finca cerca de Tivoli.

12 El gran interés de Petrarca por Zenobia se demuestra en *Seniles*, VI, 8, y en *Remedia*, II, 94. Véase también M.G. Caenaro, “Le donne illustri in Petrarca: Zenobia regina

2. Zenobia: *clara mulier* en la obra de Boccaccio

La larga Edad Media ya había cristalizado y hecho célebres a algunas figuras como ejemplos de perversidad extrema; en ese contexto basta resaltar el triple esquema que condenaba de forma inapelable a las figuras malditas retratadas en el canto V del *Infierno* dantesco, alojadas en el recinto de los lujuriosos: Semíramis, Dido y Cleopatra¹³. La estrategia de deslegitimación llevada a cabo en detrimento de esas mujeres que habían ocupado el poder real en ausencia de sus maridos es evidente. Para deslucir sus virtudes públicas como regentes, se recurre al medio más utilizado por la historia de la misoginia: se enfatiza en las vilezas relacionadas con la esfera pecaminosa del sexo, además de subrayar el comportamiento absolutamente contrario al ‘buen nombre’ de la mujer según el modelo ampliamente compartido, codificado y transmitido a través del texto bíblico, de la patrística (Jerónimo, Tertuliano, Orígenes) y de la tradición clásica (Jenofonte, Aristóteles, Hipócrates).

La relación amorosa vivida fuera de los cánones proyecta una siniestra sombra sobre toda su existencia: a pesar de que algunas de estas figuras hayan desempeñado su papel con sabiduría, se codifican en el repertorio de las mujeres ilustres solo a través de la fosilización de un gesto negativo, o por un episodio que reverbera sobre ellas su stigma para la memoria futura. No parece que influya en esta visión el extendido temor a la ginocracia, ampliamente difundido en época clásica, del que se conservan amplias huellas en el mito de las amazonas y la comicidad de Aristófanes, demasiado crítica hacia las peligrosas *ecclesiazuse* (es decir, las mujeres en el Parlamento).

En esta obra¹⁴ que –además del *Decamerón*– sin lugar a dudas se difundió por toda Europa presentada ante el mundo cultural como un primer y original intento de organizar un repertorio de mujeres ilustres, Boccaccio, como explica ampliamente en la dedicatoria a

d’Oriente”, en G. Simonato (Ed.), *Petrarca e l’Umanesimo*, (Atti del Convegno di Studi, Treviso, 1-3 aprile 2004), Ateneo, Treviso 2006, pp. 59-96.

13 D. Alighieri, *Divina Comedia*, Cátedra, Madrid 2013, *Infierno*, canto V, vv. 52-63.

14 G. Boccaccio, *Mujeres preclaras*, Cátedra, Madrid 2010.

Andrea Acciaiuoli, se propone dar espacio a las laicas, rehuyendo de esta forma los mecanismos de legitimación de la tradición medieval que veía a las mujeres como santas o brujas, asumiendo ejemplos positivos y negativos. La dificultad del propósito era evidente, en especial por cómo lo acogería el público, que buscaría en el *Mulieres preclaras* las figuras famosas, ya reconocidas en la tradición literaria. En concreto, para responder con inteligencia a dicha perplejidad, en la elección de las mujeres (históricas y/o fruto de la fantasía), Boccaccio se mueve con extrema prudencia: añade, a una estructura muy conservadora, en la que conviven mujeres, iconos de bondad o de maldad, algunos personajes poco conocidos que entran así a formar parte del circuito cultural.

Es peliagudo el intento de dar voz a mujeres que conjugan en su vida belleza, virtud y ejercicio del poder: semejante *monstrum* podría justificarse solo con la presencia de situaciones del todo excepcionales como las constantes guerras, la precoz viudez o la regencia a favor de sus hijos todavía pequeños. Dicha casuística se adapta perfectamente a la reina Zenobia, figura con la que Boccaccio intenta superar el miedo atávico al poder femenino.

No hay duda de que retoma Zenobia a través de la mención petrarquesca: probablemente Boccaccio, a pesar de que conocía las fuentes clásicas, pretende releer la figura de la reina de Palmira separando los dos aspectos distintos de su vida. Zenobia es una mujer de “eximias virtudes”¹⁵: el autor narra su ilustre genealogía, que se remontaba a los Ptolomeos de Egipto, describe brevemente su infancia pasada como una especie de divinidad silvestre, cazando en el bosque y en los campos como una Diana, además de contar con una resistencia física sobrellevada con viril tenacidad¹⁶.

Zenobia, de bello rostro y cuerpo, podría haber pasado toda su vida como esposa del valiente Odenato, si no se hubieran producido circunstancias históricas de gran importancia: el marido había

15 G. Boccaccio, *Mujeres preclaras*, cit., p. 361 (capítulo C: “Zenobia, reina de Palmira”, pp. 361-365).

16 Sobre este modelo de feminilidad, véase L. Lanza, *Femminilità “virile” tra mito e storia*, puntoacapo, Novi Ligure 2009.

decidido ampliar las fronteras del reino en detrimento del imperio romano y en esta empresa, después de algunas importantes victorias, había encontrado la muerte. Solo en ese momento «como los hijos eran todavía pequeños, ella compareció con el traje imperial sobre los hombros, cubierta y adornada con las insignias reales y gobernó el imperio en nombre de sus hijos, *mucho mejor de lo que hubiera correspondido a su sexo*»¹⁷: su gobierno es muy parecido al ejercicio del poder masculino puesto en práctica con prudencia y severidad, prestando atención a la disciplina militar.

En el texto, considerando tal vez Boccaccio excesiva la implícita alabanza al comportamiento “político” de Zenobia, aparece una larga digresión sobre la castidad, como queriendo diferenciar de forma clara a esta reina de sus antepasadas: ella «guardaba con el mayor cuidado la original virginidad»¹⁸ y, por lo tanto, no estaba dispuesta a corromper su cuerpo y su papel con los placeres lascivos que habían conducido a la muerte a Dido y a Cleopatra. Se aclara la intencionalidad implícita en el relato minucioso de la vida de Zenobia: ella maneja el poder tan firme y eficazmente que parece un hombre, no se deja atraer por el lujo y la riqueza, desafía a los Romanos por el bien de su pueblo, pero sigue siendo una mujer y de entre sus virtudes, Boccaccio exalta la castidad y la fidelidad a la memoria de su marido fallecido, virtudes ambas muy *femeninas*. Aún así, las categorías de interpretación son completamente machistas e hijas de su tiempo. Boccaccio no pretende enfatizar un liderazgo de género; se limita, por el contrario, a contrarrestar la sabiduría y las indudables capacidades de gobierno de Zenobia comparándolas con el modelo masculino, subrayando incluso en la formación de la joven una especie de androginia que la coloca extrañamente fuera del contexto tradicional de los saberes de las mujeres¹⁹.

17 G. Boccaccio, *Mujeres preclaras*, cit., pp. 362-363 (énfasis mío).

18 G. Boccaccio, *Mujeres preclaras*, cit., p. 361.

19 Sobre este aspecto, véase A. Cagnolati, “Un debate sobre la identidad femenina en el Renacimiento”, *Cuadernos Kóre. Revista de historia y pensamiento de género*, 1, 3, otoño/invierno 2010-2011, pp. 13-23.

3. Zenobia, *alter ego* de Cristina

Un enfoque netamente divergente de este tema solo lo podía adoptar una escritora con una ‘lente de género’. En *La Ciudad de las Damas*²⁰, Cristina de Pizán²¹ sigue el esquema inaugurado por Boccaccio, pero lo hace de forma mucho más convincente y asume la visión de una ciudad de damas que hay que construir completamente con la ayuda de las mujeres sabias que forman parte de la historia de la humanidad. A diferencia de Boccaccio, Cristina incluye a las santas que tienen que guiar a la autora a erigir la última parte de su ciudad, como un edificio vertical, en el que el recorrido indica la ascesis hacia la pureza.

La narración de la vida de Zenobia²² parece mezclar eficazmente las fuentes clásicas, sin desviarse demasiado de las páginas del *Mujeres preclaras* dedicadas a ella. Sin embargo, cuando es una escritora quien selecciona y estructura las fases de la existencia de otra mujer, los datos destacados son diferentes. Cristina relata la infancia de Zenobia, exaltando su deseo de formarse, de estar lista y preparada para las dificultades, una educación muy *sui generis*, pero que hará que sea capaz de mandar y de soportar las largas y agotadoras fatigas de la guerra, de exigir a los soldados una completa dedicación y obediencia, al conocer perfectamente y de primera mano las dificultades de la vida militar. Por tanto, da la impresión de que Cristina nos sugiere, casi evocando un *topos* platónico, que las niñas deben tener una formación sólida porque no se puede saber qué eventos les deparará el futuro, por lo que deben estar preparadas para cualquier eventualidad.

Las notas más dolorosas se dedican a la difícil decisión de asumir el mando, tras el asesinato de su esposo Odenato: Cristina imagina con cuánto temor la joven Zenobia se aventuró en un escenario

20 C. de Pizán, *La Ciudad de las Damas*, Ediciones Siruela, Madrid 1995.

21 Actualmente hay una rica bibliografía sobre C. de Pizán: cito para el aspecto biográfico M. G. Muzzarelli, *Un'italiana alla corte di Francia*, il Mulino, Bologna 2007. Para otras referencias, véase la bibliografía.

22 “Donde se habla de Zenobia, reina de Palmira”, en C. de Pizán, *La Ciudad de las Damas*, cit., pp. 107-110 (libro I, cap. XX).

típicamente masculino, a cuántas críticas tuvo que hacer frente y con qué ahinco custodió y protegió a sus hijos aún pequeños para entregarles su reino.

La autora se siente muy cercana a la elección de Zenobia, la describe con adjetivos importantes como *noble*, *valerosa*, *valiente* y *audaz*: Zenobia gobierna con sabiduría, término que poquísimas veces se le atribuye al ejercicio del poder de una mujer; su pueblo la ama y cabalga al lado de sus generales en la batalla²³.

Sin embargo, el interés por esta figura notable se revela completamente en el párrafo que cierra toda la narración y que suministra una inequívoca clave para la lectura: Zenobia era una mujer culta, sabía hablar lenguas extranjeras y había llamado a la corte como consejero y maestro al filósofo Casio Longino. Esta cita no parece irrelevante en el retrato completo de Zenobia, pues se trata de un concienzudo llamamiento a las mujeres para que se adueñen de las llaves del saber, para que estudien y se formen del mejor modo posible²⁴ ya que solo así se podrá enfrentar a las tormentas de la vida eficazmente y sin temor a que se produzcan naufragios irreparables.

Entonces, ¿cómo no pensar que tal vez, Cristina releía en Zenobia su propia vida? Elle, una viuda con tres hijos aún pequeños que había tenido que hacer frente a duras pruebas, que había sido capaz de reaccionar y que había hecho de su cultura una herramienta profesional para ganarse la vida. Zenobia es el reflejo en el espejo de Cristina y por eso podemos entender perfectamente la cercanía espiritual y cultural que une —aunque con siglos de distancia— a estas dos mujeres extraordinarias.

La cuestión de fondo parece ser legitimar la presencia de las mujeres en los lugares de poder, el ejército, la corte, el trono, y por lo tanto, las mujeres no tienen que ser *a priori* excluidas de la esfera pública y del gobierno. Siguiendo de cerca la concepción explicitada en el Libro V de la *República* de Platón, Cristina cree que la desigualdad radica en la diferencia de oportunidades educativas, rechazando así cualquier innata negatividad aplicada a la naturaleza

23 C. de Pizán, *op. cit.*, p. 109.

24 C. de Pizán, *op. cit.*, p. 110.

femenina, definida por Aristóteles como daño. Anticipando las más modernas controversias de la antinomia naturaleza/cultura, Cristina se hace paladina de la reivindicación de la educación y es una portavoz eficaz de los derechos de las mujeres:

Mais se femmes eussent les livres fait
Je sçay de vray que autrement fust du fait,
Car bien scevent qu'a tort sont encouppées,
Si ne sont pas a droit les pars coupées,
Car les plus fors prenent la plus grant part,
Et le meilleur pour soy qui pieces part²⁵.

4. Zenobia en Inglaterra

*The Defence of Good Women*²⁶, publicado en Londres en 1540, se califica como el primer tratado «filosófico» escrito en Inglaterra en defensa de las mujeres, donde el autor, Sir Thomas Elyot²⁷, ha sabido unir de forma inteligente las sugerencias planteadas por el

25 C. de Pizan, *Epistre au Dieu d'Amours*, en *Oeuvres poetiques*, 3 vols., Johnson Reprint, New York-London 1965, vol. II, vv. 417-422.

26 T. Elyot, *The Defence of Good Women*, Thomas Berthelet, London 1540; siempre publicado por Berthelet (editor de todas las obras de Elyot) en 1545 aparece la segunda edición. El texto cayó en el olvido hasta 1912, cuando un historiador de educación, Foster Watson, lo introdujo en un volumen misceláneo de ensayos sobre la pedagogía del Renacimiento con el título *Vives and the Renaissance Education of Women* (Arnold, London 1912, pp. 211-239). Para las citas, se utiliza la edición original de 1540.

27 Thomas Elyot (1490?-1546), que vivió en la primera época Tudor, encarna el perfecto ideal de cortesano. Hijo de un juez del tribunal penal, estudió privadamente griego y latín; después tuvo maestro a Thomas Linacre que le enseñó medicina con los textos de Galeno. En 1522 la muerte de su padre y la conspicua herencia recibida le permitieron dedicarse enteramente al estudio de la literatura y a la carrera política, empujado por la amistad de Thomas Cromwell, quien lo introdujo en los ambientes de corte. Elyot, nombrado embajador inglés con Carlos V en 1532, acompañó con frecuencia al emperador, primero a Túnez y después a Nápoles, donde en 1535, se enteró de la ejecución de su amigo Thomas More. Desde 1536 vivió apartado, dedicándose mayormente a la literatura, en un periodo de gran producción que concluirá con su muerte en 1546. Se recuerda especialmente a Elyot por *The Boke named The Governour* (1531), tratado renacentista sobre la educación del príncipe y sobre el buen gobierno; *The Castle of Helth* (1534), síntesis de los conocimientos médicos de la época y el *Dictionary Latin-English* (1538), el primero en absoluto en Inglaterra. Elyot se ocupó personalmente de numerosas traducciones de clásicos griegos y latinos, que, de esta forma, entraron a formar parte de la cultura inglesa.

Humanismo –ya experimentado en las temáticas presentadas– y un profundo debate desde una situación histórica casual, bastante sensible a la problemática de la *praecellentia foeminei sexus*, que se encuadra en un contexto ya no solo devoto y religioso sino concretamente político y mundano.

La discusión en territorio inglés sobre el papel de la mujer la habían provocado algunos factores de sumo interés: en primer lugar, la llegada en 1523 a la corte de los Tudor de Juan Luis Vives –humanista de fama europea al que Catalina de Aragón quiso confiar el encargo de preceptor de su hija María– había creado un clima apto para reivindicar planes educativos adecuados y explícitamente predeterminados para jovencitas, con el objetivo de conducir las por la vía del bien; además, el ejemplo concreto de las hijas cultas de Tomás Moro sentaba un precedente y justificaba claramente la validez de la demanda de una cultura que no se restringiera a un ámbito puramente masculino sino que contribuyera a la construcción de un modelo femenino caracterizado por las virtudes cristianas.

Las vicisitudes ligadas a la ausencia de un heredero varón para la sucesión de Enrique VIII Tudor habían generado agudas especulaciones sobre las potenciales capacidades de las mujeres para gobernar: María, la primogénita, e Isabel, hija de Ana Bolena, podrían subir al trono de Inglaterra en un futuro bastante próximo y, por tanto, urgía volver a plantear la *querelle des femmes* en un contexto filosófico y político que tendiera a rebatir el estereotipo de inferioridad de la mujer frente al hombre, reivindicando una igualdad sustancial que, al principio sustentada en un ámbito meramente ontológico, pudiera encontrar una válida confirmación en la esfera pública, desde siempre negada al sexo débil. Así pues, se tenía que construir una nueva imagen de la mujer, tomando los ejemplos más fidedignos que los humanistas encontraban tanto en la historiografía clásica, como en los repertorios ricos de figuras femeninas que la literatura de los siglos XIV y XV había reelaborado ampliamente para crear modelos de piedad, erudición y sabiduría.

Una vez introducidos de manera eficaz en el debate en curso, *The Defence of Good Women* se plantea en primer lugar el objetivo

de demostrar, a través de una concisa y convincente argumentación lógica, que existe un único modelo de virtud, que no se puede separar o distinguir según el género. Elyot, utilizando ejemplos sorprendentes y ampliamente compartidos, intenta afirmar que las mujeres, si están correctamente instruidas, poseen todas las potencialidades para salir de la esfera doméstica y privada, y aventurarse en el mundo de la literatura y de la política.

El apremio por escribir para rebatir el tópico misógino ampliamente enraizado en la cultura y en el imaginario colectivo del tiempo, deriva de una urgencia de tipo personal: el autor afirma odiar «el rudo comportamiento de muchos hombres que encuentran placer criticando a las mujeres, aunque ninguna de ellas los haya desilusionado nunca»²⁸.

La indiscutible novedad del texto no se queda aquí pues está elaborado conforme a las bien codificadas normas del género dialógico, con el fin de que la verdad salga gradualmente a la luz a través del enfrentamiento dialéctico de afirmaciones opuestas planteadas por los interlocutores, adoptando claramente el modelo platónico. Además, para evitar la posible acusación de abordar un contenido con reivindicaciones políticas demasiado evidentes y casuales, Elyot, mediante una brillante desviación cronológica, sitúa el debate en la antigua Roma, exactamente en el año 274 d.C., y crea dos figuras que representan comportamientos claramente antitéticos: por una parte Candidus, «que posee un carácter razonable y gentil, ejerce lo mejor posible su capacidad de juicio y muy raramente manifiesta su crítica», y por otra, Caninius, que «como un perro abandonado, siempre ladra contra la condición de las mujeres»²⁹.

La diversidad de los dos personajes-actores del diálogo se explica mejor a medida que transcurre el tratado: si por un lado la finalidad específica de defender a las mujeres caracteriza rápidamente la argumentación de Candidus, por otro es evidente que sostiene sus hipótesis remitiéndose frecuentemente a la filosofía platónica, especialmente al Platón de la *República*, en contraposición al rígido

28 T. Elyot, *op. cit.*, A2^v.

29 T. Elyot, *op. cit.*, A3^r.

aristotelismo de Caninius. Desde la primera escena del diálogo, a través de un uso sagaz de la lógica, Candidus intenta convencer a su amigo para que reconozca que no es adecuado el comportamiento misógino que este último adopta con afirmaciones que derivan, en gran medida, de una lectura parcial y restrictiva de los textos aristotélicos.

5. ¿Mujeres imperfectas?

En la primera parte de la obra, la disputa versa, con especial énfasis, sobre dos interrogantes de enorme alcance ético: uno se pregunta si una mujer puede comportarse con constancia y fidelidad, y si la afirmación de Aristóteles, conforme a la cual la mujer resulta ser una criatura imperfecta³⁰, tiene algún fundamento de verdad.

Para sostener hipótesis convincentes, pensadas para responder positivamente a la primera de las dos cuestiones, el argumento de Candidus se construye sobre una argumentación negativa eficaz, elaborada para invalidar las posibles objeciones de Caninius. Para ello, el ataque inicial contra la estrategia lógico-argumentativa del aristotélico se desarrolla con armas afiladas extraídas del II libro de la *República*, sirviéndose de los pasajes en que Sócrates sostiene que no es creíble ninguna de las fábulas contadas por los antiguos poetas y subraya su evidente peligro, junto con el daño que se derivaría de su utilización, para la educación de los jóvenes³¹.

La demostración de la poca fiabilidad de los poetas sirve para que prosiga la teoría de Candido: ¿qué credibilidad podrán tener sus historias, donde se ve principalmente a las figuras femeninas como lascivas e insensatas, privadas de cualquier capacidad de juicio y racionalidad? Si las fábulas de los poetas no se consideran válidas, tampoco podrán serlo los juicios negativos sobre las mujeres, especialmente la fuerte acusación que muchas veces se les hace de adoptar comportamientos carentes de fidelidad y constancia.

Por tanto, una vez despejado el horizonte de absurdas y engañosas historias de poetas que cantaron las vivencias amorosas de los

30 Aristóteles, *De generatione animalium*, IV, 6, 775.

31 Platón, *República*, II, 377c-d.

dioses y los hombres, la discusión puede pasar a la *pars costruens*, que representa el núcleo argumentativo fuerte de todo el texto, el intento por superar el paradigma relativo a la identidad sustancial entre debilidad física de la mujer e inferioridad ontológica, aducida como justificación por su presunta negatividad moral. Y en este punto la batalla se hace más ardua ya que se exhorta a Candidus a olvidar los escritos de los poetas para proceder a un análisis detallado de obras de filósofos e historiadores, con el objetivo de someter a un examen minucioso las hipótesis presentadas por Caninius. En virtud de esta apelación a los autores, Candidus tiene la posibilidad de confeccionar un repertorio de figuras femeninas que, a través de sus trágicas experiencias personales, se han convertido en claros testimonios de indiscutible fidelidad. A excepción del criterio de veracidad, a pesar de presentar ejemplos extraídos de la literatura clásica que juzga poco fidedignos y califica de “fables”³², la discusión se centra en algunos personajes cuyas dolorosas experiencias parecen bien documentadas a través de fuentes antiguas y, por tanto, difíciles de rebatir.

6. Testimonios de fidelidad

El criterio de elección que utiliza Elyot parece bien distinto al de la tradición medieval y renacentista: mientras que otros autores apuntaban a formular una lista detallada de mujeres ilustres, subrayando en cada caso dotes ejemplares como la virtud, la erudición, la castidad, la devoción filial y la santidad, el autor de la *Defence*, enfatizando el valor ejemplar de las vivencias de Pantea, Porcia y Paolina³³, intenta demostrar que su sacrificio extremo representa la

32 Los humanistas tendían a considerar “verdaderas” las figuras transmitidas por los textos antiguos y a no establecer ninguna diferencia entre heroínas de la literatura como Dido y personajes históricos como Cleopatra.

33 Pantea era la mujer de Abradata, príncipe aliado de Ciro. Cuando él murió combatiendo, Pantea se suicidó ante el cadáver de su esposo. Ciro sepultó a ambos con grandes honores. Porcia, hija de Catone Uticense, se casó en segundas nupcias con Bruto, uno de los asesinos de César. En el 42 a.C., después de la derrota de los republicanos en Filippi y de la muerte del amadísimo consorte, Porcia se suicidó comiendo unas brasas ardiendo. En el 65 d.C., Nerón ordenó a Séneca que se suicidara y su mujer, Paolina, decidió quitarse

prueba más evidente de que existe una virtud “civil” en sus ánimos, virtud que impulsó a estas mujeres a poner fin a sus vidas con valentía para no manchar la memoria de sus consortes con la infamia de la infidelidad. Estamos ante una elección que señala la capacidad de algunas mujeres para saber tomar decisiones irrevocables (como el deseo desesperado de darse muerte) por motivos que no parecen exclusivamente de índole privada (el dolor por la muerte del marido), sino que desembocan necesariamente en un ámbito mucho más amplio, social y público, representando, al mismo tiempo, una valiente crítica hacia el poder, percibido como profundamente injusto y responsable de una grave equivocación en perjuicio de la sociedad.

Por tanto, una vez demostrado que existe en las mujeres fidelidad, podría parecer que el pérfido Caninius sale derrotado de la discusión, pero en realidad ha esperado el momento más oportuno para lanzar el dardo mortal, o sea, la apelación a la *summa auctoritas* del Estagirita, expoliando dos obras a manos llenas, en concreto: el *De generatione animalium* y la *Política*.

Caninius empieza una nueva fase del debate que gira en torno a una afirmación concreta de Aristóteles: la mujer es «una obra imperfecta de la naturaleza»³⁴, y se distingue por algunos “hechos” que definen en términos ampliamente negativos sus características, de manera comparativa con el hombre que se plantea como modelo exclusivo de perfección.

Aquí es evidente el recurso a una reivindicación de subalternidad ontológica, que vuelve a tener sus fundamentos en el *De generatione animalium*, obra en la que Aristóteles codifica un sistema biológico destinado a gozar de amplia e indiscutible fama en el transcurso de los siglos posteriores y que ofrece copiosas justificaciones para ver en la mujer un ser inferior.

Estas premisas iluminan el procedimiento especial que sigue Caninius al proponer al amigo sus afirmaciones. Por un lado apela a

la vida no pudiendo tolerar sobrevivir al consorte. Se cortó las venas, pero la socorrieron a tiempo y tuvo que seguir viviendo con el dolor y con el recuerdo de la injusta suerte que le había tocado a su marido.

34 T. Elyot, *op. cit.*, C2^o.

verdades que son así por naturaleza, y por otro, tiende a desplazar la discusión a un plano teórico más general, refutando de esta forma cualquier apelación de Candidus a figuras concretas e históricamente determinadas: si la mujer en general es un ser imperfecto, no sirven para nada casos particulares que demuestran por el contrario su igualdad con el hombre, ya que su identidad física y biológica, en cuanto ser universalmente determinado, la ocultan constantemente.

Pero hay más. El ataque de Caninius pretende anular y dejar sin fundamento las conclusiones sacadas antes por Candidus y desacreditar la presunta virtud “política” de las mujeres, apelando esta vez a la visión jerárquica y androcéntrica expresada por Aristóteles en el I libro de la *Política*, donde el filósofo establece una rígida distinción entre quien posee la capacidad de gobernar y quien solamente debe tratar de someterse y obedecer³⁵.

Esa constante apelación basada en las irrefutables verdades aristotélicas universalmente compartidas y aceptadas, tenía legitimidad en el conjunto de tratados renacentistas que recurrían a autoridades difíciles de rebatir: bajo el perfil ético-religioso, era frecuente el recurso a la tradición bíblica, en particular al *Génesis*, por la relevancia negativa que asumía la figura de Eva, la primera pecadora, mientras que para enfatizar la subordinación de la mujer al hombre podía considerarse decisivo el hecho de destacar la rígida estructura jerárquica que Pablo observaba primero en la familia y, de forma extensa, en el ámbito de la Iglesia. Las afirmaciones de Pablo colocan a la figura femenina en un horizonte social extremadamente restringido, cuyos fundamentos refuerzan la completa sumisión al marido y exaltan el valor del silencio, de la modestia y de la obediencia, subrayando el difuso poder del hombre en cualquier ámbito público y privado³⁶.

35 Aristóteles, *Política*, I, 1254b.

36 En apoyo de la polémica misógina se apela con frecuencia a: *Epístola I a los Corintios (Respuesta a la pregunta de los Corintios acerca del matrimonio, 7,1-40; La mujer en la iglesia, 11, 2-16; El dono de lenguas y el de la profecía, 14, 34-35), Epístola a los Efesios (Deberes de los cónyuges, 5, 22-24), Epístola I a Timoteo (2, 9-15).*

7. Zenobia, ejemplo de virtud

Aun teniendo en su debida consideración las fuentes anteriores y las posiciones contrarias en el debate, Elyot intenta demostrar, en la segunda parte del tratado, la igualdad sustancial entre los sexos. Sigue afirmando que existen virtudes típicas consagradas a las mujeres, virtudes en un cierto sentido complementarias al hombre, como son la moderación, la prudencia, la discreción, cualidades morales que muchas mujeres del pasado –Diotima, Aspasia, Cleobulina, Casandra– habían demostrado. Sin embargo, considerando que ejemplos de este tipo no resultan suficientes para convencer a Caninius, Candidus se reserva un golpe maestro: hace entrar en escena a un personaje real, cuya vida ejemplar ofrece testimonio del coraje, la fe, la cultura que las mujeres pueden adquirir y demostrar. La figura que puede resolver en sentido filoplatónico la contienda es Zenobia, reina de Palmira.

Zenobia encarna el tópico de reina oriental que, una vez viuda, gobierna en nombre de sus hijos y se atreve a retar a un enemigo potente como el emperador Aureliano. Al final, ella sale derrotada de la dura contienda, pero la dignidad y el coraje demostrados son tales que se gana un trato de favor: relegada en una mansión en Tívoli, en las cercanías de la espléndida villa del emperador Adriano, vive como una matrona romana.

Candidus plantea un interrogante concreto sobre la función y el valor que la cultura puede desarrollar en una mujer casada, al que Zenobia responde de manera contundente. Tras la muerte de su marido ella tuvo que echarse sobre los hombros las riendas del reino con gran determinación: sofocó las ambiciones de los otros nobles y puso freno a su ansia de poder; se batió contra los romanos asumiendo el mando del ejército; y, además, tras ser hecha prisionera y conducida a una tierra hostil, lejos de Palmira, su cultura la puso al abrigo del desaliento. Las palabras de Zenobia representan una clara amonestación hacia los “aristotélicos” como Caninius, que se obstinaban en oponerse a cualquier tipo de reivindicación cultural que las jóvenes quisieran plantear, por temor a que se volvieran orgullosas y rebeldes ante la autoridad de sus padres, hermanos, maridos. Zenobia no enfatiza su papel de *clara mulier*, sino que reafirma la

aceptación de una posición subordinada dentro de un orden social jerárquico, donde raramente una mujer habría podido alcanzar puestos de poder o gestionar sola su vida. A través de sus palabras, Elyot no lleva la adhesión al platonismo hasta sus últimas consecuencias que implicaría compartir la subversión de las estructuras fundamentales de la sociedad y aceptar una sobrecogedora modificación de las relaciones entre sexos, como se proyectaba en la *República*; por el contrario, la reina oriental asume las características de un príncipe ideal renacentista, educado según las mejores teorías, fruto de la pedagogía humanística³⁷.

Zenobia se muestra inteligente en la elección de sus consejeros, fiel a un concreto concepto ético de justicia, oradora hábil como para obtener la fidelidad de su pueblo y capaz de combatir con éxito a los usurpadores de su reino. La autoridad de Zenobia deriva, así, de la concreción histórica que la coloca más allá de las convencionales estructuras del diálogo platónico, y de la noción aristotélica de mujer. Aún corroborando la necesidad de la sumisión al propio papel privado y doméstico, las virtudes cardinales le permiten actuar de la mejor manera posible en la vida, incluso cuando el destino la obliga a salir de esa esfera para entrar en la lucha política, donde se necesita una sólida preparación, la cual solamente puede proporcionar la nobile filosofía. El discurso de Zenobia, intencionalmente moderado, convence a Caninius y lo lleva a afirmar que «las mujeres que han sido educadas para el bien y la virtud, no solo poseen la misma razón que los hombres, sino que en lo que concierne a la fidelidad y la constancia son iguales a ellos»³⁸.

La conclusión del tratado abre al mismo tiempo un debate de gran actualidad en la Inglaterra de los Tudor: si una reina del pasado había podido gobernar de manera tan inteligente a su pueblo, ¿una princesa del presente podría hacer lo mismo? Como muchas veces sucede, las vicisitudes históricas bien pronto dieron una respuesta

37 «She is well learned in Greek, and doth competently understand Latin, but excellently the Egyptian language. She herself teacheth her children good letters, and being now vacant from other business, writeth, as they say, of Alexandria and the other eloquent stories», T. Elyot, *op. cit.*, D7^r-D7^v.

38 T. Elyot, *op. cit.*, E5^v-E6^r.

concreta y pocos años más tarde, nada menos que tres mujeres reinaron en Escocia e Inglaterra, demostrando que los debates ideales del Humanismo y del Renacimiento sobre las virtudes de la mujer y sobre el rol que se le había reservado en la sociedad y en la política se encarnaron en figuras concretas, que ofrecían una confirmación útil de la afirmación pronunciada por Candidus en la *Defence*: «así pues una mujer no es una criatura imperfecta sino, como parece evidente, es más perfecta que el hombre»³⁹.

Referencias bibliográficas

- Alighieri D., *Divina Comedia*, Cátedra, Madrid 2013.
- Aristóteles, *Política*, introducción, traducción, y notas de C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Alianza, Madrid 2005.
- Aristóteles, *Reproducción de los animals*, Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez, Gredos, Madrid 1994.
- Blumenfeld-Kosinski R., “Christine de Pizan and the Mysoginistic Tradition”, *Romanic Review*, LXXXI, 3, 1990, pp. 279-292.
- Boccaccio G., *Mujeres preclaras*, Cátedra, Madrid 2010.
- Bolher D., “Un regard sur Christine de Pizan”, *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 130, 2001, pp. 117-123.
- Brown-Grant R., “Christine de Pizan as a Defender of Women”, en B. K. Altmann, D.L. McGrady, *Christine de Pizan. A Casebook*, Psychology Press, New York and London 2003, pp. 81-100.
- Brownlee K., “Il Decameron di Boccaccio e Christine de Pizan”, *Studi sul Boccaccio*, 20, 1991-92, pp. 233-251.
- Caenaro M.G., “Le donne illustri in Petrarca: Zenobia regina d’Oriente”, en G. Simonato (a cura di), *Petrarca e l’Umanesimo* (Atti del Convegno di Studi, Treviso, 1-3 aprile 2004), Ateneo, Treviso 2006, pp. 59-96.
- Cagnolati A., “Echi platonici in *The Defence of Good Women* di Sir Thomas Elyot”, *I Castelli di Yale*, 6, 2003, pp. 115-127.

39 T. Elyot, *op. cit.*, D4^v.

Cagnolati A., “Un debate sobre la identidad femenina en el Renacimiento”, *Cuadernos Kóre. Revista de historia y pensamiento de género*, 1, 3, otoño/invierno 2010-2011, pp. 13-23.

Campese S., Gastaldi S. (a cura di), *La donna e i filosofi. Archeologia di un'immagine culturale*, Zanichelli, Bologna 1977.

Carrara E., “Christine de Pizan. Biografia di una donna di lettere del XV secolo”, *Quaderni Medievali*, 29, 1990, pp. 65-81.

Chiaramonte E., Frezza G., Tozzi S., *Donne senza Rinascimento*, Elèuthera, Milano 1991.

de Pizán C., *La Ciudad de la Damas*, Ediciones Siruela, Madrid 1995.

Dulac L., Ribémont B. (Eds.), *Une femme de Lettres au Moyen Age. Études autour Christine de Pizan*, Paradigme, Orléans 1995.

Elyot T., *The Defence of Good Women*, Thomas Berthelet, London 1540.

Equini Schneider E., *Septimia Zenobia Sebaste*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 1993.

Fox-Genovese E., “Culture and Consciousness in the Intellectual History of European Women”, *Signs*, 12, 3, 1987, pp. 529-547.

Franklin M., *Boccaccio's Heroines. Power and Virtue in Renaissance Society*, Ashgate, Aldershot 2006.

Gabriel C.A., “The educational ideas of Christine de Pisan”, *Journal of the History of Ideas*, XVI, 1, 1955, pp. 3-21.

Giallongo A., “Christine de Pizan. Il potere del quotidiano nel XV secolo”, en A. Giallongo (a cura di), *Donne di palazzo nelle corti europee. Tracce e forme di potere nell'Età moderna*, Unicopli, Milano 2005, pp. 29-48.

Giallongo A., “Una *Lectio Magistralis* dal XV secolo”, *Rivista di Storia dell'Educazione*, 2, 2014, pp. 11-23.

Gottlieb B., “The problem of Feminism in the Fifteenth Century”, en J. Kirschner, S. Wemple (Eds.), *Women of the Medieval World*, Basil Blackwell, Oxford-New York 1985, pp. 337-364.

Groag Bell S., “Christine de Pizan: Humanism and the Problem of the Studious Woman”, *Feminist Studies*, 3, 1975, pp. 173-184.

Historia Augusta, edición de V. Picón y A. Gascón, Akal, Madrid 1990.

Ibeas Vuelta M.N., “Christine de Pisan: una actitud crítica frente a las lecturas misóginas de la edad media”, en *Estudios históricos y literarios sobre la mujer medieval*, Biblioteca de Estudios sobre la mujer, Servicio de Publicaciones Departamento Provincial de Málaga, Málaga 1990, pp. 71-94.

Jordan C., *Renaissance Feminism. Literary Texts and Political Models*, Cornell University Press, Ithaca and London 1990.

Kolsky S., *The Genealogy of Women. Studies in Boccaccio's "De mulieribus claris"*, P. Lang, New York 2003.

Lanza L., *Femminilità "virile" tra mito e storia*, puntoeacapo, Novi Ligure 2009.

Maclean I., *The Renaissance Notion of Woman*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

Muzzarelli M. G., *Un'italiana alla corte di Francia*, il Mulino, Bologna 2007.

Pernoud R., *Christine de Pisan*, Calmann – Levy, Paris 1982.

Petrarca F., *Le Familiari*, Sansoni, Firenze 1997.

Petrarca F., *Triunfos*, Cátedra, Madrid 2003.

Platón, *República*, en *Diálogos. Obra completa*, vol. IV, Gredos, Madrid 2003.

Rigaud R., *Les idées féministes de Christine de Pisan*, Slatkine, Genève 1973.

Rivera Garretas M.M., “La «Querelle des femmes» nella *Città delle dame*”, en P. Caraffi (a cura di), *Christine de Pisan. Una città per sé*, Carocci, Roma 2003, pp. 87-97.

Rivera Garretas M.M., “La utopía de uno espacio separado”, en *Textos y espacios de mujeres*, Icaria Editorial, Barcelona 1990, pp. 179-207.

Roux S., *Christine de Pisan. Femme de tête, dame de coeur*, Payot, Paris 2006.

Stoneman R., *Palmyra and its empire. Zenobia's Revolt against Rome*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1994.

Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, 8 vols., Gredos, Madrid 1990-1997.

Valerio Máximo, *De hechos y dichos memorables*, 2 vols., Gredos, Madrid 2003.

Watson F., *Vives and the Renaissance Education of Women*, Arnold, London 1912.

Willard C.C., *Christine de Pizan. Her Life and Works*, Persea Books, New York 1984.

Zósimo, *Nueva Historia*, Gredos, Madrid 1992.

Capítulo tercero

La mujer mayor en el Renacimiento: fealdad, brujería y castidad

Are wee grown old, wee have less time
to spare from our most important business.
Our forces diminish'd, our industry shou'd be encreas'd.
[...] There is no care, no employment
proper to old age, but to prepare for dissolution.
Lady Sarah Cowper, *Diary*, 1702

1. Retrato de la vejez femenina

En 1452 Piero della Francesca pintaba *Muerte de Adán*¹ cuadro sugestivo, porque el declive y la muerte del primer hombre raramente había aparecido en la pintura de siglo XV. El lienzo engloba una escenografía compleja que intenta narrar las últimas fases de la vida de Adán, ya anciano, rodeado por los miembros de su familia: nuestro progenitor está sentado en el suelo, ligeramente reclinado, desnudo, su rostro adornado por una larga barba blanca y cándida canicie, símbolo de sabiduría. La mirada parece perdida en un lejano horizonte y se dirige hacia una escena distinta: al fondo del cuadro, su hijo Seth suplica en vano al arcángel Gabriel que le conceda el aceite de la misericordia para poder suministrárselo a su padre, ya al límite de su larga existencia.

El interés de esta valiosa pintura radica en la figura situada en la parte derecha del fresco, detrás de Adán, quien con un gesto cariñoso lo sujeta y lo sostiene: se trata de una insólita imagen de Eva anciana, la cual se nos muestra muy diferente respecto a la repre-

1 Extraído del ciclo *La leyenda de la cruz* (1452-1458). El cuadro se encuentra en la iglesia de San Francisco, en Arezzo (Italia).

sentación de la radiante belleza de las telas de los pintores renacentistas. Una vez desaparecida, desde hacía tiempo, la alegría que los pintores habían enfatizado ampliamente para subrayar la inmortalidad, y tras la tentación llevada a cabo por la malvada serpiente, Masaccio² representa a Eva con la dolorosa desesperación resultante de la expulsión del Paraíso terrenal y la tormentosa conciencia de haber perdido irremediamente la oportunidad de vivir en el Edén, que le garantizaba la inmortalidad a la pareja, bien como ausencia de sufrimiento, bien como imposibilidad de envejecer.

¿Cómo lee y representa Piero della Francesca a nuestra antepasada, al límite de su larga existencia? Parece conveniente señalar que ya no existe huella del cuerpo sinuoso exaltado por Jacopo Tintoretto³, ni de las largas melenas pintadas por Rubens⁴ y tampoco observamos en ella la lucha ante las prohibiciones impuestas por Yahvé, tan inteligentemente descrita por Cranach⁵: toda sensualidad carnal parece desvanecerse ante el lento e inexorable paso de Cronos que deja a esta mujer sin ningún atractivo carnal. Piero, mostrando su decadencia física, nos ofrece un retrato absolutamente real de una anciana. Por un lado, la estructura fisiológica de Eva manifiesta la corrupción de un cuerpo que ya no parece poseer ninguna marca de femineidad: espalda curvada, brazos esqueléticos, cabello escaso, arrugas profundas en el cuello, seno caído. Todo ello nos recuerda la imagen de una mujer asexuada, un cuerpo que perdió las funciones vitales típicamente femeninas de la reproducción y la lactancia. Por otra parte, se percibe un vacío psicológico, bien documentado a través de la mirada ausente, los ojos fijos e inexpresivos. Los labios apretados, inclinados hacia abajo, muestran resignación e incredulidad frente a un dolor

2 La referencia se refiere al gran fresco de Masaccio, alias Tommaso di ser Giovanni di Mone Cassai, *Expulsión de Adán y Eva del Paraíso terrenal* (1424-1425) que se encuentra en la Capilla Brancacci, en la iglesia de Santa María del Carmine, en Florencia.

3 Aludo a *El pecado original* (1550 aprox.) de Jacopo Tintoretto, Galería de la Academia, en Venecia.

4 Pedro Paulo Rubens, *Adán y Eva* (1628-1629), actualmente en el Museo del Prado, en Madrid.

5 Lucas Cranach el Viejo, *Adán y Eva* (1520-1525), Museo Soumaya, en Ciudad de México.

tan grande. Sin embargo, lo que caracteriza a Eva es su gesto de preocupación: sus manos se extienden para sostener la cabeza de Adán, en señal de afecto y devoción conyugal.

Este retrato de Eva, pintado por Piero della Francesca, original y al mismo tiempo extraño, cierra toda vía a otros pintores que, a partir del siglo XVI, se aventurarán, ya sea en el arte de retratar explorando el límite de la vida y la “tercera edad” de las mujeres, ya sea incluyendo figuras femeninas de ancianas en escenas más complejas y articuladas. Las imágenes de las mujeres mayores en el arte de los siglos XVI y XVII –en los que centraré mi análisis– nos permiten comprender qué bagaje simbólico invadía la cultura del momento y qué imaginario colectivo estaba implicado en las representaciones de formas femeninas, las cuales ya no encarnaban, por motivos anagráficos, los valores expresados por la belleza y la virtud.

En los albores del siglo XVI Giorgione⁶ retrataba a su madre. El rostro desprende una sensación de inquietud, de tormento, cuya causa se puede explicar, leyendo la frase escrita en la nota que lleva en la mano derecha: “Con el tiempo”. Es evidente el descuido interior en algunos detalles: el gorro parece que está cayendo hacia atrás y deja ver el cabello gris y despeinado; la boca ligeramente cerrada muestra una dentadura irregular; los surcos del rostro y los llamativos pliegues de la frente y del cuello indican un cuerpo⁷ decadente. El detalle más perturbador lo representan los ojos, que, dirigidos al espectador, transmiten un sufrimiento mudo e indescriptible. Los rasgos del rostro indican la fuerza destructora del tiempo que consume la vida y esparce penas, aunque sobrellevadas dignamente.

Se encuentran afinidades con otras imágenes de ancianas que simbolizan pecados: en este sentido podemos leer el significado alegórico del cuadro de Alberto Durero, *La Avaricia*, advertencia

6 El título del cuadro es *Retrato de vieja* (1506), Galería de la Academia, en Venecia. Cf. A. Fregolent, *Giorgione*, Electa, Milano 2001.

7 Para un análisis del cuadro, cf. E. Campbell, “Unenduring Beauty: Gender and Old Age in Early Modern Art and Aesthetics”, en E. Campbell (Ed.), *Growing Old in Early Modern Europe. Cultural Representations*, Ashgate, Aldershot 2006, pp. 153-167 (pp. 163-166).

contra el excesivo y desenfrenado deseo de dinero y riqueza⁸. Nótese como la mujer representa una criatura de cuyos rasgos surge un tipo de entumecimiento mental, una criatura afín a los dementes, a cuya mirada le cuesta trabajo abrirse paso a través de las fisuras de sus ojos enrojecidos y, aparentemente, enfermos. Aún así, el busto describe perfectamente su declive físico: el seno, ya sin el sostén de los músculos, cae hacia los lados y se apoya en sus esqueléticos y nudosos brazos, que terminan en unos dedos largos, huesudos y puntiagudos. La figura femenina muy delgada, con un vestido⁹ de color óxido y raído, tiene entre las manos, en la partes inferior y en primer plano, una bolsa llena de monedas, simbolizando el dinero, sin lugar a dudas, que él puede aniquilar cualquier otro elemento ya sea la vida, la carne, la razón o la dignidad¹⁰. La protagonista del cuadro se nos presenta como una vieja demente, que enloqueció, persiguiendo una riqueza inútil: el tema es muy frecuente en la iconografía renacentista, cuyo objetivo era criticar el excesivo apego a los bienes terrenales.

El énfasis sobre la senectud se va delineando en la pintura del siglo XVI como una vertebración de las distintas edades de la vida –generalmente representadas por varones– con el fin de mostrar, ya sea la extrema caducidad del *iter* terreno, ya sea el despiadado proceso de envejecimiento de los cuerpos. Por este motivo, es fundamental en nuestro examen analizar un cuadro atípico, que coloca en rigurosa secuencia anagráfica siete figuras femeninas, desde la niña en un primer plano hasta la anciana, en la posición más alejada de la escena¹¹. Hans Baldung¹² se propuso retratar las etapas de la

8 El cuadro, datado en 1507, se encuentra en el Museo de Historia del Arte de Viena.

9 El color del óxido caracteriza, en la simbología renacentista, la avidez (“mujer vestida del color del óxido”). Cf. C. Ripa, *Iconología*, Akal, Madrid 1996², tomo I, p. 126. Siempre se utiliza a la anciana para representar conceptos negativos como la herejía, la peste y la usura (tomo I, p. 474; tomo II, p. 205, p. 374).

10 Se puede observar la notable habilidad de Durero para retratar rostros de ancianas. En especial, cuanto representa a su madre, Bárbara, a la edad de 62 años, profundamente marcada por la edad y las carencias.

11 El cuadro tiene un título muy sugestivo: *Las siete edades de la mujer*, y se encuentra en el Museum der Bildenden Künste, en Lipsia.

12 Alumno predilecto de A. Durero, Hans Baldung Grien (1484-1545), fue uno de los

existencia femenina más detalladamente que el imaginario colectivo, el cual distinguía notoriamente solo tres fases: la adolescencia (y por tanto la joven en edad de casarse), la mujer y la viuda¹³. El pintor describe una multiplicidad de estados que transcurren desde la más tierna infancia hasta la vejez, en paralelo con la representación masculina contemporánea; sin embargo el efecto de la perspectiva parece claramente focalizarse en el centro, y por tanto en la figura de la mujer, plenamente desarrollada en sus facciones corpóreas, en el ápice de su papel reproductivo. A continuación, se delinea una lenta decadencia que muestra huellas concretas en el cuerpo (menos sinuoso y agraciado) y en el rostro (aquí las arrugas contribuyen a hacer que la expresión sea menos radiante y, al mismo tiempo, le conceden un halo más melancólico). La última figura no se distingue con claridad: solo se pueden imaginar sus miembros, en cambio, se ve perfectamente la cabeza tapada y los ojos fijos en un punto distante, la mirada perdida, extraviada, alejada de su entorno, ocupada en la contemplación de la muerte.

La senectud, el aniquilamiento de los cuerpos y el énfasis de la acción inexorable de la “Señora Negra” parecen unidos indisolublemente en la obra de Baldung: prueba de ello es el tétrico cuadro *Las Edades y la Muerte*¹⁴. En el centro se perfila nítida la silueta de una anciana con todos estos atributos antiestéticos de los que se nutre la representación cultural: cabellos grisáceos, mejillas hundidas, cuello rugoso, senos caídos y mustios. La figura, que lleva en la mano un reloj de arena, símbolo del paso del tiempo, representa a la muerte. Otras pinturas de Baldung recuerdan este mismo tema, por ejemplo el grabado de las tres Parcas. Los cuerpos allí retratados parecen acercarse más a la tradición de representar a las brujas

más grandes pintores y retratistas de la Reforma luterana.

13 Los tratados que definen rígidamente los deberes de las mujeres describen, inevitablemente, solo tres papeles diferentes según la función social y no anagráfica: la joven, la mujer casada y la viuda (a veces esta última se asemeja a la anciana). Cf. la obra, ampliamente difundida a lo largo del siglo XVI, de J.L. Vives, *De institutione foeminae christianae* (1523), que recalca la vida de las mujeres en las tres categorías mencionadas.

14 El cuadro, que data aproximadamente de 1540-1544, se encuentra en el Museo del Prado, en Madrid.

que a la correspondiente imagen que se desprende del repertorio clásico¹⁵.

Si el binomio belleza-virtud, rechazado por la pintura renacentista, encontraba su origen teórico en el Neoplatonismo, el código de la fealdad remite a la fisionomía de la bruja, que se plasma plenamente en el célebre cuadro de Salvator Rosa *La bruja*¹⁶, con el que tocamos la cima del realismo del siglo XVII. Del cuadro surge una fuerza impactante: el comportamiento de la figura femenina comunica maldad y energía mediante la sabia maestría del autor para lograr que seamos capaces de escuchar la voz de la mujer que está cumpliendo uno de sus crueles maleficios¹⁷. En el cuadro no falta ninguno de los objetos que forma parte del equipaje de la bruja: calaveras, flautas, un recién nacido que yace en medio del suelo, un espejo que se intuye en la parte inferior derecha del cuadro... Y sin embargo, es el rostro el que va a a provocarnos un escalofrío que nos atraviesa todo el cuerpo: los cabellos sueltos, la boca abierta en una imprecación o en un sortilegio, los dientes macilentos y las abundantes arrugas crean un retrato que desprende una fuerza perversa, entregada al mal.

El resultado final del arte del siglo XVII refleja todavía con deprimente continuidad los rasgos de la *maléfica*, sobreponiéndolos a la tipología de la anciana: el mismo Rosa retrata magistralmente el aquelarre de las brujas en el cuadro *Brujas y hechizos*¹⁸ donde

15 En particular, el grabado *Las tres Parcas*, datado después de 1513 (Musei Civici, Pavia, Italia). La fisionomía de los tres cuerpos recalca perfectamente la representación del imaginario simbólico sobre las brujas, un tema bastante repetido tanto por Dürero como por Baldung.

16 El cuadro, pintado entre los años 1640-1649, se encuentra en una colección privada en Milán. Sobre la producción artística de Salvator Rosa véase L. Salerno (a cura di), *L'opera completa di Salvator Rosa*, Rizzoli, Milano 1975.

17 Cf. L. Lorenzi, *La strega. Viaggio nell'iconografia di maghe, malefiche e fattucchiere*, Centro Di, Florencia 2005, concretamente el cap. "Strega e Rinascimento: un'immagine, due significati" (pp. 77-101); P. Castelli, "L'immagine della strega. Il Rinascimento. Malefici da manuale", *Art e Dossier*, 87, 1994, pp. 26-31.

18 El cuadro que data de 1646, es propiedad de Lord Spencer y se encuentra en su mansión de Althorp House (Inglaterra). Retoma, agigantándolos y complicándolos, estigmas presentes en otros dos célebres cuadros, ambos con el título *La stregoneria* (de propiedad privada) y *La strega* (Pinacoteca Capitolina, Roma).

coloca en primer plano las acciones más despiadadas, tales como los rituales antropófagos en presencia de carnes de recién nacido, los sortilegios con muñecos antropomórficos y las cazuelas para infusiones y pociones mágicas. Y también en este lienzo, bastante complejo, las protagonistas son ancianas de cuerpos flácidos y deformes, que se muestran con una desnudez repelente¹⁹.

2. ¡Espejito, espejito ...!

La iconografía renacentista se adueña del espejo como “instrumento del demonio”²⁰ —así lo definían los predicadores medievales— y pone su énfasis en la metamorfosis simbólica, lo coloca en los cuadros como estereotipo de la progresiva decadencia del cuerpo y amonestación frente a las vanidades mundanas, que se encarnan en la radiante lozanía de la edad juvenil y en la tonicidad y frescura de los miembros. La presencia de esta misteriosa creación²¹, de múltiples significados, sirve para definir cada vez más, en el siglo XVI, cómo se pasa lentamente del desprecio del narcisismo (concretamente femenino) a la codificación del lento pero inexorable

19 Cfr. U. Eco (Ed.), *Historia de la Fealdad*, Lumen, Barcelona 2007, concretamente el capítulo VI: “La fealdad de la mujer entre la Antigüedad y el barroco” (pp. 159-171).

20 «El espejo es un instrumento de demarcación, lugar donde se enfrentan dos mundos, el subterráneo de las tinieblas, de las sombras, de la muerte, de lo diabólico y el solar y luminoso de la vida, del cuerpo. El espejo no inmoviliza el tiempo, es un instrumento de sincronización y de presencia, por lo que sólo el tiempo dividido (día y noche) permite una posibilidad de distinguir los espacios, que dejaría de existir si, de forma incauta, se tuviera que reflejar en el tiempo nocturno de la muerte: de improviso surgiría del fondo del inframundo el diablo, como si el espejo fuera una transparencia abierta al hemisferio nocturno donde puede naufragar el reflejo de la corporeidad vital», L.M. Lombardi Satriani, M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Rizzoli, Milano 1982, p. 186.

21 Sobre la presencia del espejo en el arte y en la literatura existe una extensa bibliografía, aquí me limito a citar la voz “Espejo”, en M. Battistini, *Simboli e allegorie*, Electa, Milano, 2004 (primera parte), pp. 142-143; J. Baltrušaitis (1979), *El espejo: ensayo sobre una leyenda científica: revelaciones, ciencia-ficción y falacias*, Miraguans, Madrid 1988; S. Melchior-Bonney (1994), *Storia dello specchio*, Dedalo, Bari 2002; A. Tagliapietra, *La metafora dello specchio*, Feltrinelli, Milano 1991; M. Anderson, *The Book of the Mirror. An Interdisciplinary Collection exploring the Cultural Story of the Mirror*, Cambridge Scholar Publishing, Cambridge 2007. Sobre la valencia folclórica, véase J.G. Frazer, *La rama dorada: magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México 2001², pp. 324-327.

paso del tiempo que todo destruye²². Pero si el espejo aparece en las manos de una anciana, la crítica a la *vanitas* de la mujer es todavía más vejatoria, rozando, incluso, el escarnio manifiesto.

Un ejemplo evidente de esta práctica se nos representa detalladamente en el cuadro de Bernardo Strozzi²³ titulado *Vanitas*²⁴. En el centro aparece una figura femenina que el artista nos muestra con la evidente metamorfosis después del proceso de envejecimiento: los cabellos ya son grises, las mejillas parecen ahuecadas, el cuello surcado por múltiples arrugas y la espalda encorvada y jorobada. Percibimos enseguida el efecto de extrañamiento de la imagen no solo través del contraste desacralizador entre el rostro de la mujer y su ropa, sino también con los ornamentos con los que las doncellas la están acicalando: el vestido, muy escotado, más apropiado para una joven (y el seno, desnudo, exalta el mensaje de la decadencia del cuerpo), las cintas, las plumas y los collares recuerdan el típico peinado de una generación distinta respecto a la protagonista del cuadro. El espejo, que destaca en la obra como juez indiferente a los rasgos femeninos, nos evoca una representación de fuerte contraste, y solamente a través de la imagen reflejada, entendemos la lucha que separa el deseo de juventud y belleza con la realidad de una senectud manifestada en una serie de señales inconfundibles. La ausencia de luz y vivacidad en la mirada de la mujer resaltan una perplejidad, un atisbo de conciencia que pone en contraste el ser y el parecer, la voluntad del deseo y la crueldad del presente. Objetos como la jarra grande, con una empuñadura de plata muy elaborada, el frasco de perfume, el abanico, las joyas, el lujoso peinado, el ramo de flores de azahar²⁵ utilizado con una clara ironía y la rosa que se refleja en

22 Recuerdo que en la obra de H. Bosch *Pecados capitales y los cuatro misterios novísimos* (Museo del Prado, Madrid) la mesa que simboliza la soberbia representa una mujer mientras se mira al espejo.

23 Por lo que atañe a Bernardo Strozzi cfr. E. Gavazza, G. Neri Sciré, G. Rotondi Terminello (bajo la dirección de), *Bernardo Strozzi Genova 1581/1582-Venezia 1644*, Catálogo de la Exposición de Palazzo Ducale (Genova, 6 de mayo-6 de agosto de 1995), Electa, Milano 1995.

24 En la actualidad el cuadro está en el Museo de Bellas Artes Puskin de Moscú. Se cree que se pintó casi con total seguridad en 1637.

25 Las flores de azahar se consideran como el símbolo de boda por excelencia.

el espejo, como símbolo del insoslayable aproximarse del fin de la vida, no dejan dudas sobre la interpretación del sujeto. La oposición va más allá del cuadro, se convierte en una severa reprimenda para todas aquellas mujeres que no aceptan su nueva fisionomía, típica de la tercera edad, y se empeñan en intentar recuperar inútilmente una «juventud que sin duda se les escapa»²⁶ mediante instrumentos formados por artificios, joyas, ungüentos y aderezos fútiles²⁷.

Una estrategia bastante utilizada por la pintura de los siglos XVI-XVII que consiste en plantear simbólicamente la problemática del reflejo inmortalizado por el espejo, para enfatizar la decadencia y la muerte, con una clara intención moral similar al *contemptus mundi* de ascendencia medieval. Es emblemático para evidenciar la sabia utilización de dicho recurso en el cuadro que retrata al pintor Hans Burgkmair y a su consorte, obra de Lukas Furtenagel²⁸. Con aire bastante melancólico, los dos cónyuges se exponen a la mirada del potencial visitante: los rostros parecen unas pálidas manchas de color sobre un fondo térreo y oscuro. El conjunto del cuadro desprende una sensación de inquietud, reforzada a su vez por el espejo, protagonista *malgré soi* de la escenografía. Desde el momento en que las dos figuras se dirigen hacia quien mira el cuadro, bajo el perfil óptico, no focalizan de lleno todo lo que por el contrario evoca el espejo: de una manera inequívoca, las dos calaveras (paralelas y complementarias a las calaveras de los dos cónyuges) nos indican el camino hacia el final de la existencia. Paralelamente al ambiente de

26 Lorenzo de' Medici, *Canzona di Bacco*, en *Canzone carnascialesche*, vv. 1-2, en *Tutte le opere*, a cura di P. Orvieto, 2 tomi, Salerno editrice, Roma 1992, tomo I, p. 799.

27 «Imagen de una imagen, simulacro separado del cuerpo y visible sobre una pantalla, alter ego, fantasma, 'doble' del sujeto con quien comparte destino; el reflejo y su objeto estarían indisolublemente unidos por lazos místicos [...]. Sin embargo, este instrumento filosófico se difunde primero como señal de coquetería, al mismo tiempo que el refinamiento de los trajes. Las Sirenas, la Lujuria, la Vanidad se miran entre ellas. Las innumerables representaciones de mujeres en un espejo, el 'consejero de sus gracias', -cortesanías, camareras, modelos desnudas pero también Amor y Psique- inmortalizan el tema alegórico», J. Baltrušaitis, *op. cit.*, p. 281.

28 Lukas Furtenagel (1505-1546) fue un pintor alemán muy activo en el grupo de artistas de la escuela de Hans Burgkmair. El cuadro, fechado en 1529, se encuentra en el Museo de Historia del Arte de Viena.

tristeza, aparecen algunas citas que completan la escena: en la madera arqueada situada en la parte superior del espejo se lee «Erken dich Selbst», evidente alusión al dicho socrático «Gnòthi Seautòn», un clamor a la interioridad, en completa contraposición con el ensalzamiento de la fútil exterioridad y al juicio de las meras apariencias corpóreas; un poco más abajo de esta primera frase, encontramos la expresión latina “O Mors”, mientras que en la parte superior del retrato de Burgkmair, en la parte oscura del cuadro, el texto alude despiadadamente a la caducidad de la existencia «Sollche Gestalt unser baider was. Im Spiegel nix aber das dan», es decir «Esa fue nuestra forma, pero no ha quedado nada en el espejo». Las evidentes insinuaciones al *memento mori*²⁹ enmarcan sugestivamente la representación de los dos personajes: impacta la mirada de Anna, la tristeza y la muda resignación que sitúan a esta iconografía en un contexto socio-cultural bastante diferente respecto a los retratos anteriormente analizados. No existe ya el anhelo de detener el tiempo, de enmascarar el propio rostro artificialmente, sino la aceptación de un destino que las frases subrayan de manera ineludible.

Estamos lejos del trato que dio la pintura italiana del Renacimiento a este mismo tema: recuérdese la ingravidez con la cual afronta el estigma de la caducidad Giovanni Bellini en la alegoría de la Prudencia³⁰, cuadro que coloca en primer plano la irrupción y la armonía del cuerpo joven de mujer respecto a la perspectiva de la senectud, ligeramente mostrada en la imagen de la anciana que se refleja en el espejo en el que la mujer se contempla. La *Weltanschauung* que acompaña el siglo XVI pasa de la exaltación renacentista del *hic et nunc* propugnado por Lorenzo de' Medici («¿Quién quiere ser feliz que lo sea: no tenemos certidumbre del día siguiente»³¹) a la visión austera difundida por la Reforma protestante, dirigida a señalar la imparabable carrera hacia el abismo de la muerte³².

29 La expresión latina *memento mori* significa “recuerdas que eres mortal”, usada para intentar subrayar la *vanitas* de la existencia y la fugacidad de la vida.

30 El cuadro, fechado aproximadamente en 1490, se encuentra en la Galería de la Academia de Florencia.

31 Lorenzo de' Medici, *op. cit.*, vv. 3-4, p. 800.

32 Cf. M. Vovelle, *La morte e l'Occidente*, Laterza, Roma-Bari 2009 (en concreto la

3. Metamorfosis

Por otro lado, parece obligado señalar que el arte pictórico discurre en paralelo con el debate literario contemporáneo sobre los deberes de las mujeres y la catalogación de los comportamientos correctos asignados al “sexo débil” en las varias fases de la vida. En este sentido, tratados, discusiones y debates sobre las distintas figuras tipológicas llenan copiosamente el universo del papel impreso, hasta convertirse en un género de gran eficacia, que se va inclinando sobre la denominada *querelle des femmes* que tanta tinta hizo correr en los siglos XVI y XVII con posturas extremas a favor o en contra de las mujeres. Adicionalmente, la minuciosa definición de las identidades y de las funciones se va orientando cada vez más hacia una rígida dicotomía de género, en función de la edad, la clase social, el papel familiar, la situación económica, para evitar peligrosas excentricidades y desviaciones que habrían lanzado una sombra perversa sobre la buena fama de la jovencita, de la mujer casada y de la viuda.

La metamorfosis del paradigma se manifiesta de forma evidente en el complejo paso del riguroso siglo XVI –lleno de exuberante corporeidad marcada de forma audaz– hasta el XVII, el Barroco, donde el oscuro reflejo de la muerte se muestra por cualquier sitio donde se mire de forma indagadora.

Un fuerte viento sopla desde los Países Bajos, patria de libertad y riqueza: es en esta tierra donde la tolerancia está fuertemente enraizada en la sociedad, donde las ancianas ascienden a iconos de serena laboriosidad y compostura, unidas a una admirable dignidad por los actos y comportamientos. El universo pictórico registra *en conjunto* la transformación del eterno femenino, desde puerta del demonio hasta baluarte de honestidad y virtud: la fenomenología, que acompaña a tal cambio, nos muestra interiores burgueses³³, moradas tranquilas, en las que reina el sosiego gracias a la sobria satisfacción de las necesidades primarias, en donde los objetos representados en los lienzos justifican una prudente utilización del dinero, sin abundan-

tercera parte “Il Rinascimento, svolta o peripezia?”, pp. 135-191).

33 Aludo en concreto a los cuadros de Jan Vermeer.

cia, en paralelo con una forma de vivir sencilla que aísla a la mujer anciana y la hace símbolo de devoción y castidad.

Jan Lievens³⁴ nos ofrece un retrato de la anciana que podríamos definir como tópico: en el centro del cuadro³⁵ una mujer está leyendo un libro que podemos considerar la Biblia, con un par de gafas bien colocadas en la nariz. La postura muestra que está completamente inmersa en la lectura, comportamiento similar a las demás figuras femeninas de la pintura holandesa del siglo XVII³⁶.

La ropa sobria y seria revela un cierto bienestar, que se refleja en la estola de armiño que lleva la mujer para cubrir sus hombros; un mantel bordado cubre la mesa, encima de la que hay unos libros gruesos. No se nos da a conocer ningún otro detalle: alrededor imaginamos un silencio tranquilizador, una suspensión de las tareas domésticas dirigida a disfrutar de lleno el momento de meditación y plegaria. La luz ilumina solo el rostro, de rasgos bien marcados, los párpados caídos y la frente surcada por múltiples arrugas: aquí no se entra en juego el macabro sentido que la pintura del siglo XVI había ensalzado, sino que la senectud y sus manifestaciones desprenden un halo de severidad y devoción.

Por tanto el binomio anciana-libro se hace código distintivo y fluye por todo el arte del retratar del siglo XVII, ampliamente representado en Europa del Norte; se trata, evidentemente, de una conducta que se difunde en paralelo con los tratados sobre el “buen gobierno” familiar, que constituyen un género literario de orígenes

34 Jan Lievens (1607-1674), pintor holandés, activo en Ámsterdam, socio y colaborador de Rembrandt.

35 Se trata de *Mujer anciana que lee* (1621), Museo de Arte de Filadelfia.

36 «Está claro que numerosos cuadros tejen un elogio de la vida cotidiana, de la casa, de las tareas domésticas, de las mujeres, de las madres con sus hijos, de todos aquellos elementos valorados por la sociedad de entonces. Las obras no reflejan directamente la sociedad: pueden representar tanto la excepción como la regla, el remedio contra el dolor que intentan curar, el sueño o la realidad; sin embargo aquellas están inevitablemente impregnadas de una ideología más o menos común, más o menos consciente. Las obras no se reducen a la ideología, pero no tener en cuenta este vínculo sería como ignorar sistemáticamente, en un diálogo, las respuestas dadas por uno de los interlocutores. La pintura es producción de sentido, en un universo ya ocupado por otros sentidos», T. Todorov (1997), *Elogio de lo cotidiano*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2013, p. 31.

socio-religiosos muy presente en los países protestantes. Aparecen además otras huellas: Gerard Dou³⁷ pinta la admirable efigie de la “madre de Rembrandt” totalmente absorta en la lectura del texto bíblico. Un notable refinamiento guía la mano del pintor al mostrarnos el elegante cuidado por los detalles en la ropa, el color del papel con que se hacen las páginas del libro, los escritos que resaltan hasta el punto de poder descifrar las palabras y el rostro bien delineado. Más allá de la mera representación pictórica, intuimos un universo construido sobre la base de un imaginario colectivo que ha elaborado un modelo de virtud y lo va multiplicando para que se difunda en términos de gran impacto comunicativo.

A un nivel menos culto y rico, encontramos mujeres que muestran otro valor irrenunciable: la laboriosidad. Nicolaes Maes³⁸ pinta a una anciana que se ha quedado dormida y sin embargo el sueño momentáneo no cancela los denominadores comunes de su jornada, como las canillas para el bordado apoyadas sobre el cojín de trabajo, o bien el libro que estaba leyendo (y aquí también aparecen las gafas). La vocación de la mujer y su mejor glorificación pasan por el cuidado de la familia, la educación de los hijos y el mantenimiento del orden doméstico: como la “mujer sabia” de *Proverbios* 31, 1-31, cada mujer debe responder plenamente a su deber vocacional, so pena de la mala fama que podría extenderse sobre ella y sobre sus acciones.

Por tanto, si podemos trazar un panorama de las oscilaciones que marcan el arte del retratar a la mujer mayor al difuminarse el alegre Renacimiento que conduce hasta el pomposo Barroco, algunos puntos finales nos parecen afianzados. En primer lugar, el *topos* que unía a la anciana con la marginalidad y con la condición de peligrosa desviadora, tanto para sí misma como para las jóvenes, parece redimensionarse, en paralelo con la atenuación de la *querelle des femmes*. Al lanzar menos descrédito sobre la figura de la mujer, también se mitiga la polémica sobre la negatividad de la anciana dentro

37 *Retrato de una anciana que lee* (aproximadamente 1630-1635), Rijkmuseum de Ámsterdam.

38 *Anciana dormitando* (1656), Museos Reales de Bellas Artes, Bruselas.

de la sociedad. Primero con la Reforma protestante y después con la difusión de la prensa y de una mayor alfabetización, la mujer vuelve a adquirir su papel, incluso en la tercera edad y, específicamente, se coloca como guía hacia una práctica cotidiana de las virtudes básicas como la sobriedad, el silencio y la castidad de las costumbres y acciones.

En segundo lugar, hacia esta dirección actúa, con su impacto comunicativo, el texto bíblico del que resulta fácil sacar *ejemplos* de perfección, de sobriedad, sin acercarse necesariamente al modelo de santidad más absoluto e inalcanzable que es la Virgen. Mujeres de notable carisma y extraordinaria energía saltaban fuera de las páginas del texto sagrado para convertirse en iconos en las que basar la propia existencia ya en el ocaso. No ciertamente la Virgen (por evidentes motivos de edad) sino la “madre” de María, no por casualidad representada con un *habitus* que muestra serenidad, sabiduría, equilibrio. Santa Ana llegará a ser un ineludible punto de referencia sobre el que dejar la huella de los comportamientos de las mujeres que ya no son jóvenes, y que intentan dirigirse hacia el “camino de la perfección”³⁹ y de la buena fama.

Referencias bibliográficas

Alexandrakis A. (Ed.), *Neoplatonism and Western Aesthetics*, State University of New York Press, Albany (NJ) 2002.

Anderson M., *The Book of the Mirror. An Interdisciplinary Collection exploring the Cultural Story of the Mirror*, Cambridge Scholar Publishing, Cambridge 2007.

Baltrušaitis J. (1979), *El espejo: ensayo sobre una leyenda científica: revelaciones, ciencia-ficción y falacias*, Miraguans, Madrid 1988.

Banner L.W., *In Full Flower: Ageing Women, Power, and Sexuality: A History*, Knopf, New York 1992.

39 Alusión a la obra de Santa Teresa de Jesús *Camino de perfección* (1562-1564).

Bertamini M., Latto R., Spooner A., “The Venus effect: people’s understanding of mirror reflections in paintings”, *Perception*, 5, 32, 2003, pp. 593-599.

Bock G., *La mujer en la historia de Europa: de la edad media a nuestros dias*, Crítica, Barcelona 2001.

Botelho L., Thane P. (Eds.), *Women and Ageing in British Society Since 1500*, Pearson, Harlow 2001.

Cagnolati A., “La rappresentazione della donna nella prima Età Moderna”, en F. Pinto Minerva (a cura di), *Sguardi incrociati sulla vecchiaia*, Pensa Multimedia, Lecce 2015, pp. 63-81.

Cagnolati A., “Entre marginalidad y disciplina. El imaginario simbólico sobre la mujer anciana en los siglos XVI-XVII”, en M. Martín Clavijo, S. Bartolotta, M. Caiazzo, D. Cerrato (Eds.), *Las voces de las diosas*, Arcibel, Sevilla 2012, pp. 211- 225.

Campbell E. (Ed.), *Growing Old in Early Modern Europe. Cultural Representations*, Ashgate, Aldershot 2006.

Castelli P., “L’immagine della strega. Il Rinascimento. Malefici da manuale”, *Art e Dossier*, 87, 1994, pp. 26-31.

Eco U. (Ed.), *Historia de la Fealdad*, Lumen, Barcelona 2007.

Elsig F., *L’arte del Quattrocento a Nord delle Alpi: da Jan van Eyck a Albrecht Dürer*, Einaudi, Torino 2011.

Feinson M.C., “Where are women in the history of aging”, *Social Science History*, 9, 1985, pp. 429-452.

Frazer J.G., *La rama dorada: magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México 2001.

Fregolent A., *Giorgione*, Electa, Milano 2001.

Gavazza E., Neri Sciré G., Rotondi Terminello G. (a cura di), *Bernardo Strozzi Genova 1581/1582-Venezia 1644*, Catalogo della Mostra di Palazzo Ducale (Genova, 6 maggio-6 agosto 1995), Electa, Milano 1995.

Giannarelli E., “Lo specchio e il ritratto. Scansioni dell’età, topoi e modelli femminili fra paganesimo e cristianesimo”, *Storia delle donne*, 2, 2006, pp. 159-187.

Johnson P., Thane P. (Eds.), *Old Age from Antiquity to Post-modernity*, Routledge, London 1998.

Kertzer D., “Toward a historical demography of aging”, en D.

Kertzer, P. Laslett (Eds.), *Aging in the Past: Demography, Society, and Old Age*, University of California Press, Berkeley (CA) 1995, pp. 363-383.

Laslett P., *A Fresh Map of Life: The Emergence of the Third Age*, Weidenfeld and Nicolson, London 1989.

Lombardi Satriani L.M., Meligrana M., *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Rizzoli, Milano, 1982.

Lorenzi L., *La strega. Viaggio nell'iconografia di maghe, malefiche e fattucchiere*, Centro Di, Firenze 2005.

McKee P., *The art of aging. A celebration of old age in Western art*, Insight Books, New York 1987.

Melchior-Bonnet S., *Storia dello specchio*, Dedalo, Bari 2002.

Miller J., *On Reflection*, National Gallery Publications, London 1998.

Milton J., *Paraiso perdido*, Luis Navarro, Madrid 1882.

Minois G., *Historia de la vejez: de la Antigüedad al Renacimiento*, Nerea, Madrid, 1989.

Neyrat Y., *L'art e l'autre. Le miroir dans la pensée occidentale*, L'Harmattan, Paris 1999.

Poussou J.P., *Pour une histoire de la vieillesse et des vieillards dans les sociétés européennes*, PUF, Paris 1983.

Ripa C., *Iconología*, Akal, Madrid 1996.

Roebuck J., "When does old age begin? The evolution of the English definition", *Journal of Social History*, 12, 1979, pp. 416-429.

Salerno L. (a cura di), *L'opera completa di Salvator Rosa*, Rizzoli, Milano 1975.

Schuster Cordone C., "«Cosa bella mortal, passa, e non dura». L'enjeu esthétique de la vieillesse féminine à l'aube de l'époque moderne", *Storia delle donne*, 2, 2006, pp. 189-212.

Seidel Menchi S., Jacobson Schutte A., Kuehn T. (a cura di), *Tempi e spazi di vita tra Medioevo e età moderna*, il Mulino, Bologna 1999.

Stearns P., "Old Women: some historical observations", *Journal of Family History*, 5, 1980, pp. 44-57.

Stearns P. (Ed.), *Old Age in Pre Industrial Society*, Holmes and Meyer, New York 1982.

Tagliapietra A., *La metafora dello specchio*, Feltrinelli, Milano 1991.

Thane P., “The cultural history of old age”, *Australian Cultural History*, 14, 1995, pp. 23-39.

Todorov T. (1997), *Elogio de lo cotidiano*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2013.

Troyansky D., “Historical research into ageing, old age and older people”, en A. Jamieson, S. Harper, C. Victor (Eds.), *Critical Approach to Ageing and Later Life*, Open University Press, Buckingham 1997 pp. 49-61.

Troyansky D., “History of old age in the Western world”, *Ageing and Society*, 2, 1996, pp. 233-243.

voz “Specchio”, en M. Battistini, *Simboli e allegorie*, Electa, Milano 2004 (primera parte), pp. 142-143.

Vovelle M., *La morte e l'Occidente*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Wiesner M.E., *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, New York 2008.

Capítulo cuarto

«No rechaces las enseñanzas de tu madre»¹.

Amor materno, educación y escritura

Todo el mundo sabe que el amor de una madre por sus hijos se contiene a duras penas dentro de los límites de la razón.

Dorothy Leigh, *The Mothers Blessing*, 1616

Así pues, mi amado niño, en estas páginas puedes leer mi amor, y si Dios querrá arrancarme de tu lado, intenta obedecer y seguir estas instrucciones, como si estuviera viva, porque vienen directamente de Dios a través de su Palabra.

Elizabeth Joscelyn, *The Mother's Legacy*, 1624

1. La escritura femenina

A pesar de prejuicios atávicos y estereotipos nefastos, las mujeres del siglo XVII escriben, dejan huellas de sí mismas, de su mundo, de sus vivencias formadas por pequeñas cosas y grandes acontecimientos, de niños y de amores, de enfermedades y de nacimientos: aparecen diarios, memorias, visiones proféticas, epistolarios, tratados, *advice books* como géneros literarios, por si se quiere llevar a cabo un censo, aunque básico, de las obras escritas por mujeres en Europa al inicio de la edad moderna². Sin embargo, rápidamente surge una dificultad: las mujeres “escritoras” necesitan atravesar el umbral, superar ese *limen* prudencial entre aspecto público y dimensión privada, entre una tímida palabra sobre temas de cotidianidad

1 *Proverbios*, 1, 8.

2 E.H. Hageman, “Recent Studies in Women Writers of the English Seventeenth Century (1604-1674)”, *English Literary Renaissance*, XVIII, 1988, pp. 138-147.

e intimidación frente a voces masculinas altas, sonoras, lanzadas por el mundo para afirmar verdades políticas, teológicas, filosóficas. En realidad, el hecho de salir *en plein air* y dar forma concreta a los propios pensamientos y a las experiencias polifacéticas de la vida de la mujer, necesita de una intervención de legitimación extremadamente clara y definida, que no deje dudas sobre la validez de las referencias a las que las mujeres confían su intención de gesto-escritura, que se percibe en toda la chocante carga de desestabilización de modelos comportamentales y estructuras mentales.

Una estrategia bastante común es el escamotaje del enmascaramiento: la autora “finge” ser un hombre, oculta su verdadera identidad para evitar las flechas feroces que el público seguramente habría lanzado contra una obra que, aunque culta, estaba marcada por un nefasto pecado original, es decir, procedía de la pluma de una mujer³. A veces el texto se edita de forma anónima o con simples iniciales: las conjeturas para remontarse a una posible atribución son verdaderamente aleatorias y falaces, las huellas parecen muchas veces irrecuperables justamente por el fuerte deseo de ocultar, lo mejor posible, la identidad de la autora. Este artificio se utilizó mucho durante la querelle des femmes, cuando, tanto la especial crudeza de los temas abordados como la vis polémica que había en la batalla literaria, aconsejaban a las mujeres responder a los ataques venenosos de los detractores, pero al mismo tiempo sugerían evitar posibles venganzas y represalias personales, que habrían expuesto la buena reputación de la autora del pamphlet o del tratado a una dura prueba.

Pero existe una máscara aún más peligrosa: en los libros que describen con exactitud la verdadera identidad personal de la autora, muchas veces aparece, en las primeras páginas, una premisa escrita por un conocido, un personaje reputado, un prelado de la Iglesia, cuyo tono va desde una ferviente admiración hasta el deseo de re-dimensionar lo “extraño” de un escrito obra de una mujer. Así pues,

3 A. Cagnolati, *Tra vita e finzione. Le donne e la scrittura nell'Europa del XVII secolo*, en S. Ulivieri (Ed.), *Educazione al femminile. Una storia da scoprire*, Guerini, Milano 2007, pp. 97-115.

un hombre “introduce” al posible público en una lectura dirigida, orientada a enfatizar algunos temas (y no otros) que se remontan a las tradicionales virtudes de mujeres, como la devoción, la castidad o la sumisión.

Esta actuación se convierte en mistificación, porque en palabras de quien elabora la premisa, parece que nunca falta el deseo de circunscribir tanto el contenido real de la obra como la profunda cultura de la mujer que escribe dentro de límites cada vez más restringidos. En el fondo, parece que en la introducción se quiere sugerir que quizás se trata de un capricho singular, un texto cuya seriedad se certifica oficialmente sólo si enfatiza el aspecto religioso o bien el momento extremadamente doloroso en el que se había compuesto. Ejemplos de ese tipo son especialmente abundantes y tendían a relegar la escritura femenina a una esfera privada y doméstica, por tanto a ámbitos que no desestabilizaban la cultura y las costumbres de la época. Así pues, la palabra masculina se interpone como una pantalla que se vuelve opaca, que no sólo intenta aislar a la escritora y a su posible lector, corrompiendo irremediamente la exégesis y la apreciación del texto, sino que (y esto parece bastante más grave) llega a anular su rol como autora dentro de la *respublica litterarum*.

Siguiendo el iter creativo de la obra literaria, hay que prestar especial interés al comportamiento peculiar que caracteriza muchas veces a la mujer cuando coloca sus reflexiones sobre el papel: se trata de un tipo de dicotomía ambigua que oscila entre el deseo de hacer circular abiertamente el propio “producto” y la intención de aspirar a un goce más íntimo, privado, de manera que los contenidos del texto no traspasen el espacio tradicionalmente reservado a las mujeres.

Esta actuación contradictoria explica en gran medida la elección concreta de las mujeres por adoptar ciertas tipologías literarias que, en el transcurso del siglo XVII, aspiraban a convertirse en una categoría en sí mismas. Una vez privadas de la posibilidad de construirse una sólida cultura histórica y filosófica y encerradas en el círculo de los propios roles domésticos, ¿de qué manera las mujeres garantizan la existencia de sus vivencias a través de la palabra? La

preferencia por una estructura fluida, simple y de fácil realización tiene como consecuencia la proliferación de diarios, memorias, advice books, donde la dimensión familiar y personal se convierte en un universo en el que se encuentran perfectamente especificados los roles y las funciones atribuidos desde siempre al género femenino⁴. En este ámbito, la mujer crea artificialmente una identidad concreta que justifica la escritura: si como madre ella escribe para dejar huella de sí misma a sus hijos y para guiarles en la educación moral y religiosa, como mujer cuenta las vivencias familiares, colocando siempre al cónyuge como epicentro de su microcosmos. Y por consiguiente, se vuelve a vestir con la máscara más tradicional, que no genera angustia ni peligro, y ni siquiera pone en duda la buena fama de nuestras escritoras: la de mujer devota y madre atenta.

Entre esta variedad de fuentes, sin embargo, queda abierta la cuestión de la compleja creación del sí mismo dentro del texto⁵. Si es verdad que estas escritoras registran meticulosamente y con todo lujo de detalles los acontecimientos principales de la propia familia, ¿cuándo y en qué medida se pone al lector en condiciones de escuchar la verdadera palabra de las mujeres? ¿Cuándo se elevan ellas a la dignidad de personaje y dejan de ser simplemente “yo narradora” de acontecimientos ajenos?

2. Papel, tinta y amor maternal

En el panorama ofrecido por el fenómeno “escritura femenina” en la Inglaterra del siglo XVII se abre paso un género textual muy interesante por sus innegables implicaciones antropológicas y culturales: se trata de los *mothers' advice books* (libros de los consejos de las madres), una producción que se caracteriza desde un punto de vista educativo por la firme voluntad de proporcionar criterios, normas e indicaciones y de transmitir las a través de un canal peda-

4 K. Poole, “The fittest closet for all goodness. Authorial Strategies in Jacobean Mothers’ Manual”, *Studies in English Literature*, 35, 1995, pp. 69-88.

5 P.A. Sullivan, “Female Writing Beside the Rhetorical Tradition: Seventeenth-century British Biography and a Female Tradition in Rhetoric”, *International Journal of Women’s Studies*, 3, 1980, pp. 143-160.

gógico y de comunicación privilegiado, como es el eje de la relación madre-hijo.

En estas obras hay elementos comunes: en particular, es importante la relevancia del apoyo debido a la fe religiosa que hace que estos escritos estén fuertemente orientados hacia la práctica devocional; la importancia del papel materno, advertido conscientemente y sentido como un deber primario para ejercer con todas sus energías; la sensación de dejar una herencia espiritual que asuma el valor de “testamento” y, por lo tanto, adquiera criterios de indiscutible compulsividad respecto a los hijos.

Por lazos familiares, por la consistencia de las citas bíblicas en los textos, por la fe que muestran en sus obras, muchas de estas mujeres pertenecen a la confesión religiosa del Puritanismo; por tanto el segundo nivel que hay que comprobar es conocer la presencia y la importancia en la sociedad inglesa de aquella época de la cultura puritana presente en las directrices éticas que los predicadores difundían desde el púlpito y que los teólogos sostenían en sus obras.

La historiografía sobre los puritanos es muy abundante, mientras que las publicaciones en ediciones modernas de las obras de los mayores *maîtres à penser* son escasas: hay una gran cantidad de ensayos históricos y sociales, cuyo objetivo es definir rigurosamente las indiscutibles contribuciones de las directivas teológicas de los puritanos para volver a definir las categorías del ámbito social y político. Un mundo paralelo, desde el punto de vista religioso, a la confesión anglicana, surgió entonces aunque no entraron en conflicto directo hasta los años veinte del siglo XVII, cuando Jaime I llevó a cabo una abierta política de hostilidad que obligó a los puritanos más decididos e intransigentes a abandonar Inglaterra y a marcharse a las costas septentrionales de América.

Las preguntas abiertas a las que me urge dar una respuesta a través de un uso atento de las fuentes originales de la época son muchas. En primer lugar, el “desplazamiento de las fronteras” de la realidad en la que la mujer le tocó vivir. Este cambio pasa a través de un cambio de los modelos de comportamiento, una progresiva dilatación de sus papeles y un aumento sustancial de las funciones relacionadas con sus responsabilidades de esposa y madre que ejer-

cerán siempre dentro o fuera de las paredes domésticas.

Las obligaciones derivadas de esta nueva posición de la mujer se justifican con la frecuente apelación a los “deberes”, cada vez más definidos mediante la precisa referencia al texto bíblico, y meticulosamente codificados a través de canales de comunicación como los sermones, los tratados sobre la economía doméstica, los textos de oraciones o los catecismos.

Por lo tanto, ¿cómo se construía la identidad femenina desde el punto de vista ético-moral y devocional? ¿Cómo se formaba la conciencia, guardiana de la norma y juez intransigente de las obligaciones religiosas y sociales? ¿Qué escuchaba una niña en casa, de labios de su madre, o a través de las palabras del predicador durante el servicio dominical? ¿Qué advertencias se grababan con letras de fuego en su alma para convertirse en deberes a los que no se podía renunciar? ¿Qué lecturas bíblicas la ayudaban a convertirse en una futura esposa y madre?

Un análisis exhaustivo de la escritura femenina⁶ saca a la luz lo no dicho, lo que a menudo se teme demostrar, es decir una serie de convicciones profundamente arraigadas en el imaginario colectivo femenino que emergen muy raramente y se revelan con una sustancial ambigüedad. Destacan el temor a la muerte y la convicción contemporánea de formar parte de los elegidos; el amor visceral por los hijos y la rigidez con la cual se formulan sus preceptos de buena conducta; la presencia obsesiva de la maldad y la continua invocación a Dios y la conciencia de su propia debilidad junto con una fuerte determinación en querer cumplir hasta las últimas consecuencias el papel de madre a través del legado de una herencia hecha de palabras y de pensamientos.

Ae pone de manifiesto con sorprendente constancia el alto nivel de alfabetización de estas madres-escritoras que poseen una notable lógica argumentativa junto con la capacidad de citar muy oportuna-

6 Cfr. P. Gartemberg, N. Wittemore, “A Checklist of English Women in Print, 1475-1640”, *Bulletin of Bibliography and Magazine Notes*, XXXIV, 1977, pp. 1-13; M.W. Ferguson, “Renaissance Concepts of the Woman Writer”, en H. Wilcox (Ed.), *Women and Literature in Britain 1500-1700*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 143-168.

mente los pasajes seleccionados de la Biblia, según las necesidades que surgen a lo largo de la redacción. Se demuestra un profundo conocimiento de los dogmas teológicos de la doctrina protestante, tanto sobre los sacramentos, como acerca de la relación con los fundamentos éticos que guían a los fieles, o sobre la deseada salvación.

Se evidencia como el papel materno es ajeno a los cambios en el delicado equilibrio antropológico entre una esfera pública y un ámbito privado, tradicionalmente bien diferenciados y codificados. A pesar de que la escritura desempeña un papel importante a la hora de asegurar a la mujer la ampliación de las coordenadas culturales que le permiten introducirse en una arena peligrosa como la de la literatura, hay que reconocer que el empuje de mayor importancia procede sin duda alguna de la esfera religiosa

3. *The Mothers Blessing*

En 1616 apareció en las librerías londinenses *The Mothers Blessing*⁷, un volumen que, como su título indica, tenía como objetivo era de proporcionar «good exhortations and godly admonitions»⁸ a los padres, para que se hicieran cargo de la educación de sus hijos.

La novedad más evidente consistía en el manifiesto reconocimiento del autor al que se atribuía la obra, sin disimulo. El texto era en su totalidad fruto de la pluma de Dorothy Leigh, creadora, sin lugar a dudas, del género literario de los denominados libros *mothers' advice books*⁹, un género literario que disfrutará de una gran fama durante el siglo XVII. *The Mothers Blessing* tuvo siete ediciones en el año de su publicación y se volvió a imprimir veinte veces hasta 1674, convirtiéndose en un modelo al que hacen referencia constantemente durante el siglo XVII otras autoras como Elizabeth Joscelyn, Anne Bradstreet, Elizabeth Richardson, Anne Murray Halkett y Susanna Bell.

7 D. Leigh, *The Mothers Blessing*, J. Budge, London 1616.

8 Los capítulos 1-12 están dirigidos directamente a los padres para que pongan en acto tamaña instrucción religiosa que sea capaz de defender a sus hijos contra los pecados y los horrores del mundo, además de prepararlos devotamente a la vida eterna.

9 Libros de los consejos de las madres.

En *Redeeming Eve*¹⁰ Beilin ya había evidenciado la importancia de este tipo de texto, especificando al mismo tiempo la peligrosa contradicción que ponía a las autoras en vilo entre la esfera privada, tradicionalmente reservada a las mujeres al ser *weaker vessel*¹¹ sometidas a la tutela del hombre, fuera padre o esposo, y a la esfera pública en la que se iba a colocar su nuevo e inusual papel de “escritoras”. En la práctica, el compromiso entre estos dos ámbitos se había alcanzado, no sin serias preocupaciones y angustiosas búsquedas de instancias justificadoras¹², a través de la adquisición de una nueva conciencia del papel materno. Ese papel integraba, como prioritarias, las directrices fundamentales que mejor explicaban su función y por tanto, la vocación materna se podía llevar a cabo a través de la escritura dentro de un preciso proyecto de vida relativo al ámbito religioso; dentro del mismo, la preocupación por la salvación eterna de los hijos superaba los escrúpulos consuetudinarios compartidos ante la producción literaria y el temor de ver amenazadas las virtudes tradicionales, dominio exclusivo de las mujeres. Las autoras de los *mothers' advice books* son conscientes de romper una tradición arraigada que consideraba que las mujeres eran completamente inapropiadas para entrar en la arena literaria de su época. Pero el cariño y la preocupación de una madre hacia sus hijos pueden superar los tabúes antiguos para proporcionarles una sólida educación religiosa, premisa y garantía de la supervivencia eterna del alma.

La obra de Dorothy Leigh nos da la oportunidad de investigar las categorías fundamentales basadas en una dicotomía en gran parte sin resolver que se divide en el contraste entre las dos esferas consi-

10 E.V. Beilin, *Redeeming Eve. Women Writers of the English Renaissance*, Princeton University Press, Princeton 1987, pp. 266-285.

11 La expresión está tomada de la Primera Epístola de San Pedro, 3, 7, y se puede traducir en español como «sexo débil».

12 En todos los textos está siempre presente la voluntad de encontrar razones válidas para justificar la escritura femenina. Dorothy Leigh afirma que, temiendo firmemente que sus hijos no supieran individuar «the right way to Heaven» (la recta vía hacia el Cielo), no había encontrado otra solución que escribir, apelando a la Palabra de Dios. De sus palabras emerge la novedad de dicho comportamiento, considerado «a thing so unusuall among us» («un acto tan poco común entre nosotros»). D. Leigh, *op. cit.*, p. 4.

deradas contradictorias y antinómicas para la identidad femenina: la esfera privada que se materializa a través de papeles “domésticos”, considerados tradicionales para las mujeres (hija amorosa, devota esposa, madre solícita), y la dimensión pública, fuera de la casa, reservada a los hombres, en la que una mujer no podía aventurarse sin poner en peligro su buen nombre y su honor.

Al ámbito “público” pertenece por una antigua tradición también a la actividad literaria: a pesar de que muchas mujeres muy cultas¹³ habían escrito en pasado sus devociones, diarios o memorias, el uso de dichos textos había sido voluntariamente privado, reservado al círculo estrecho de su familia, sin que nunca se hubiera imaginado su acceso extenso a una potencial audiencia exterior.

Si según este punto de vista *The Mothers Blessing* saca a la luz claramente las contradicciones de una mujer-escritora, a la vez el texto revela en todo su intenso dramatismo el conflicto público/privado, intentando resolverlos a través de una sabia mediación que se articula según el ejemplo de volver a definir la figura femenina y de volver a orientar su identidad, recuperando las categorías de género y asumiendo totalmente el papel más específico atribuido a la mujer, es decir la maternidad.

Leigh se pone intencionalmente el objetivo de cruzar las fronteras del páramo, en el que las atávicas costumbres habían limitado y encarcelado la figura femenina. Sin embargo, una operación de dicha magnitud se lleva a cabo con gran moderación, signo de por sí evidente de que Leigh era muy consciente (y lo demuestra ampliamente en todo el texto) de que se enfrentaba a «la actitud habitual a las mujeres»¹⁴.

Las finalidades que redimen el tabú de la escritura son eminentemente religiosas, como se desprende claramente de las declaraciones contenidas en las dos cartas dedicatorias previas al texto¹⁵. A

13 En la Inglaterra del siglo XVI algunos ejemplos de mujeres educadas fueron las hijas de Sir Thomas More, o algunos miembros de la corte, como por ejemplo Catalina de Aragón, Katherine Parr, María Tudor (su tutor fue Juan Luis Vives), Isabel I.

14 D. Leigh, *op. cit.*, p. 4.

15 Se trata de dos cartas respectivamente dedicadas a Isabel, hija de Jaime I, y a George, John y William Leigh, hijos de Dorothy.

Leigh le preocupa mucho que sus hijos «pudieran no ser capaces de encontrar el camino hacia el Paraíso»¹⁶ por lo que es indispensable establecer una ayuda eficaz que sea operativa incluso en el caso de la desaparición de una madre amorosa y solícita. Para ello, afirma que:

les describí el camino más adecuado y rápido que pudiera conducirlos al Paraíso, añadiendo amplios testigos extraídos de la Sagrada Escritura, del Antiguo y del Nuevo Testamento, que representan la verdadera palabra de Dios; les expliqué todos los caminos falsos que encontrarían, para que pudieran identificarlos y como evitarlos. De hecho, si se hubieran encaminado a lo largo de un camino lleno de falsedades, habrían encontrado grandes problemas para volver atrás; en cambio, si hubieran seguido por ese camino, estarían en grave peligro¹⁷.

Sin embargo, la ferviente intención de educar a sus hijos en la virtud y en la devoción no constituye un motivo suficiente para justificar ni escribir un libro ni publicarlo por lo que se necesitan otros elementos que justifiquen una elección en completa contradicción con las prácticas vigentes.

Otras dos consideraciones apoyan la indiscutible preeminencia del objetivo religioso: Dorothy apela a la sacralidad de las palabras pronunciadas en su lecho de muerte para dar a todo el texto el valor de testamento. De hecho, las circunstancias relativas a la publicación de *The Mothers Blessing* parecen confirmar que el texto se publicó en 1616, cuando la autora ya había fallecido, como por otra parte se dice explícitamente en el título, mientras que la dedicatoria a Isabel y la mención del nacimiento de su hijo colocan el *terminus a quo* de la fecha de la muerte de Leigh seguramente después de enero de 1614. Por tanto, *The Mothers Blessing* adquiere la relevancia de un testamento moral escrito en los últimos meses antes de la muerte¹⁸.

16 D. Leigh, *op. cit.*, A2^o.

17 D. Leigh, *op. cit.*, A3^o.

18 Una confirmación más para la posible datación de la muerte de Dorothy procede del hecho del que el hermano Robert, enterrado el 28 de julio de 1625, no menciona de ninguna forma el nombre de la hermana en su testamento, seguramente porque ya había muerto. Ver al respecto F. Hitchin-Kemp, *A General History of the Kemp and Kempe Families of*

Otro detalle digno de mención es la referencia al deseo directamente expresado por el marido de Dorothy de que sus hijos fueran educados con dignidad ya que para satisfacer mejor dicha voluntad, ella escribió lo que ella llamaba «algunas líneas». En ellas late una fuerte obligación moral para con su marido y un deber hacia sus hijos, que se conjugan con la esperanza de que un día ellos puedan reunirse en el Cielo, algo sobre lo que Dorothy no tenía ninguna duda.

4. Entre la esfera pública y la privada

Sin embargo, hasta aquí el texto no parece plantear cuestiones relevantes; de hecho, parece presentarse como un *advice book* tradicional que pretende reunir idealmente a los miembros de una misma familia (padre, madre e hijos) para ofrecer una educación eficaz en el ámbito religioso, con el objetivo de salvar el alma de las jóvenes generaciones. De hecho, entre líneas y desde los primeros capítulos, se manifiesta con fuerza lo que yo definiría como el aspecto “público” del texto.

En primer lugar, la intencionalidad de cruzar el umbral privado relativo a su familia parece clara desde la elección de la dedicatoria que tiene que ponerse como autora y madrina del libro. Se trata de una dedicatoria muy especial y rica de motivaciones ideales que contribuyen a contextualizar todo el texto en un ámbito mucho más amplio del simple disfrute familiar. El personaje al que se dedica toda la obra es Isabel, hija del rey Jacobo I Estuardo, cuyo matrimonio con Federico del Palatinado había convertido en un icono para los protestantes ingleses. Además, sus desafortunadas vivencias familiares y su exilio la habían convertido en una paladina de la causa protestante contra los católicos en contra de su padre, partidario muy tibio de los ejércitos protestantes que habían luchado en Europa Central¹⁹. Por consiguiente, la figura de Isabel sumaba en sí

Great Britain and her Colonies, Leadenhall Press, London, [1902], Section III, p. 7.

19 Para indicaciones biográficas sobre Isabel, la denominada “reina del invierno”, cfr. J. Gorst-Williams, *Elizabeth, the Winter Queen*, Abelard, London 1977; C. Oman, *The Winter Queen*, Phoenix, London 2000 (ed. original: Hodder and Stoughton, London, 1938); J. Ross, *The Winter Queen: The Story of Elizabeth Stuart*, Weidenfeld and Nicholson, London 1979.

las cualidades de una mujer fuerte, sabia, madre solícita y esposa amorosa, dedicada a la causa de su fe, dotes que Leigh subraya con énfasis en la dedicación²⁰.

En segundo lugar, el aspecto público se tiene que individualizar en la identificación de un público específico: se trata, en concreto, de los padres (como sugieren el título y la cita bíblica de la portada) y, en especial, de las madres, las más implicadas en la educación de sus hijos desde la infancia. Critica duramente a aquellas personas que se afanan a lo largo de su existencia en obtener riquezas y bienes materiales para dejar como herencia a sus descendientes, Leigh indica que el objetivo principal de cualquier buen padre es asegurar la protección a su hijos «el Maná espiritual», es decir la Palabra de Dios que «consolará a [vuestras] almas, hará que se mantengan firmes en la fe, les hará crecer en la verdadera religiosidad y, por último, los preservará con gran alegría hasta la vida eterna mediante la fe en Cristo»²¹.

La desorganización entre lo público y lo privado en la autora provoca una crisis de identidad que se resuelve completamente a través de la escritura, como veremos al analizar cuáles los términos éticos y religiosos en base a los que se articula la cuestión. El elemento que mejor representa las perplejidades de Dorothy en relación a la confrontación con el mundo exterior (respecto a la privacidad de la familia y a la vida doméstica del cariño) es el miedo: este aspecto emocional aparece a menudo en el texto, declarándose como temor de una fuerte censura que podría recaer sobre ella como individuo y como desprecio por atreverse a cruzar las fronteras preestablecidas.

Además, se añade la conciencia relativa al modo de escritura a través de la que se muestran al mundo las *imperfections* y las *infirmities* consideradas típicas de todas las mujeres²². Así, se trata del

20 Ver por ejemplo la siguiente expresión: «Princely Lady, I beheld your mild and courteous countenance, which shewed, your heart was bent to do all good to all: wherefore without feare, and with much faith, I adventured but suffer your name to bee seene in it, Wisedome would allow it, and all the wicked winde in the world could not blow it away», D. Leigh, *op. cit.*, A4^r-A4^v.

21 D. Leigh, *op. cit.*, pp. 5-6.

22 D. Leigh, *op. cit.*, A7^v (*imperfections*); p. 17 (*infirmities*).

temor al juicio al que se someterá forzosamente la obra, nacida de una pluma femenina, mediante el uso de parámetros que no se limitan a evaluar la validez de las opiniones expresadas, la corrección formal, la solidez de la estructura argumentativa, sino que *in primis* enfatizan la negatividad inherente al sexo de la autora, contribuyendo así masivamente a determinar una evaluación crítica viciada por estereotipos más obsoletos.

Sin embargo, la voluntad de Dorothy prevalece en una operación de dicho tipo: su intención no es seguramente asumir el papel de una escritora de oficio, sino la de justificar la redacción de su *advice book* haciendo referencia a los papeles tradicionales de madre amorosa y esposa devota y sumisa. A continuación eligiendo como interlocutores privilegiados a sus hijos, Dorothy aclara ampliamente cual es el aliciente emotivo que le obliga a aconsejarles y a darles directrices: en realidad, se trata del *motherly affection* que la induce a anularse a sí misma y a su fama en este mundo para preparar la salvación de sus hijos a través de un vigilante, constante y solícito suministro de «alimento espiritual» necesario para sus tiernas almas.

Al apelar a la autoridad de la Sagrada Escritura (especialmente *Éxodo*, 49, 15 y *Gálatas*, 4, 19), Dorothy invita a los niños —en realidad proponiéndose implícitamente dirigirse a un horizonte más amplio— a que no la reprueben, por haberse atrevido a romper las convenciones habituales puesto que

todo el mundo sabe que el amor de una madre por sus hijos se contiene a duras penas dentro de los límites de la razón. Y tampoco, oh mis hijos (cuando lleguéis a la edad de la razón), deberéis condenarme por haberos escrito porque la Naturaleza me dice que yo no puedo quedarme más tiempo aquí para hablar con vosotros y que este testimonio mío que os dejo escrito durará todavía mucho más tiempo cuando yo me esté²³.

El amor maternal se manifiesta aquí con tal fuerza que supera la muerte física: por lo tanto, Dorothy seguirá viviendo a través de sus palabras que ella ha confiado a la escritura.

23 D. Leigh, *op. cit.*, p. 12.

Superadas las incertidumbres que surgen del aventurarse en un universo masculino, Leigh pasa a reclamar claramente en el texto la especificidad de la identidad femenina. Citando las razones diferentes que le llevaron a escribir, Dorothy se dirige a las mujeres para animarles a no mostrarse excesivamente temerosas a la hora de mostrar sus debilidades,

es más [a no avergonzarse] de asignar a los hombres el primer y el lugar más importante. Sin embargo, al mismo tiempo, tenemos que empeñarnos para colocarnos justo después de ellos, en segundo lugar, porque (hay que confesarlo) el pecado entró en el mundo por nuestra culpa y recae sobre nuestra progenie. Por consiguiente, mostremos que estamos atentas a buscar a Cristo, porque estamos libres del pecado nosotras y nuestros descendientes, y hagamos ver cuanto tememos que nuestro pecado pueda hacerlos precipitar a los abismos de la tierra; por dicha razón, por lo tanto, induzcámosles a seguir a Cristo porque él les conducirá hasta los cielos²⁴.

Después de una primera invitación a dejar de un lado la vergüenza que surge de la conciencia de no considerarse a la altura de la ardua tarea que implica pasar al papel sus ideas y consideraciones, Dorothy se identifica por completo con su género (pasando de la tercera persona al plural “nosotros” en la que ella se incluye), aceptando conscientemente lo que ella define *the second place* (el segundo lugar) respecto a los hombres, y animando al mismo tiempo a todas las mujeres a trabajar de la mejor forma para desterrar la maldición del pecado de Eva de la condición presente²⁵.

No solo, las mujeres, afirma Dorothy, tienen una tarea fundamental para con las generaciones *futuras* (percibidas como fruto de su vientre y definidas como *our posterity*) porque estas tienen que limpiar las almas del pecado para que no se precipiten en los abismos infernales y puedan ascender al Reino de los Cielos. En la reflexión de Leigh el género femenino se identifica plenamente con el papel salvador establecido por la Virgen: la referencia al pecado

24 D. Leigh, *op. cit.*, p. 17.

25 Cf. P.C. Almond, *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

original conduce a la autora a recuperar la figura de María y a colocarla como ejemplo de pureza, castidad y afecto maternal.

Al explicar muy claramente la reivindicación de la función específica materna, aunque en un campo tradicional y universalmente reconocido, *The Mothers Blessing* da un paso decisivo en la elaboración de una identidad femenina, puesto que al asumir esa categoría fundamental de sus acciones la devoción religiosa, la autora da un fuerte empuje hacia el buen trabajo por la salvación de la humanidad.

Por lo tanto, transpira claramente una espiritualidad activa, que se convierte en directora del cambio, frente a los estereotipos habituales, hasta tal punto de anunciar cambios de más amplio alcance para las dinámicas relacionales de género. Con límites claros, Leigh justifica un acto “revolucionario” como es la escritura femenina con la referencia a los deberes maternos reivindicados en virtud de la reapropiación de la figura de la Virgen, que llega como confirmación y testimonio de la validez de dicha opción. Esta es una buena elección para preservar e innovar al mismo tiempo: los temores y las dudas existen, pero la voluntad de alcanzar el objetivo de facilitar el deseado logro de la piedad *godliness* de parte de sus hijos es clara y permite superar las dificultades de dicha elección que, como se deduce de los indicios dispersos en el texto, contrasta con el «usual order of women» (el orden normal para las mujeres).

5. El testamento de una madre

Con el fin de explicar con detalle cómo se puede construir una máscara para anular al sujeto mujer o bien para redimensionarlo, tras hacer cortes y selecciones en los escritos, me gustaría presentar aquí un *case study* real. Se trata de un texto fascinante desde el mismo título: *The Mothers Legacie, To her unborne Childe*, una breve obra de Elizabeth Joscelyn²⁶. Circunstancias dramáticas están

26 El análisis del texto se ha llevado a cabo en la tercera edición, publicada en 1625, porque algunos de los errores presentes en ediciones anteriores resultan corregidos. Adopto la grafía ‘Joscelyn’ porque aparece así en la firma auténtica del manuscrito original de *The Mothers Legacie*, en posesión de la British Library, *Additional ms. 27467*, a diferencia del

en la base de su redacción. Elizabeth Joscelyn compuso su *advice book* durante su embarazo y, ante su fundado temor de no sobrevivir al parto, redactó con la máxima precisión las disposiciones para educar al niño que habría de nacer. El manuscrito no se entregó a la editorial y con toda probabilidad no se terminó del todo ni se volvió a controlar antes de los trágicos sucesos que condujeron a la muerte de Elizabeth. Su marido lo encontró en un cajón, pasando después a manos de Thomas Goad²⁷, amigo de la familia, quien decidió publicarlo para que aquellas páginas se convirtieran en un ejemplo de virtud y de devoción religiosa para las demás mujeres. Además, Goad se ocupó de anteponer a la totalidad del texto una *Approbation*, donde él diseña un cuadro biográfico de Elizabeth, señalando las características de su educación y las circunstancias de su muerte. En pocas páginas, Goad estructura intencionadamente (no sin añadir claroscuros) un modelo del que exalta las cualidades positivas, señalando, por tanto, claramente lo que entonces se podía considerar como la máxima representación de las virtudes cristianas en una mujer.

En la *Approbation* al principio se resaltan las relaciones familiares de Elizabeth: nieta por parte de madre de un personaje de indudable fama y bagaje cultural en la jerarquía de la Iglesia Anglicana, el obispo de Chester William Chaderton, había recibido desde la infancia una educación conforme a los cánones favoritos de los humanistas (la literatura, las lenguas, la historia), unida al estudio de los fundamentos teóricos de la religión basados en las Sagradas Escrituras; una vez adulta, la joven había continuado sus estudios en el campo de la ética y también había compuesto poesías. Tras el matrimonio, había reforzado su propia fe a través del asiduo seguimiento de las mayores obras de teología. Goad señala, con signos de discreción y

apellido 'Jocelin' o 'Joceline' utilizado en la portada de las distintas ediciones del texto. En 2001 el texto fue publicado junto con otros *mothers' advice books* a cargo de B. Travitsky en la serie *Early Modern Englishwoman, Printed Writings, 1500-1640*, part. 2, vol. 8, Ashgate, Aldershot, (paginación diferente, reproducción anastática).

27 Thomas Goad (1567-1638), nacido en Cambridge, hombre de vasta cultura y escritor prolífico, se licenció en teología en 1615 y se convirtió en capellán del arzobispo de Canterbury.

delicadeza, el grave trauma psicológico del que Elizabeth había sido víctima cuando, a la edad de sólo seis años, había presenciado la muerte de su madre, que había dejado a la pequeña a los cuidados de su padre, Richard Brooke, y de su abuelo, Chaderton.

Probablemente esta desgracia puede ser la base de la constante e insistente reflexión sobre la muerte que acompaña a Elizabeth durante su embarazo: casi presagiando proféticamente su propio fin, decide comprar un sudario y encerrarse en sí misma para reflexionar sobre la muerte, que ya siente cercana.

El nacimiento de su hija (a la que se impone el nombre de Teodora, en recuerdo de su abuela paterna) representa para Elizabeth la coronación de un deseo no cumplido durante bastante tiempo, si se tiene en cuenta que el embarazo había llegado tras seis años de matrimonio, pero, al mismo tiempo, marca para toda la familia Joscelin el inicio de la tragedia. Tras haber experimentado la inmensa alegría de abrazar y conocer a su pequeña y de haberla bautizado, Elizabeth muere por la gracia de Dios, probablemente a consecuencia de una fiebre puerperal, que soportó durante nueve largos días tras el parto²⁸. Así pues, gracias a estas breves alusiones biográficas, es evidente que la obra de Joscelin es un importante documento que nos muestra cuáles eran sus angustias, sus sentimientos y sus emociones ligadas a la difícil espera de un hijo.

Para tener una representación más exacta de las formas en que se acogió y apreció un texto escrito por una mujer, es preciso examinar con detalle el papel que desarrolló Thomas Goad en relación con las interferencias y manipulaciones realizadas²⁹ sobre el texto de Elizabeth Joscelin.

La comparación con la primera edición publicada en 1624 demuestra el importante papel jugado por Goad, quien no se limitó a

28 Goad registra como fecha exacta del parto el 12 de octubre de 1622, sin embargo, la fecha del funeral está anotada en "Particular Extracts from the Register of Hokinton", en *Additional* ms. 5849 como el 26 de octubre de 1622. Si bien no se conoce el día exacto del fallecimiento, Goad hace referencia a una fiebre violenta que dura nueve días tras el parto: en este caso la fecha concreta podría establecerse entre el 21 y el 23 de octubre.

29 S. Brown, "The Approbation of Elizabeth Joceline", *English Manuscript Studies 1100-1700*, XX, 2000, pp. 129-134.

pasar el manuscrito al editor, John Haviland, sino que concretamente llevó a cabo una revisión total de la obra en varias direcciones.

En primer lugar, en calidad de capellán del entonces arzobispo de Canterbury George Abbot, Goad era responsable de los trámites administrativos que contemplaban la concesión de la licencia o del visto bueno eclesiástico para cualquier texto antes de entregarlo a las editoriales. Tras tenerlo en su posesión, Goad leyó atentamente el manuscrito, le puso el título y le garantizó la *imprimatur*.

La segunda dirección en la que Goad actúa es la relativa a sus intervenciones sobre el texto manuscrito de Joscelin. ¿Qué fines revisten estas manipulaciones? En algunos puntos Goad hace auténticas sustituciones de palabras: sus interferencias parecen dictadas tanto por exigencias estilísticas, como por motivos ético-religiosos, para intentar hacer de *The Mothers Legacie* un modelo de tratado devoto, válido para los fieles de la confesión anglicana.

Finalmente, y para acentuar su papel, Goad antepone al texto una carta en la que sugiere claves de lectura y ofrece al mismo tiempo una visión masculina de un texto escrito por una mujer:, creando deliberadamente un *exemplum* de comportamiento femenino.

Así pues, vamos a analizar, para más claridad, la carta de Goad a la luz de los temas más evidentes. Parecen ser dos los núcleos que fundamentan el texto desde el punto de vista argumentativo: el intento de justificar la publicación y la creación teórica intencionada de un modelo femenino estático y abstracto.

Goad intenta crear una equivalencia entre el texto de Joscelin y la específica estructura jurídico-normativa de un testamento: el lenguaje que utiliza confiere a la carta una apertura solemne que intenta esparcir por *The Mothers Legacie* un halo de sacralidad, que está garantizado por la apelación a *Epistola a los Hebreos*, 9, 17, donde Pablo afirma expresamente que «el testamento es válido sólo en caso de muerte». Por tanto, el texto de Joscelin se asemeja a un testamento y, como tal, adquiere fuerza coercitiva y autonomía normativa, en virtud de la antinomia paradójica *death/life*. Por tanto, parece que hay un nexo bastante estrecho entre la *Legacie* y su validez, ratificado tanto a nivel jurídico como a través de una eficaz remisión a la Biblia: es un documento sagrado que demuestra su

eficacia al colocarse como registro de las últimas voluntades de una mujer moribunda y por eso, justamente por esta circunstancia concreta, digno también de ser transcrito y publicado.

Otro criterio fundamental para avalar la validez de la elección de entregar a las editoriales el manuscrito tiene que ver con lo que definiría el conocimiento personal por parte de Goad de la joven Elizabeth. Tras haber informado al lector de que él «no había sido ajeno para nada a la educación del testador y a [sus] notables virtudes»³⁰ y tras argumentar como criterio de más legitimación la comprobación en primera persona de las dotes de Elizabeth, Goad saca a la luz las ascendencias familiares de la autora, poniendo la figura del abuelo Chaderton, como garantía de la devoción y de la cultura familiar.

6. Una santa laica

Un papel fundamental juegan también las circunstancias en las que se había concebido este pequeño “manual”, es decir, los largos meses del embarazo durante los que Elizabeth, casi con un tipo de repetitividad obsesiva, iba meditando sobre el posible abandono del mundo de los vivos y sobre su consiguiente ausencia, que habría privado al marido y al futuro niño de su afecto. En realidad, los comportamientos que Goad atribuye a Elizabeth van más allá de una sensación negativa pues ella decide aislarse completamente y se prepara, a través de la plegaria y la meditación, a morir valientemente «sin miedo y mirando de frente a la muerte»³¹. Esta dramática eventualidad impulsa a Elizabeth a traspasar el límite de su universo íntimo y rigurosamente privado para poner sobre papel las instrucciones de una educación ético-religiosa dirigida al futuro niño, que podría quedarse sin madre, y a quien la autora dirige palabras cargadas de doloroso sufrimiento: «cuando llegues a la edad de la razón, quizás te podrá parecer bastante extraño el hecho de recibir estas líneas de una madre a la que tocó dejar esta vida justo en el momento en que tú naciste»³².

30 E. Joscelin, *op. cit.*, A4^v.

31 E. Joscelin, *op. cit.*, A8^v.

32 E. Joscelin, *op. cit.*, p. 9.

A través de las palabras de Goad, la figura de Elizabeth parece estar rodeada de un halo profético, en virtud de la previsión real de su propia muerte, como si fuera el mismo Dios el que inspirara los pensamientos y las últimas acciones trágicas de la joven.

Si *The Mothers Legacie* se caracteriza por una serie de motivos de gran valor ético-religioso, la finalidad de Goad, sin embargo, parece tender más hacia una completa asimilación de la obra a un testamento, redactado por una mujer devota que, en el momento más dramático e importante en la vida de una esposa, totalmente consciente de sus intenciones, decide poner por escrito sus voluntades, no para dejar disposiciones sobre bienes materiales, sino para enriquecer a su propio hijo con sabios consejos que le conducirían a su crecimiento como buen cristiano y siervo del Señor.

Es fácil percibir que Goad está forzando el texto: en mi opinión, las notas fundamentales recogidas en la carta vienen a “sacralizar” el texto de Joscelin, creando inevitablemente alrededor de la autora un halo de santidad, que por consiguiente se refleja en su obra, la cual, fruto de la reflexión privada de una mujer culta y piadosa, tiene que ser digna de apreciación por parte de un público más amplio. Con esta actuación parece evidente su deseo concreto de construir un *exemplum* específico para poder ser imitado por las demás mujeres³³.

Así pues, podemos afirmar que se impulsa el ámbito de las instancias justificativas hasta el punto de modelar un escenario que parte de un fundamento jurídico-sacral para definirse mejor como un *last will and testament*³⁴, redactado ante la espera concreta de la muerte, en perfecta sintonía con lo establecido en *Epistola a los Hebreos*, 9, 17.

Si este es el panorama extremadamente elogiador en el que Goad coloca el texto, aún más interesante es la redimensión que hace del

33 La *Approbation* de Goad muestra notables semejanzas con la estructura típica de los sermones fúnebres pronunciados durante las exequias de las mujeres, donde se traza intencionalmente un esquema fijo que comienza desde las ascendencias familiares de la difunta, pasando por su educación, hasta celebrar la ejemplaridad de la conducta mantenida en los roles de mujer y madre, y la descripción de su muerte por gracia de Dios.

34 *Last will and testament* es una expresión idiomática que podemos traducir como “últimas voluntades”.

trabajo para intentar precisamente encuadrar la figura de la autora, *perteneciente al género femenino*, dentro de límites más estrechos, recuperando concepciones absolutamente tradicionales que derivan de los preceptos de San Pablo, contrarias a la posibilidad de garantizar a las mujeres el *verbum*, sea escrito o hablado.

Las evidencias que confirman una opción similar se pueden rastrear fácilmente entre las líneas de la *Approbation*. En primer lugar, la acción abiertamente revolucionaria de la escritura se reconduce a la esfera familiar, enfatizando la dimensión eminentemente privada del testo, destinado, según las intenciones de Elizabeth, solamente a su hijo y esposo. La misma terminología que se utiliza para definir la obra parece otro tanto indicativa y confusa: Goad se refiere muchas veces al texto como *meditations*, anteponiendo, de esta forma, el estado de aislamiento en que el texto había salido a la luz y la analogía con la situación de plegaria individual y de diálogo íntimo con Dios. Tras ser definido de varias maneras, *instructions*, *treatise*, *manuell*³⁵, el lector tiene la sensación de encontrarse frente a un *godly little book*³⁶ con consejos útiles para emprender el difícil camino que conduce hacia el Reino de los Cielos; esta percepción es bastante fuerte y oscurece el género del autor. Finalmente, para reforzar la negación de cualquier reivindicación de presunta literalidad del texto y de la importante incapacidad del sexo débil para introducirse en el arduo mundo literario, considerado, según la tradición, atributo de hombres, Goad denuncia en las últimas líneas de la *Approbation* que la no finalización de la obra se imputaba a la prematura desaparición de Elizabeth. Así pues, la sospecha de falta de revisión por parte de la autora viene a legitimar la corrección de la obra por parte de Goad, corroborando así la necesidad de una “guía” masculina para que una mujer pueda aventurarse en el complejo y peligroso mundo *público* de la literatura.

35 Instrucciones, tratado, manual.

36 Un pequeño libro de devoción. Cf. M. Spufford, *Small Books and Pleasant Histories. Popular fiction and his readership in seventeenth-century England*, Methuen, London 1981, pp. 194-196.

Si Goad al principio había intentado exaltar con gran énfasis algunas características de Elizabeth, para poder mostrar una eficaz y creíble hipótesis que justificara la publicación del texto, el fragmento siguiente se plantea un objetivo diferente, ya que intenta reconducir a la mujer a su lugar tradicional, a un espacio eminentemente privado que implica la total sumisión a las reglas del universo masculino³⁷.

Tras llevar a cabo un análisis pormenorizado y entre líneas de la *Approbation*, tenemos la posibilidad de reconstruir el modelo femenino que Goad ha pretendido crear intencionadamente. Hay tres ámbitos que se subrayan para constituir las piezas fundamentales del mosaico identificativo de Elizabeth. En primer lugar, se trata de delinear el recorrido educativo de la joven bajo la mirada atenta y cariñosa de su abuelo Chaderton: si las lenguas, la historia, las “artes” habían entrado a formar parte del *curriculum studiorum* de la joven³⁸, mayor énfasis se había dedicado al estudio de la religión, cuyos fundamentos no se habían quedado ciertamente relegados a una esfera meramente especulativa y teórica, sino que se habían hecho praxis constante al aplicar directamente los principios normativos asumidos por la propia fe al quehacer cotidiano. Después, la devoción resulta fuertemente apoyada por la virtud de la humildad, y ambas contribuyen a hacer feliz, casta y pura su unión matrimonial, con la que Elizabeth ofrece otra prueba más de su conducta honesta y virtuosa.

Parece importante explicar de qué manera actúa Goad para crear una figura femenina tan orientada especialmente al aspecto religioso. En palabras del investigador, la cultura de esta joven se redimensiona evidenciando que el bagaje de disciplinas “seculares” en las que Elizabeth se había aplicado con rendimiento desde su más tierna edad, nunca sale a la luz en su obra; al contrario (afirma Goad) la *Legacie* «a duras penas mostraba una chispa del rudimental fuego que había aprendido de la cultura secular: más bien esta vela suya se

37 T. Feroli, “Infelix simulacrum: The Rewriting of Loss in Elizabeth Jocelin’s *The Mothers Legacie*”, *English Literary History*, 61, 1994, pp. 89-102.

38 K. Charlton, K., *Women, Religion and Education in Early Modern England*, Routledge, London 1999, pp. 126-153.

había mantenido encendida gracias a la lumbre del santuario»³⁹. Así pues, parece que Elizabeth en persona tiende a esconder su cultura, hasta el punto de no hacerla nunca manifiesta en sus escritos, y menos aún en sus discursos: «de todo el conocimiento que ella poseía hacía poco uso, como si lo dominara, con el fin de esconderlo más que para presumir de él»⁴⁰. Goad considera que la prodigiosa capacidad de memorizar de Elizabeth es un elemento digno de especial atención que le permitía retener todo un sermón, hasta el punto de poderlo transcribir con notable precisión una vez que volvía a casa, al terminar la función religiosa.

La disposición natural a la virtud y la profunda cultura habían moldeado positivamente el carácter de Elizabeth, que parecía proclive y preparada (con sufrida resignación) a soportar las propias desgracias demostrando así una fuerza de ánimo «mucho más que femenina»⁴¹, característica bastante rara e inusual en una mujer, que se revela fuertemente ante el doloroso acto del parto cuando, temiendo con profético conocimiento el resultado nefasto del acontecimiento, ella se había envuelto en un sudario, trágicamente segura de que su vida ya estaba llegando a su fin para el que se había estado preparando serenamente.

No existe ninguna duda sobre la suerte del alma de Elizabeth: ella se apaga como buena cristiana, sin mostrar señal alguna de desesperación, dejando, al mismo tiempo, tras de sí una gran fama, fruto de su integridad moral y de su devoción religiosa, dotes que le habían permitido una tranquila marcha hacia el más allá.

Así pues, la *Approbation* de Goad, parece delinear un retrato femenino estático, inmóvil, plegado a las exigencias de crear un modelo de virtud y consagrada piedad, del que surge una figura femenina que para este *exemplum* se adapta con gusto, controlados hasta el límite las emociones y los sentimientos, que escribe solamente porque las circunstancias en que le toca vivir le imponen destruir antiguas reglas y costumbres atávicas.

39 E. Joscelin, *op. cit.*, A5^v.

40 E. Joscelin, *op. cit.*, A6^r-A6^v.

41 E. Joscelin, *op. cit.*, A7^v.

7. Escritora y madre

Así pues ¿qué puede hacer una madre servicial y diligente para defender a su propio hijo de la maldad que arrecia sobre la tierra? De repente, casi como un flash, se abre paso en la mente de Elizabeth la idea de poner por escrito las normas éticas y las directrices religiosas que habría querido impartir personalmente a su futuro hijo, en caso de que hubiera sobrevivido al parto. Sin embargo, la escritura parece como un acto “público” y por tanto prohibido a las mujeres. Este aspecto tan conflictivo aflora claramente entre líneas: el sentido de la vergüenza y de lo inadecuado es manifiesto, pero el imperativo que impulsa a Elizabeth es superior a las costumbres.

The Mothers Legacie presenta justificaciones para intentar redimir el pecado de orgullo de la escritura de la mujer. Elizabeth garantiza la validez de su actuación por tres motivos diferentes: en primer lugar, ella escribe con la intención de proporcionar al niño los fundamentos para su mejor educación; en segundo lugar, la apreciación de la *legacie* es privada, comprendida en el estrecho y exclusivo círculo de la propia familia; finalmente (y esto es lo que garantiza mayor alivio al ánimo turbado de la mujer) se sabe que la finalidad por la que ella se dispone a escribir es buena y que Dios favorece siempre las acciones con buenos propósitos.

Los argumentos que Elizabeth utiliza para apoyar su causa parecen lógicos y absolutamente válidos. En sus palabras, la figura materna adquiere un valor sagrado, en virtud de sus difíciles tareas: el rol tiende a emanciparse de los estereotipos culturales y biológicos para hacerse dinámico, aunque ese dinamismo encuentra su razón de ser dentro de la esfera de la devoción religiosa.

Una madre debe educar cristianamente a sus hijos: esta tarea le permite superar los límites y así poner las bases para un cambio más radical dentro de los modelos comportamentales socialmente reconocidos y aceptados. Lo que me parece más importante subrayar es cuán fuerte y profunda se advierte la molestia de posicionarse frente a la praxis consuetudinaria de donde deriva la necesidad de argumentar sobre los motivos que impulsan a esa elección, pero también la novedad en la forma de resolver el contraste, que pasa por una redefinición de roles que presagia cambios más profundos en el futuro.

En los trece breves capítulos de la obra, Elizabeth toca temáticas de enorme alcance, como la ratificación del deber materno de asegurar la salvación del alma de su prole, las sugerencias sobre la vocación que un hijo debe seguir en su existencia, las normas para la plegaria, la absurda vanidad de seguir las modas, los remedios contra el pecado del orgullo, el uso correcto de la palabra y el desprecio por la blasfemia, la necesidad de aislar y alejar a los malvados frente a los elegidos., Se trata de temáticas principalmente religiosas, de índole claramente puritana, ligadas a un buen comportamiento para poner en práctica en la vida cotidiana, dentro de la familia y de la comunidad de la que cada uno forma parte.

Todo el texto presenta una gran dicotomía: Elizabeth, una persona dotada de notable cultura, procedente de una familia rica y con buenas relaciones sociales, ejemplo de mujer que estudia, medita y escribe retando los prejuicios de la época, reniega constantemente en su tratado de su propia dimensión cultural y representa para su posible hija hembra, un *curriculum* extremadamente limitado y tradicional si se compara con su formación juvenil, preestablecida adecuadamente y que fue procurada y seguida cariñosamente por su abuelo Chader-ton. Véase cuán contradictoria parece esa oposición en el texto:

Yo deseo que su educación consista en leer la Biblia como hacen mis hermanas, aprender a cuidar la casa, a escribir y a trabajar bien: las mujeres no necesitan aprender nada más. Si bien yo admiro mucho la cultura en aquellos que Dios ha bendecido con la virtud de la prudencia, para mí misma no nutro ese deseo, porque he constatado muchas veces que las mujeres que poseen más conocimiento que sabiduría están en una situación similar a la de una barca de vela que, impulsada por la vela maestra, termina bajo el agua⁴².

Para terminar, esconderse detrás de la máscara de la humildad, del silencio, de la sumisión parecía muchas veces el único medio para superar las preocupaciones y las angustias, pero la escritura era igualmente un universo que fascinaba y atraía cada vez más a las mujeres... Hasta que un día aquellas pequeñas “barcas de vela” se convirtieran en sólidas naves que surcaran los océanos de la literatura afrontado sin temor cualquier tempestad.

42 E. Joscelin, *op. cit.*, B3^v-B4^r.

Referencias bibliográficas

Amussen S.D., Seef A.F. (Eds.), *Attending to Early Modern Women*, University of Delaware Press, Newark (NJ) 1994.

Aughterson K., (Ed.), *Renaissance Women: A Sourcebook*, Routledge, London and New York 1995.

Brink J.R. (Ed.), *Female Scholars: A Tradition of Learned Women before 1800*, Sixteenth Century Journal Publishers, Kirckville 1993.

Brown S., “Over Her Dead Body: Feminism, Poststructuralism, and the Mother’s Legacy”, en D.V. Comensoli, P. Stevens (Eds.), *Discontinuities: New Essays on Renaissance Literature and Criticism*, University of Toronto Press, Toronto 1998, pp. 3-26.

Burke M.E., *Women, Writing and the Reproduction of Culture in Tudor and Stuart Britain*, Syracuse University Press, New York 1999.

Cagnolati A., *Lo specchio delle virtù. Modelli femminili nell’Inghilterra puritana (1560-1640)*, Roma, Aracne 2004.

Cagnolati A., “Tra vita e finzione. Le donne e la scrittura nell’Europa del XVII secolo”, en S. Ulivieri (Ed.), *Educazione al femminile. Una storia da scoprire*, Guerini, Milano 2007, pp. 97-115.

Cagnolati A., “Bajo falsas aparencias. Creación de identidad y búsqueda de subjetividad en la escritura femenina (Inglaterra, siglo XVII)”, en V. Gonzalez Martín, M. Arriaga Flórez, C. Aramburu Sánchez, M. Martín Clavijo (Coords.), *Máscaras femeninas. Ficción, simulación y espectáculo*, Arcibel, Sevilla 2010, pp. 233-248.

Cagnolati A., “Scritture materne nell’Inghilterra del Seicento: pratiche educative e devozione religiosa”, en A. Cagnolati (Ed.), *Madri sociali. Percorsi di genere tra educazione, politica e filantropia*, Anicia, Roma 2011, pp. 15-49.

Charlton K., *Women, Religion and Education in Early Modern England*, Routledge, London 1999.

Clarke D., Clarke E. (Eds.), *‘This Double Voice’. Gendered Writing in early Modern England*, Macmillan, Basingstoke 2000.

Crawford P., "Women's Published Writings, 1600-1700", en M. Prior (Ed.), *Women in English Society*, Methuen, London, 1985, pp. 211-282.

Crawford P., "The Construction and Experience of Maternity", en V. Fildes (Ed.), *Women as Mothers in Pre-industrial England*, Routledge, London 1990, pp. 3-38.

Cressy D., *Birth, Marriage and Death. Ritual, Religion, and the Life-Cycle in Tudor and Stuart England*, Oxford University Press, Oxford 1999.

Eales J., *Women in Early Modern England, 1500-1700*, UCL Press, London 1998.

Ferguson M.W. (Ed.), *First Feminists: British Women Writers, 1578-1799*, Indiana University Press, Bloomington 1985.

Ferguson M.W., "Renaissance Concepts of the Woman Writer", en H. Wilcox, (Ed.), *Women and Literature in Britain 1500-1700*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 143-168.

Feroli T., "*Infelix simulacrum*: The Rewriting of Loss in Elizabeth Jocelin's *The Mothers Legacie*", *English Literary History*, 61, 1994, pp. 89-102.

Frith V. (Ed.), *Women and History: Voice of Early Modern England*, Couch House Press, Toronto 1995.

Gartemberg P., Wittemore, N., "A Checklist of English Women in Print, 1475-1640", *Bulletin of Bibliography and Magazine Notes*, XXXIV, 1977, pp. 1-13.

Hageman E.H., "Recent Studies in Women Writers of the English Seventeenth Century (1604-1674)", *English Literary Renaissance*, 18 (1988), pp. 138-147.

Houlbrooke R., *The English Family, 1450-1700*, Longman, London 1984.

Hufton O., *The Prospect Before Her: A History of Women in Western Europe*, vol. I, Fontana Press, London 1995.

Kusinoki A., "Their Testaments at Their Apron Strings: The Representation of Puritan Women in Early Seventeenth-Century England", en S. Cerasano, M. Wynne-Davies (Eds.), *Gloriana's face: Women, Public and Private in the English Renaissance*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead 1992, pp. 185-204.

Joscelin E., *The Mothers Legacie, To her Unborne Childe*, W. Barrett, London 1625.

Joscelin E., *The Mothers Legacy to her Vnborn Childe*, University of Toronto Press, Toronto 2000, a cargo de J. LeDrew Metcalfe.

Keeble N.H., *The Cultural Identity of Seventeenth-Century Woman: A Reader*, Routledge, London 1994.

Krontiris T., "Breaking Barriers of Genre and Gender", *English Literary Renaissance*, 18, 1988, pp. 19-39.

Laurence A., *Women in England 1500-1700. A Social History*, Weidenfeld and Nicholson, London 1994.

Mendelson S., Crawford P., *Women in Early Modern England, 1550-1720*, Oxford University Press, Oxford 1998.

Otten C. (Ed.), *English Women Voices 1540-1700*, Florida International University Press, Miami 1992.

Pacheco A. (Ed.), *Early Women Writers: 1600-1720*, Longman, London and New York 1998.

Poole K., "The fittest closet for all goodness. Authorial Strategies in Jacobean Mothers' Manual", *Studies in English Literature*, 35, 1995, pp. 69-88.

Prior M. (Ed.), *Women in English Society, 1500-1800*, Methuen, London 1985.

Sizemore C.W., "Early Seventeenth Century Advice Books: The Female Viewpoint", *South Atlantic Bulletin*, 41, 1976, pp. 41-48.

Spufford M., *Small Books and Pleasant Histories. Popular fiction and his readership in seventeenth-century England*, Methuen, London, 1981.

Sullivan P.A., "Female Writing Beside the Rhetorical Tradition: Seventeenth-century British Biography and a Female Tradition in Rhetoric", *International Journal of Women's Studies*, 3, 1980, pp. 143-160.

Travitsky B., *The Paradise of Women: Writings by Englishwomen of the Renaissance*, Greenwood Press, Westport (Conn.) 1981.

Travitsky B. (Ed.), *Mother's Advice Books*, Ashgate, Aldershot 2001.

Trill S., Chedgzoy K., Osborne M. (Eds.), *Lay by Your Needles Ladies, Take the Pen: Writing Women in England, 1500-1700*, Arnold, London 1987.

Wall W., *The Imprint of Gender: Authorship and Publication in the English Renaissance*, Cornell University Press, Ithaca 1993.

Wiesner M., *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Wilcox H. (Ed.), *Women and Literature in Britain, 1500-1700*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Willen D., "Godly Women in Early Modern England: Puritanism and Gender", *Journal of Ecclesiastical History*, 43, 1992, pp. 561-580.

Wilson K.M., Warnke F. (Eds.), *Women Writers of the Renaissance and Reformation*, University of Georgia Press, Athens (Ga) 1987.

Wilson K.M., Warnke F. (Eds.), *Women Writers of the Seventeenth Century*, University of Georgia Press, Athens (Ga) 1989.

Woodbridge L., *Women and the English Renaissance: Literature and the Nature of Womankind, 1540-1620*, Urbana, Illinois, 1984.

Wrightson K., *English Society, 1580-1680*, Hutchinson, London 1982.

Capítulo quinto

«Las mujeres no son criaturas estúpidas y sin cerebro». Debates y proyectos educativos (Inglaterra, siglo XVII)

El hombre está hecho para pensar que nosotras somos idóneas sólo para la continuación de la estirpe y para mantener a los individuos perfectamente limpios; pero si nosotras tuviésemos a nuestra disposición la misma cultura de la que él dispone, descubriría que nuestros cerebros son tan productivos como nuestros cuerpos.

Hannah Wolley, *A Gentlewoman's Companion*, 1675

1. ¿Tradición o renovación?

A caballo entre el siglo XVI y principios del XVII en Inglaterra se llevó a cabo un intenso debate sobre la posible edificación de una específica identidad femenina, en antítesis o de todas formas claramente en contra tendencia con el período anterior.

La instancia que había motivado el estallido de la confrontación sobre un tema tan delicado estaba representado en primer lugar por la figura carismática de la reina Isabel I: sus innegables dotes y el gran prestigio con el que ella sabía desempeñar el papel de jefe de la nación dieron lugar inevitablemente a una interesante reflexión sobre la capacidad de las mujeres en un campo tan peliagudo como el de la política. Isabel se convirtió intencionalmente en un icono tan prestigioso que provocó un difícil replanteamiento, aunque todavía embrionario durante su largo reinado, sobre los modelos femeninos universalmente aceptados y compartidos hasta entonces, hasta el punto de cuestionar la especificidad de las características femeninas, junto con una meditación más amplia sobre los potenciales papeles del sexo débil en el seno de la institución que se les reservaba a ellas por excelencia, la familia.

En la realidad más cotidiana, lejos de los escenarios de la política, las mujeres de la edad moderna pasaron su existencia caminando servilmente por los rígidos binarios creados por los estereotipos normales, desempeñando los papeles de hija, mujer y madre, de acuerdo con los dictámenes de las convenciones sociales más compartidas, rígidamente separados por los aspectos más desviadores y por las categorías que cada comunidad tendía a rechazar, por ejemplo, la bruja o la prostituta. La explicitación ritual de los paradigmas consolidados funcionaba en una subdivisión estática, ajustada a las dos pautas bien diferenciadas de clase y de género. Si era oportuno para la mujer ser introducida en un contexto socio-familiar que definía su estatus siempre y de todas formas según sus relaciones con el hombre, padre o esposo que fuera, se subrayaba al mismo tiempo una clara diferencia a la hora de juzgar sus actitudes según la pertenencia a una clase social determinada. Eran objeto de una severa desaprobación si se manifestaban en las mujeres de las clases humildes, algunos comportamientos licenciosos o indecorosos se juzgaban de forma diferente y, a veces, se aceptaban si entraban a formar parte del hábito de una dama.

En Inglaterra, en los años que siguieron a la Reforma, era evidente sin lugar a dudas que se había difundido el arquetipo de la *good woman*. Apoyado en gran parte por los predicadores, la prensa propagandística de aquel tiempo hacía publicidad a un modelo parecido, siguiendo el ejemplo de la «mujer sabia» mencionado en los *Proverbios*¹ de Salomón, la imagen de virtud y de morigeradas costumbres, hábil para administrar la economía de casa y fiel a su marido. A partir de esta figura en gran medida idealizada, difundida ampliamente a través la predicación dominical, el fervor puritano individuó justo en la mujer el núcleo indispensable para crear y consolidar una pía y devota familia; por lo tanto, se encargaron de que las jóvenes adquirieran los conocimientos que no se limitaran única y exclusivamente a los quehaceres domésticos sino también que abarcaran el ámbito ético-devocional. En concreto, un concepto se difundió ampliamente: una joven pía y virtuosa daba óptimas

1 *Proverbios* 31, 10-31.

garantías para llegar a ser una mujer honesta y una madre solícita con sus hijos. Por consiguiente, la figura materna asumía un papel de gran importancia en la familia, a pesar de que siguiera siendo, necesariamente, complementario y subordinado al de su marido: la mujer tenía que mostrarse tierna y cariñosa, capaz de transmitir sus cualidades positivas a sus hijos, para que crecieran sanos y honestos; reforzándose a través de la lectura de algunos pasajes de la Biblia, la figura de la buena madre se volvería cada vez más fundamental en las obras de la época, a veces, en concreto, la edificación de una vida familiar sobria y feliz que se inspirara en los principios morales de tal forma que se constituyera la primera célula de la sociedad. Sin embargo, las teorías académicas y las creencias populares tendían del mismo modo a ver a la mujer como «el otro», en relación con el hombre, confirmando (a pesar de que no fuera necesario) la necesidad de una estricta dependencia de los padres y los maridos: ya sea el carácter profundamente misógino de la sociedad, ya sea la impronta patriarcal de las instituciones necesitaban de una dominación jerárquica y exclusiva que relegara a la mujer en un segundo lugar.

Frente a un reconocimiento que podía de alguna manera socavar los cimientos de la sociedad del siglo XVII, minando el reconocimiento del dominio masculino en la familia y la subordinación incuestionable de las mujeres, no faltaban los detractores que querían relegar a las mujeres a ámbitos más restringidos: una vasta literatura tendía a mirar con exagerada ironía incluso el más insignificante intento de sugerir una posible igualdad entre hombres y mujeres; cuando se quería definir y ensalzar las virtudes de las mujeres, con una eficaz obra de extrañamiento, se perfilaban en realidad los peligros insidiosos de una operación cultural de este tipo.

El factor que más interesó a los intelectuales sensibles al problema de la reivindicación de un papel más limitado, pero de alguna forma planteado sobre reglas diferentes fue la religión. El fervor con el que se trató de esbozar una precisa figura femenina que correspondiera a las exigencias de la *virtue and pietie* encontraba argumentos suficientes en la Biblia, a pesar de que pasos de rígida

resonancia misógina² subrayaban la condescendiente sumisión de la mujer a los halagos del Mal, o afirmaban la absoluta necesidad de la dominación del marido sobre la mujer: «Que las mujeres estén sometidas a sus maridos como al Señor, porque el hombre es la cabeza de la mujer, así como Cristo es la cabeza de la iglesia, él, el Salvador del cuerpo. O como la iglesia está sometida a Cristo, así la mujer lo debe estar en todo a sus maridos»³. El mismo Pedro, a pesar de que reiteraba en la Primera Epístola la importancia de la figura femenina y su papel en la comunidad cristiana, confirmaba su nostalgia por una época remota cuando «las santas mujeres que esperaban a Dios, se adornaban y vivió sometidas a sus maridos, como Sara obedecía a Abraham, llamándole Señor»⁴. Se evidencia la necesidad de hacer que algunos principios básicos de carácter ético sean explícitos e inequívocos para contrarrestar la desoladora constatación de la pérdida de ciertas categorías básicas dirigidas a la orientación moral de las mujeres y considerando como un desastre el inevitable compromiso que le había puesto en marcha (según una opinión muy extendida) irremediablemente hacia la degradación y el del pecado.

Una segunda icono estaba a punto de superar a la figura de la reina Isabel en el imaginario colectivo de las clases sociales empeñados en el frente religioso: la mujer holandesa, devota, educadora admirable de su descendencia, ayuda indispensable para su marido en la gestión de su negocios; a esta imagen hicieron referencia quienes querían ensalzar las virtudes de tipo calvinista, subrayando como también era indispensable educar a las niñas para que cuando fueran adultas se acercaran lo más posible a un paradigma parecido. Nace aquí la consecuencia de mayor margen para la historia de la educación: la afirmación de que era necesaria una educación que no solo proporcionara habilidades de costura y de bordado, sino que también permitiera a las mujeres leer⁵ las Sagradas Escrituras, vehículo

2 *Eclesiástico* 7, 26-28b; *Génesis* 3, 1-9.

3 *Epístola a los Efesios* 5, 21-24.

4 *Epístola I de San Pedro* 3, 5-6.

5 Cf. R. Mulcaster, *Positions Wherein Those Primitive Circumstances Be Examined, Which Are Necessarie for the Training up of Children Either for Skill in Their Book or*

de ejemplos morales que tendrían que igualar. Una serie de trabajos publicados en las primeras décadas del siglo XVII, nos garantiza una profundización adecuada de una amplia visión de las hipótesis más acreditadas pensadas para volver a definir el papel de la mujer: en todas se encuentra muy presente la idea de que la educación es una herramienta útil para el progreso de las virtudes religiosas, a condición de que se pusieran límites estrictos a las posibilidades de que una alfabetización aunque limitada de alguna manera podría despertar en el alma de la mujer⁶.

2. Modelos educativos

Desde los albores del reino de Jacobo I Estuardo la conciencia de una estrecha conexión entre la religión y la educación era un dato de hecho ya adquirido: algunos escritores insistían de manera particular en el deber, por parte de los padres, de dar una sólida instrucción a sus hijos, sin considerar con prejuicios su sexo o su condición social. En su *Of Domesticall Duties*, William Gouge acuña por primera vez un binomio que tendrá gran eficacia durante la época del Protectorado de Cromwell, es decir, la unión de *learning and pietie*, confirmando que el saber, la educación y la vocación por sí solos no tienen un gran significado si no están asociados a un comportamiento devoto y lleno de compasión hacia el prójimo «learning, ciuilitie, calling, portion, are nothing without pietie» («el saber, las buenas maneras, la vocación, la dote se consideran inútiles sin la devoción»)⁷. Por tanto, los padres, recomienda con diligente premura Gouge, deben encargarse de enseñar a sus niños y a sus niñas los valores morales leyéndoles pasajes de la Biblia meticulosamente elegidos con dicho objetivo⁸.

Health in Their Bodie, T. Chase, London 1581; W. Kempe, *The Education of Children in Learning*, J. Parker and T. Gubbin, London 1588.

6 Una tendencia que se enlazaba a la apologética cristiana oponía a la afirmación de que el conocimiento podría expresar mejor la fe, la tesis según la cual la capacidad de leer textos latinos y griegos permitiría a las mujeres acceder a las licenciosas historias que narraban las pecaminosas relaciones de las divinidades griegas y romanas.

7 W. Gouge, *Of Domesticall Duties*, J. Haviland, London 1622, p. 537.

8 Gouge critica el comportamiento de los padres que consideran la educación un elemen-

En Inglaterra la demanda de una mayor difusión de escuelas por parte de la burguesía, clase en constante ascenso tanto durante el reino de Isabel I como en el siglo siguiente, determinó efectos de naturaleza decisivamente distinta: si la *middle class* pretendía una instrucción que congeniase mejor con sus exigencias de tipo ‘técnico’, la misma clase social (y en primer lugar la *gentry*) se convierte en defensora de las teorías religiosas predicadas por Calvino y, como férvida discípula de los ideales puritanos, intentó conjugar la doble instancia que veía en la educación una serie de competencias útiles para la introducción en el mundo del trabajo con la confianza en un conocimiento más profundo y motivador de los principios de la fe religiosa. En lo que concierne a la educación, la función primordial de la nueva clase social residía, sobre todo, en considerar de un modo diverso la importancia de la adquisición de saberes, no ya dirigida al conocimiento del mundo clásico o a la pura retórica, sino a la creación de un sistema educativo estrechamente ligado a actividades concretas como el comercio, la navegación, la tecnología al servicio de los nuevos oficios que necesitaba la economía.

A partir del principio del siglo XVII los intereses intelectuales y prácticos que derivaban del sector comercial determinaron un enérgico ataque con respecto a la ciencia de origen aristotélica: las disciplinas humanísticas perdían terreno a favor de un currículo que reflejaba principalmente los intentos de instalar los pilares de la nueva ciencia para incrementar la riqueza del país y difundir la prosperidad a todas las clases sociales. Tal reto podía ser sólo vencido con la creación de un sistema educativo que modificara desde las bases del sistema escolar hasta el momento existente, en gran parte conducido por instituciones eclesiásticas, cuya finalidad estaba limitada, sobre todo, a la oferta de una alfabetización mínima a través de las escuelas de parroquia, o a garantizar una instrucción de tipo clásico para

to absolutamente superfluo. Ya fueran los niños nacidos en el seno de familias acaudalas ya fueran los nacidos en las clases más pobres necesitaban adquirir una educación eficaz. Los primeros para que, gracias a su profundo conocimiento, mantuvieran o ampliaran la herencia que le transmitieron sus padres; los segundos para que pudieran conseguir un trabajo que les permitiera ganarse el sustento honestamente. W. Gouge, *op. cit.*, pp. 529-533.

los hijos de las clases más elevadas, los cuales estaban destinados a desempeñar roles importantes en la administración del Estado. Se difundió una actitud de gran interés hacia la educación, se formaron círculos culturales que tenían como objetivo el desarrollo de nuevas teorías pedagógicas en estrecha conexión con las ideas que se estaban elaborando en el continente europeo por obra de personalidades de gran importancia.

El deseo de reconstruir desde las bases las instituciones educativas del tiempo tuvo forma en proyectos que apuntaban a reconsiderar la finalidad misma de la educación, manifestando la necesidad de una formación que fuera juzgada no sólo como un requisito indispensable para crear buenos ciudadanos, sino que fuera entendida como un deber dirigido al mejoramiento de toda la comunidad. En el siglo XVII se valoraba entonces que la instrucción desempeñara un rol pujante como factor de cambio, dirigido a la edificación de un buen gobierno (aún cuando hubiera notables diferencias en el modo de concebirlo). Por otra parte, es oportuno poner en evidencia otro punto: la reforma de la instrucción y los numerosos proyectos que fueron redactados en Inglaterra en ese período representaron la punta de un movimiento colectivo y no, precisamente, el fruto de individuos particulares que reflejaban en soledad sobre cuáles serían los métodos mejores para hacer eficaz la enseñanza o sobre qué disciplinas resultarían más adecuadas en la elaboración de un currículo moderno. ¿Qué impacto tuvieron estos cambios en la educación de los niños y las niñas?

Aunque la edad con la que se iniciaba el itinerario educativo fuese la misma, entre los cinco y los seis años, sin ninguna distinción entre hombres y mujeres, se consideraba una praxis común preparar un curriculum necesariamente más exhaustivo desarrollado a lo largo de un arco cronológico de siete-ocho años para los hijos varones, basado, en primer lugar, en la instrucción de tipo clásico que les habría abierto las puertas de luminosas carreras en la administración del Estado y en las altas esferas eclesiásticas; se accedía, de esta manera, a una cultura explícitamente dirigida hacia el exterior, que habría asentado sus pilares fundamentales primero en el preceptor y después en la rígida disciplina del colegio, una vez que el alumno

hubiera demostrado su idoneidad para seguir y aprender argumentos más difíciles fuera del domicilio paterno.

Una jovencita de buena familia, por el contrario, recibía los primeros rudimentos de su instrucción dentro de su casa, normalmente se la confiaba a los cuidados de la madre, de un ama de llaves o de un enseñante que impartía lecciones a domicilio. Un prejuicio análogo puede ser indicado por el término *ad quem* en el que colocar el final del iter educativo para las jóvenes: desde el momento en que su itinerario educativo tenía como fin adquirir las competencias necesarias para ser una buena mujer, se puede fácilmente deducir que la educación de una chica tenía un límite fisiológico, el matrimonio: es razonable suponer que, dada la precoz edad con la que se celebraban las bodas, tal plazo podía oscilar entre los trece-catorce y los dieciocho años⁹.

¿Qué tipo de instrucción recibían estas chicas? Sin la menor duda parece que sea éste el terreno en el que se verificaban las diferencias más evidentes. Mientras que para los varones el *curriculum studiorum* se articulaba sobre el latín, el griego, más raramente el hebreo, las chicas aprendían a leer y a escribir en inglés, a hablar francés, a cantar, a tocar un instrumento, a bordar: el radio de acción de la pedagogía femenina, como se ve, es muy limitado¹⁰.

Ya Vives en el siglo XVI, a pesar de que se mostrada favorable a la educación de la mujer, se había preocupado por limitarla a las barreras protectoras bien firmes, como por ejemplo la severa separación de los sexos o la absoluta preeminencia de las actividades domésticas respecto a la alfabetización; de acuerdo con las preocupaciones expresadas por Vives, los pedagogos de la época miraban con gran circunspección la enseñanza del latín que quedaba reservado a un pequeñísimo círculo de mujeres elegidas, la élite de la aristocracia. La Reforma protestante, si por una parte esperaba que todos los

9 M. Sonnet, *La educación de una joven*, en G. Duby, M. Perrot (bajo la dirección de), *Historia de las mujeres en Occidente*, Tomo 3, *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Taurus, Madrid 1992, pp. 129-165.

10 Para una visión general del proceso educativo reservado para los jóvenes, véase P. Erondelle, *The French Garden: For English Ladyes and Gentlewomen to Walke In, Being an Instruction for Attayning the French Tongue*, E. White, London 1605.

fieles supieran leer las Sagradas Escrituras y fue, por tanto, un poderoso factor de progreso cultural, por otra valorizaba el modelo de la familia patriarcal que contribuía en gran medida a mantener en una condición de rotunda inferioridad y sumisión a la mujer.

3. Educadas y virtuosas

En la literatura de la época, en la que se ha reservado un amplio espacio para la exaltación del matrimonio y el papel de la mujer, ésta tiene que ser antes que nada “una buena ama de casa, independientemente del hecho que sea de buena familia o rica. Porque ésta tiene que ser la condición de la mujer: éste es su destino, el motivo por el que se la ha creado”¹¹ (Gataker, 1624: 45); por tanto, mientras una parte de la burguesía insistía en la institución de *boarding-schools*, las instancias religiosas de los puritanos iban definiendo una línea de conducta distinta que pretendía hacer de la mujer no un gracioso objeto con el que entretenerse, sino una mujer virtuosa y devota, una buena madre y una sabia educadora para sus propios hijos¹².

Sin embargo, ya desde los primeros años del siglo XVII se presentaba desde distintos campos una imagen más dinámica de la mujer, al interno de la comunidad en la había ingresado con el matrimonio y totalmente conscientes de los deberes que debería ejercitar con conocimientos netamente superiores con respecto al pasado: una amplia tratadística, al igual que una abundante cantidad de sermones, tendían a dar nociones sobre cómo llevar bien la casa, qué hacer para preservar a los niños de las enfermedades, cuál es el correcto comportamiento en ocasiones públicas, como las funciones religiosas, las fiestas y las celebraciones; el *household government* se convierte en sujeto preferido sobre el que disertar con gran abundancia de particulares¹³.

11 Th. Gataker, *De Institutione Foeminae Christianae*, M. Hillen, Antwerp 1524.

12 Una visión más pragmática y concreta sobre las competencias y el comportamiento femenino se encuentra a menudo en los denominados “advices”, publicados durante la segunda mitad del siglo XVII. Véase, en concreto G. Savile, Marquess of Halifax, *Advice to a Daughter*, donado a su hija como *new year's gift* en enero de 1688. El texto se encuentra en Halifax, *Complete Works*, Pelican, Harmondsworth 1969, pp. 269-313.

13 F. Dillingham, *Christian Oeconomy, or Household Government*, J. Windet, London

Todas estas fuentes tienen en común el hecho de que las habían producido hombres que naturalmente observaban a las representantes del sexo débil a través de una lente que refractaba y a menudo distorsionaba sus comportamientos, analizándolo a través de una red de prejuicios misóginos; sin embargo, en el siglo XVII tenemos por primera vez la gran oportunidad de escuchar también las opiniones de la mujeres: sus puntos de vista se expresan cada vez con más frecuencia a través de biografías o epistolarios, raramente bajo la forma del tratado. Emergen de los escritores dos opiniones diferentes, aunque complementarias: en primer lugar, se reconfirma que las mujeres necesitan una instrucción distinta a la de sus maridos o hermanos, ya que un exceso de cultura podría rebelarse con el tiempo una desventaja bajo el perfil social, por ejemplo en la búsqueda de un buen partido para casarse. La segunda tesis sostiene que la falta total o la carencia de instrucción en las mujeres es siempre un daño que se refleja en la familia y en la sociedad entera: considerando el futuro papel de educadoras de sus propios hijos, se expresa desde diferentes lugares la perplejidad de que madres poco instruidas estén realmente en grado de educar de la mejor manera a su prole por la vía de la cristiandad.

Se proponía limitar los daños de un exceso de cultura con la propaganda de virtudes como la humildad, la generosidad, la devoción; el reconocimiento de que la instrucción pudiese suponer también para las mujeres un *status* autónomo y una dignidad, además de una eficacia indiscutible, todavía no había adquirido derecho de ciudadanía en el imaginario colectivo, en el que prevalecían con gran ventaja posiciones decididamente más conservadoras. Si alguna dispersa heroína¹⁴ se acaloraba en defensa de un tipo de instrucción que incluyese las matemáticas, la arquitectura, las ciencias relativas a la navegación, evocando de manera extremadamente semejante algunos

1609; R. Cleaver, *A Godly Form of Household Government*, Th. Man, London 1610.

14 Se trata de Margareth Cavendish, duquesa de Newcastle: en su *Nature's Pictures drawn by Fancie's Pencil to the Life* (J. Martin and J. Allestrye, London 1655), ella delinea una trayectoria educativa muy original basada en la filosofía moral, la historia, la química, la física, la música y las reglas del derecho.

pasajes del tratado de John Milton *Of Education*¹⁵ que, además, estaba dedicado a los chicos, la que podemos definir con un término moderno la oferta formativa que el mercado de la instrucción podía ofrecer se presentaba rigidamente estructurada y suficientemente diferenciada.

Por tanto, para demoler de manera eficaz el muro de prejuicios elevado en torno a la hipótesis de un itinerario cultural construido explícitamente sobre las exigencias de las mujeres, era necesario una decidida toma de posición, dirigida en primer lugar a negar la inferioridad del sexo débil, en abierta polémica con los defensores de tal tesis, y a afirmar después una sustancial identidad del hombre y de la mujer con respecto a sus potencialidades educativas. De esta manera, moviéndose según esta directriz, algunas escritoras inglesas antes que nada tuvieron que redefinir el papel de la mujer en el campo de la instrucción, expresando una posición pedagógica innovadora que se alejaba de la tradición consolidada, para reevaluar por completo la figura femenina bajo el punto de vista desde el que siempre se había infravalorado, si no totalmente negado: la capacidad de utilizar la inteligencia para mejorar la propia vida. La sostenedora más ferviente de esta perspectiva impetuosa fue Bathsua Makin.

4. El perfil biográfico

Bathsua Makin es conocida principalmente por su obra fundamental, *An Essay to Revive the Antient Education of Gentlewomen*¹⁶, pero durante mucho tiempo la identidad de este personaje ha

15 J. Milton, *Of Education*, en *Selected Prose*, Oxford University Press, London 1963⁸.

16 B. Makin, *An Essay to Revive the Antient Education of Gentlewomen*, in *Religion, Manners, Arts & Tongues. With an Answer to the Objections against this Way of Education*, printed by J. D. to be sold by Thomas Parkhurst, at the Bible and Crown at the lower end of Cheapside, London 1673. Una traducción parcial en español se encuentra en L. Taillefer de Haya (Coord.), *Orígenes del feminismo: textos ingleses de los siglos XVI y XVII*, Narcea, S.A. De Ediciones, Madrid 2008, pp. 61-93. La primera traducción completa en italiano se encuentra en A. Cagnolati, *L'educazione femminile nell'Inghilterra del XVII secolo*, Unicopli, Milano, 2002, en las páginas 67-142; se llevó a cabo a partir de la edición incluida en el volumen de F. Teague, Bathsua Makin, *Woman of Learning*, publicado por Bucknell en 1998. En este ensayo se hace referencia a esta edición. Una fiel reproducción

sido objeto de una interpretación extraordinariamente fuera de la recta vía: se consideraba, siguiendo las indicaciones contenidas en el Dictionary of National Biography, que ella era la hermana del famoso matemático John Pell¹⁷. Tal malentendido en el que muchos historiadores habían caído tenía su origen en una carta, fechada el 19 de diciembre de 1652, escrita por Bathsua a John Pell en la que la mujer pedía detalles sobre la posición astronómica de un cometa¹⁸. La misiva estaba firmada «Your loving sister Bathsua Makin» (vuestra querida hermana) y comenzaba con las palabras «Most learned brother» (doctísimo hermano): el uso de tales expresiones había hecho pensar en un estrecho parentesco entre los dos personajes, dirigiendo a los historiadores hacia un búsqueda más profunda de las relaciones de Bathsua con la familia Pell.

En realidad, análisis detallados han sacado a la luz una situación distinta: se ha descubierto así que el patronímico de Bathsua era Reginald, mientras que la relación entre ella y Pell se calificaba como un simple parentesco adquirido, ya que en 1632 Pell se había casado con Itamaria, la hermana de Bathsua¹⁹.

El descubrimiento por parte de Frances Teague y de Jean Brink²⁰ del verdadero apellido de Bathsua ha llevado a nuevas y relevantes adquisiciones, hasta el punto que se ha podido establecer quién era el padre con un notable grado de certeza, identificándolo en Henry,

del texto original de 1673, basado en la copia conservada en la Biblioteca Henry E. Huntington de San Marino (California), se publicó en Los Ángeles en 1980 por la ‘The Augustan Reprint Society’ (número de publicación 202) por la ‘William Andrews Clark Memorial Library’, Universidad de California, con una introducción de Paula Barbour.

17 «MAKIN, BATHSUA (*fl.* 1673), learned lady, was daughter of John Pell, rector of Southwick, Sussex, and sister of John Pell (1610-1685) the eminent mathematician», *Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, London 1908, vol. XI, p. 835.

18 La carta se puede encontrar en la British Library en *Additional Manuscripts* 4279.103 y probablemente se puede fechar el 23 de enero de 1653.

19 Los dos nombres de las hermanas Reginald se mencionan en el Antiguo Testamento, siguiendo una tradición muy común entre los puritanos. Itamar es uno de los hijos de Aarón (*Éxodo* 6, 23), mientras que Bathsua es una variante del nombre Betsabé, esposa de hitita Urias, casada con David tras morir su marido en la batalla (2 *Samuel* 11, 2-17).

20 F. Teague, “The Identity of Bathsua Makin”, *Biography*, 16, 1993, pp. 1-17; J. Brink, “Bathsua Reginald Makin: Most Learned Matron”, *The Huntington Library Quarterly*, 54, 1991, pp. 313-326.

maestro de escuela en Londres, hombre muy culto de cuyas obras permanecen huellas en los *Additional Manuscripts* de la British Library y en algunos títulos del *Short Title Catalogue of Books Printed in England, Scotland, and Ireland 1475-1640*. La profesión de Henry Reginald puede contribuir a explicar cómo Bathsua había adquirido una instrucción más vasta y profunda ya desde muy joven: un excepcional testimonio nos lo ha garantizado *Musa Virginea*²¹ un pequeño libro de veinte páginas en el que la jovencita explota sus extraordinarias competencias lingüísticas: se trata de una colección de poemas breves, dedicados a varios componentes de la familia real, que se abre con una poesía en honor a Jacobo I Estuardo.

Parece sorprendente la notable pericia con la que Bathsua demuestra que sabe manejar varias lenguas, tanto antiguas como modernas: los idiomas utilizados en los textos son ciertamente más numerosos con respecto a lo que el título del volumen haría suponer; además, los dísticos o los epígrafes colocados entre las composiciones están expresados siempre en una lengua distinta a la del texto siguiente. Como parece claro, todo el pequeño volumen testimonia la vasta cultura de la autora: en una época en la que a las mujeres frecuentemente se las privaba incluso de la más mínima alfabetización, se subrayaba cómo una jovencita de dieciséis años había aprendido muchas lenguas y sabía utilizarlas de forma apropiada. Si es verdad que Bathsua había obtenido un gran beneficio de los métodos educativos que su padre había llevado a la práctica, resulta también evidente que este último, habiendo experimentado tales sistemas con la hija, había hecho de ello un ejemplo vivo para difundir la eficacia de la escuela. Ya que Henry Reginald buscaba obtener una sólida protección por parte de los Estuardo, el libro pretendía presentarse como un instrumento para conseguir facilitaciones o un cargo en la corte.

Otros testimonios nos relatan los conocimientos extraordinarios de Bathsua: Sir Simond D'Ewes, historiador e dignatario en la corte

21 B. Makin, *Musa Virginea Graeco Latino Gallica*, E. Griffin, London 1616, ahora publicado con el título *Neo-Latin Women Writers: Elizabeth Jane Weston and Bathsua Reginald (Makin)*, con una introducción a cargo de D. Cheney, Ashgate, Aldershot 2000.

de los Estuardo, en su *Autobiography* nos aporta algunos testimonios interesantes sobre los métodos pedagógicos de Henry Reginald. Durante dos años, desde 1614 hasta diciembre de 1616, D'Ewes había asistido a la escuela donde Reginald enseñaba, avanzando de manera considerable en el estudio del latín, del griego y del francés; recordando ese tiempo ya de adulto, lo que más le maravillaba era sin ninguna duda la excepcional competencia adquirida por Bathsua en las lenguas:

Él [el maestro] tenía una hija llamada Bathsua, la mayor, que tenía un conocimiento perfecto del griego, del latín y del francés; sabía, también, aunque de manera más superficial, el hebreo y el sirio; sin duda alguna, ella era mucho más culta que el padre, que era un simple aficionado; gracias a la fama obtenida con sus habilidades, que ella había aprendido de otros, él conseguía tener un gran número de alumnos, que de otra manera no se habrían matriculado en su escuela ni tampoco se habrían quedado allí mucho tiempo²².

A pesar de la notoriedad que rodeaba a Bathsua, ella no tenía en su camino grandes posibilidades de decidir sobre su futuro, ni más ni menos que cualquier otra joven que viviera en su misma época. De hecho, había llegado el momento de buscar el lugar adecuado en la sociedad: por tanto, era necesario buscar un buen partido para casarse y prepararse para una vida de esposa y de madre. En marzo de 1622 llegó para ella el gran día: se unió en matrimonio con Richard Makin, uno de los muchos cortesanos que se ocupaban de las numerosas tareas dentro del palacio real. En el arco de aproximadamente veinte años los cónyuges Makin tuvieron ocho hijos, seis de ellos sobrevivieron: de esta manera, la joven *musa virginea* se encontró ocupada y volcada por completo al cuidado de sus hijos, al gobierno de la casa; a los deberes de la nueva vida conyugal se le añadía, además, otro de notable importancia: la salud del padre había ido empeorado hasta que tuvo que ingresar en el hospital para enfermos mentales de Bethlehem, tristemente conocido por los londinenses con el nombre de Bedlam, donde murió el 4 de abril de 1635. Otras

22 *The Autobiography and Correspondence of Sir Simonds D'Ewes*, edited by J. Orchard Halliwell, 2 vols, R. Bentley, London 1845, vol. I, p. 63.

preocupaciones se iban acumulando: Richard Makin perdió su cargo en la corte y, al intentar corromper un funcionario del rey para que le garantizase una nueva ocupación, perdió una ingente cantidad de dinero que nunca conseguiría recuperar.

La situación política del país estaba precipitando: vientos de guerra se avecinaban y, de esta manera, Bathsua se encontró con que tenía que sustentar económicamente a la familia sólo con sus fuerzas. Probablemente gracias a las antiguas relaciones en la corte y a la fama que todavía flotaba alrededor como «hija de Henry Reginald», en 1640 Bathsua obtuvo el prestigioso cargo de institutriz de la hija de Carlo I y de Enriqueta María, la princesa Isabel. Ella se jactaba del título de *tutress* (institutriz) y por tanto podía significar que se trataba de un cargo privado para algunas horas al día, durante las cuales la joven princesa se habría dedicado en particular al estudio de las lenguas.

La pequeña Isabel (1635-1650) era una joven de notables dotes naturales: su progreso en el aprendizaje era tan extraordinario que la propia Makin, escribiendo su tratado muchos años después, recordaría con placer mezclado de melancolía por la suerte de la desafortunada chiquilla, la maestría de la joven:

la princesa Isabel, hija del rey Carlos I, de la que Mrs. Makin fue institutriz, a los nueve años era capaz de escribir, leer y de algún modo comprendía el latín, el hebreo, el francés, el iraní. Si hubiera vivido, ¡qué admirable prodigio podría haber sido para su género!²³

El periodo transcurrido como institutriz en la corte duró desde 1640 hasta la muerte precoz de la joven en 1650: más allá de la grave pérdida, se abre para Makin una nueva fase, en la que, entre problemas económicos, la guerra civil y la ausencia del marido que había seguido a las tropas reales, de nuevo le llevaba inevitablemente a la búsqueda de algún trabajo.

Por tanto, tenemos que precisar que, a pesar de las dificultades encontradas en el curso de su larga existencia, Bathsua estuvo en el

23 B. Makin, *op. cit.*, pp. 115-116.

centro de una vasta red de intelectuales que en gran manera compartían sus mismos intereses y que le facilitaron en gran medida la difícil búsqueda de una ocupación. Las conexiones con los ‘comenianos’ parecen consolidadas: a través de John Pell ella pudo conocer a Samuel Hartlib²⁴, quien se había prodigado de todas las maneras posibles para conseguir fondos que consintieran financiar la visita de Comenio a Inglaterra. El viaje tuvo lugar efectivamente y la permanencia de Comenio duró algunos meses, desde septiembre de 1641 hasta junio de 1642: muchos intelectuales fueron a encontrarlo, admirados por sus innovadoras teorías pedagógicas; es posible que entre ellos estuviera también Bathsua. Hay que añadir que por un determinado periodo Bathsua trabajó en la corte junto a John Dury, el teólogo y pedagogo amigo de Comenio, a quien el Parlamento había confiado la educación de los hijos de Carlos I en los años 1646-49, y en particular de la princesa María.

Tales estrechas relaciones contribuyeron a explicar el notable conocimiento de las teorías del pedagogo moravo por parte de Bathsua: no sólo en el *Essay* aparecen citados los dos libros más conocidos de Comenio, sino también algunos pasajes en la última parte de la obra recuerdan los métodos comenianos para el aprendizaje de las lenguas; frecuentemente se pone de relieve la importancia de una enseñanza fundada en las cosas y no en las palabras, mientras que se recomienda el uso de colecciones de objetos, de hierbas, de minerales, para favorecer un conocimiento concreto y no meramente verbal:

el aprendizaje de las cosas no resultará un obstáculo para la adquisición de las palabras. Las palabras no son más que signos de las cosas y se aprenden mejor juntas que separadas. Un hombre recordará más rápidamente los nombres si ve a las personas, de la misma manera una jovencita fijará más fácilmente en su memoria los nombres –de hierbas, de arbustos, de esencias minerales, de metales, de piedras preciosas y también los nombres de pájaros, de

24 Ch. Webster, *Samuel Hartlib and the Advancement of Learning*, Cambridge University Press, Cambridge 1970; A. Cagnolati, *Il Circolo di Hartlib: riforme educative e diffusione del sapere (Inghilterra 1630-1660)*, Clueb, Bologna 2001.

animales, de peces, de partes del cuerpo humano— si ve las cosas en su forma concreta, o las figuras y los dibujos cada vez que sea posible disponer de ellos²⁵.

Viuda en 1659, Bathsua probablemente continuó ejercitando su ‘profesión’ de enseñante en los hogares de nobles ligados a la corte: las hijas del reverendo Love, capellán de Jacobo I, junto a otras jóvenes de buena familia aparecen citadas expresamente en el *Essay* como ejemplos de alumnas modelo que adquirieron una profunda cultura gracias a las habilidades de Bathsua.

La última fase en la vida de nuestra heroína tiene que ver con la decisión de instituir una *boarding-school* cerca de Londres, en Tottenham High Cross, en colaboración con Mark Lewis, un joven enseñante, discípulo de las teorías comenianas, que tenía en su haber la publicación de una serie de libros adaptados a la enseñanza de la lengua latina. El anuncio de la existencia de tal escuela se confía a la última página del *Essay*: un verdadero ‘programa’ nos informa que, además de las materias más tradicionales, como la danza, el canto, la música, la escritura y la contabilidad, comunes a todas las otras instituciones escolares similares, se impartiría a las jovencitas una sólida preparación en las lenguas, comenzando con las nociones gramaticales a partir de la lengua inglesa²⁶. El *curriculum* preveía también la posibilidad de seguir cursos de materias opcionales: si a alguna chica no le fuera de su agrado la enseñanza de las lenguas, habría podido seguir cursos de cocina, de pastelería; las más dotadas intelectualmente se les orientaría hacia enseñanzas más cualificadas como la geografía, la astronomía, la aritmética y la historia. La novedad del enfoque pedagógico en ese iter educativo consiste en la diferenciación de los *curricula*: se tiene en la justa consideración la diversidad de los itinerarios de aprendizaje de cada joven y se predispone, por tanto, una gradualidad, tanto en la calidad de las disciplinas, como en la cantidad de nociones que tienen que asimilar las alumnas.

25 B. Makin, *op. cit.*, p. 143.

26 Según lo informado por Mendelson y Crawford, a menudo los que administraban personalmente las escuelas eran mujeres. Cf. S. Mendelson, P. Crawford, *Women in Early Modern England*, Clarendon Press, Oxford 1998, pp. 321-327.

Según las propias particulares inclinaciones y basándose en el deseo de aplicarse al estudio, cada estudiante podía decidir utilizar el tiempo escolar a su disposición como mejor creyera, dedicándose a materias más concretas o siguiendo cursos de lenguas que se ofrecían a distintos niveles, desde el momento en que el tiempo dedicado a las materias consideradas tradicionales era notablemente inferior en el horario definido por Makin y Lewis que dejaba, de esta manera, espacio a las lenguas y a las otras disciplinas. La cuota de inscripción en esa escuela ascendía a veinte esterlinas al año; sin embargo, con notable espíritu empresarial, Makin precisaba que si los progresos de las jovencitas fueran superiores a las expectativas, se apreciaría una ulterior gratificación en dinero.

De todos modos, el enseñante no habría juzgado él solo el éxito de los alumnos en el pasaje entre los varios estadios del aprendizaje: de hecho, se insistía en el juicio de los padres. Todo aquél que no estuviera convencido suficientemente de lo que la escuela podía ofrecer, habría tenido la posibilidad de controlar con sus propios ojos y obtener ulteriores informaciones de Mrs. Makin en días fijados para tal propósito: el martes la enseñante estaría presente en la *coffee-house* de Mr. Mason en Cornhill, cerca del edificio de la Bolsa, mientras que el jueves sus colaboradores habrían aportado más datos en Fleetstreet, desde las tres a las seis de la tarde, «at the Bolt and Tun».

No tenemos informaciones sobre cómo ha procedido la iniciativa de Bathsua; de todas maneras, sabemos que todavía vivía en 1675 porque disponemos de un testimonio en una carta dirigida al médico Baldwin Hamey (fecha el 22 de noviembre de 1675), miembro del *Royal College of Physicians* de Londres, en la que Bathsua pretende expresarle, utilizando el inglés, el griego y el latín, su gratitud²⁷.

Hemos delineado aquí, aunque de manera sumaria, todo lo que las fuentes nos han permitido, la vida de una mujer muy singular. Analizamos ahora con detalle las innovadoras teorías pedagógicas expresadas en su obra más importante.

27 MS 310, n. 84, f. 119, The Royal College of Physicians, London.

5. Un ensayo para revivir la antigua educación de las damas

Podemos preguntarnos por qué motivo Makin dejó transcurrir tantos años antes de poner sobre papel sus teorías pedagógicas dirigidas a la educación del sexo débil. Es posible que ella escribiera movida por la urgencia de carácter financiero y que el *Essay* representara en realidad un ‘manifiesto’ en el que se hacían evidentes algunas propuestas para atraer a las chicas a su escuela. Es casi imposible que en el siglo XVII, una mujer escribiera para afirmar su identidad o para ser reconocida unánimemente y que la consideraran una intelectual²⁸.

La lealtad a los Estuardo se hace explícita desde las primeras líneas: de hecho, el tratado está dedicado a la princesa María, hija de Jacobo I, que se convirtió en reina en 1689, tras la *Gloriosa Revolución*. En la dedicatoria Makin delinea un cuadro muy desolador de los prejuicios, que ella define «bárbara costumbre», relativos a las mujeres cultas. De una manera muy uniforme, en las distintas clases sociales, tanto entre las personas que se consideran sabias, como entre los individuos de clases más humildes, está difundido un comportamiento declaradamente misógino: todos están de acuerdo en considerar que «una mujer culta es como un cometa que trae desgracias cuando aparece en el horizonte» y que no es posible para las mujeres «llevar a cabo notables progresos», ya que ellas no han sido dotadas de racionalidad. Makin sabe bien que luchar contra hábitos mentales de ese tipo equivale a combatir una dura batalla cuyo desenlace está ya escrito, pero, a pesar de todo, son numerosas las flechas que se pueden lanzar a favor de la instrucción de las mujeres. En primer lugar, el paradigma contrastivo entre los modelos educativos que la historia nos ofrece en abundancia y la deprimente comparación con el presente («ésta es una época mala para llevar a cabo un proyecto de

28 «La profesión de escritora atraía solo a las mujeres más audaces, dado que ser pagada por escribir equivalía siempre escribir para uno mismo; la sociedad despreciaba todo eso y solo aquellas que eran audaces y estaban desesperadas se atrevían a hacerlo, o las que, gracias al privilegio de su nacimiento, podían permitirse no tener en cuenta la baja opinión de la sociedad en relación con su actividad», M. Ferguson, *First Feminist: British Women Writers 1578-1799*, Indiana University Press, Bloomington 1985, p. 2.

este tipo») se confirma gracias a las posibles y deseables consecuencias positivas: «ellas (las mujeres) adquirirían honores y placer, sus relaciones sociales obtendrían ventajas, así como la propia nación». En segunda instancia, la falsa creencia que habría que extirpar se refiere a los mismos comportamientos insulsos y banales usados entre las mujeres: ellas tienen que aceptar de buen grado una instrucción que estimule su inteligencia y les aleje de pasatiempos inútiles.

Muy consciente de que la instrucción de matriz humanista puede afinar los ánimos de las personas haciéndolos menos rudos y vulgares, en todo su tratado Makin afirma y pretende demostrar a través de una lógica urgente y determinada una tesis muy precisa: hay que garantizar una instrucción a las mujeres. Discutiremos a continuación cuál es el alcance innovador de tal afirmación; por ahora nos limitaremos a subrayar, a pesar de reconocer el valor ético y social de tal reivindicación, un límite ineludible relativo a las destinatarias: la generalidad inicial del itinerario educativo prefigurado por Makin se precisa en el curso del discurso hasta indicar en una precisa clase social a las beneficiarias de la instrucción humanista. Se trata de las mujeres de la clase noble o pertenecientes a la burguesía, las únicas en grado, por sus posibilidades económicas, de emprender un curso de estudios bien definido.

Tras haber puesto la primera, sólida piedra miliar sobre la que edificar una estructura pedagógica innovadora, Makin inicia la primera parte del *Essay*: la argumentación parte de las figuras positivas extraídas tanto de las Sagradas Escrituras como de la historia antigua, tanto griega como romana, y de la literatura. A través de una panorámica muy amplia, dirigida a subrayar el heroico valor, la profunda cultura y el tenaz carácter de las mujeres en la antigüedad, la autora pretende subrayar y justificar plenamente otra tesis que le interesa mucho, que en el tiempo antiguo las mujeres recibían instrucción en las artes y en las lenguas y, gracias a sus dotes culturales, habían obtenido la aprobación de sus contemporáneos. Han pasado ya demasiados siglos desde la época greco-romana hasta el tiempo en el que Makin escribe, por lo que podría haber caído en desuso la práctica de llevar a cabo un iter educativo dirigido al sexo débil; en realidad, Makin es capaz de encontrar ejemplos muy

válidos también en tiempos presentes: Olimpia Morata, lady Jane Grey, la duquesa de Newcastle, la duquesa de Huntingdon, todas demuestran cómo las mujeres que han sido educadas adecuadamente desde la infancia han sabido ganarse la estima y la admiración de sus contemporáneos. Por tanto, no parece que exista posibilidad de continuidad entre figuras prestigiosas como Cornelia²⁹, honesta y virtuosa madre de los Gracchi, y la reina Isabel I: las dos supieron afirmar sus dotes en una sociedad profundamente machista, se convirtieron en símbolo para las otras mujeres, obtuvieron, además, el aprecio de hombres famosos como Valerio Massimo y Quintiliano (en el caso de Cornelia) o de Roger Ascham, el preceptor al que se había confiado la instrucción de Isabel.

Tras haber documentado ampliamente la validez de sus tesis sirviéndose de fuentes históricas absolutamente pertinentes, Makin procede a verificar cuáles han sido los sectores culturales en los que las mujeres se han distinguido en mayor medida. Para verificar las habilidades y las capacidades que las mujeres han sido capaces de adquirir y explicitar no se deja de lado ningún ámbito: en primer lugar, se exalta la pericia en el aprendizaje de las lenguas, luego la fina arte de la retórica, la competencia en la lógica y en la filosofía, el extraordinario conocimiento de las matemáticas. Mujeres de ilustre fama, patrimonio del imaginario colectivo de la cultura europea, saltan fuera de las páginas del *Essay*: Amalasueta, reina de los Ostrogodos, Mesia de Sentino y Hortensia, Hiparquía, Aspasia y otras muchas, cuyas historias se han sacado de fuentes muy distintas (históricas, religiosas y literarias), que tienen en común la extraordinaria inteligencia que les había animado durante su existencia.

Makin deja por último el campo que considera más difícil para una mujer: la poesía. El capítulo dedicado a aquellas que se mostraron «buenas poetisas» aparece como el núcleo fundamental de la primera parte: la demostración de que las mujeres pueden acceder con notable éxito a un sector por tradición reservado a los hombres

29 A partir del Humanismo, la figura de Cornelia se convirtió en un paradigma femenino generalizado y admirado, llegando a representar un modelo simbólico de virtud muy difícil de igualar.

constituye la justificación más válida a favor de la tesis que Makin quiere demostrar. Las figuras femeninas que la autora cita son de ilustre fama: Minerva, la diosa de la sabiduría; Corina, la poetisa que osó desafiar a Píndaro; Safo, de la lírica culta y elegante; las sibilas, famosas por su arte profético; Anite, Nossis y Mero de Bizancio, cuyas espléndidas líricas forman parte de la *Antología Palatina*.

A través de la utilización hábil de tales figuras, se invita al lector a considerar atentamente el hecho de que numerosos ejemplos de mujeres cultas prueban de forma manifiesta que antiguamente se las educó en las artes liberales.

La conclusión del intenso capítulo parte del contingente uso de figuras de mujeres famosas para moverse en un ámbito necesariamente más vasto: Makin pretende presentar al lector algunos urgentes interrogativos que lo induzcan a reflexionar sobre

¿por qué las virtudes, las disciplinas, las nueve Musas (descubridoras y señoras de todas las buenas artes), las tres Gracias aparecen fundamentalmente representadas como figuras femeninas, por qué motivo sus imágenes asemejan retratos de damiselas y no tienen, por el contrario, nombres masculinos o efigies de hombres? ¿Por qué los mismos cristianos, en todos sus libros y escritos que transmitieron a la posteridad conservaron todavía el mismo uso?... Sin duda ésta es la razón: las mujeres fueron las primeras que inventaron algunas artes y fueron sus promotoras, desde el pasado las han estudiado y han conseguido en ellas una notable excelencia. Y siendo de este modo adornadas y embellecidas por estas artes, como testimonio de nuestra gratitud por su invención y en señal de honor por haberlas mejorado, nosotros hemos convertido a las mujeres en símbolos de todo ello, no teniendo medios más adaptados para expresarlo³⁰.

En la parte central del tratado, titulada *Care ought to be taken by us to educate women in learning (Tendremos que hacernos cargo de educar a las mujeres en la cultura)*, el tono polémico se hace más mordaz en el ataque contra las bárbaras costumbres difundidas en la edad presente; a pesar de moverse todavía en ámbitos ‘tradicionales’ como la religión y la práctica de la virtud, Makin introduce

30 B. Makin, *op. cit.*, pp. 126-127.

las argumentaciones que le interesan en contextos corrientes y habituales de manera tan hábil y convincente que a cualquier lector le resultaría difícil no compartir sus afirmaciones.

No cabe duda, afirma la autora, que las gentes paganas e idólatras han reservado siempre a las mujeres una pésima educación; de la misma manera, se han comportado los indios y los cristianos apóstatas: por tanto, si pretendemos ocuparnos eficazmente de la salvación de las almas del sexo débil, será absolutamente necesario instruir las. Las mujeres constituirán de esta manera un baluarte defensivo en relación a «los que luchan contra nosotras» y contra la difusión de las herejías:

las mujeres tendrían que ser instruidas de esta manera para poder cerrar sus oídos ante discursos que quieren alejarles de la recta vía. Podemos suponer que tantas personas expertas no se dejarían fácilmente seducir por las más disparatas teorías religiosas si estuvieran dotadas con armas defensivas de tal tipo – o fuesen instruidas a través de las claras reglas de la lógica, de manera que pudieran distinguir una argumentación convincente de una falsedad inconsistente y capciosa y se le ofreciera algún ejemplo idóneo para dar luz sobre las mentiras más comunes que engañosos seductores hacen pasar por verdaderas³¹.

Por otro lado, parece demostrado que las mujeres instruidas podrán procurar indudables ventajas a toda la nación: Inglaterra, parece que se sitúa, según Makin, en una posición intermedia entre los estados considerados peores (como Rusia y Etiopía) en los que no se consideran en absoluto a las mujeres como seres humanos y Holanda, país digno de respeto y de admiración, en el que se dedica un cuidado notable a la instrucción de las jovencitas para hacerlas tanto útiles a su familia como virtuosas.

A la perplejidad expresada al inicio del *Essay* por el interlocutor que abraza las teorías más exageradamente tradicionalistas y conservadoras relativas al escaso tiempo que las jóvenes pueden dedicar a la instrucción durante la adolescencia, Makin replica elaborando la parte que parece más explícitamente didáctico-pedagógica, en la

31 B. Makin, *op. cit.*, p. 132.

que manifiesta su sólida convicción de que una metodología nueva y eficaz se lleve a cabo y se experimente adecuadamente. Las páginas conclusivas del *Essay* pretenden aportar una síntesis de las teorías comenianas, a través del uso de los textos mayormente conocidos y difundidos del grande pedagogo moravo: la *Janua Linguarum* y el *Orbis Sensualium Pictus*³². Evidentemente, Makin ya había tenido la ocasión de apreciar tales metodologías innovadoras, tanto que se convierte en un tenaz apoyo en particular de la simplificación de las normas gramaticales en el aprendizaje del latín.

Es innegable que para difundir métodos nuevos se tenía que criticar y quizás destruir un ‘monstruo sagrado’, es decir, la *Grammar*, obra de William Lily, con la que enteras generaciones habían aprendido latín durante más de un siglo. Según Makin, los largos tiempos que la enseñanza de la gramática latina requería basándose en el método de Lily se podrían haber reducido notablemente y las extremas dificultades que los alumnos tenían para asimilar las reglas se habrían simplificado si los que pretendían enseñar latín a un niño hubieran adaptado tal enseñanza a la lengua inglesa, lengua que el niño ya había aprendido de la madre y que le era naturalmente familiar; siguiendo este principio, en pocos meses un alumno habría sido capaz de hacer suyos los elementos de base de la lengua junto a la adquisición de una discreta cantidad de vocablos:

todo esto, y también mucho más, se podría llevar a cabo en el arco de tres meses con niños de inteligencia discreta, dejando al margen las poco sensatas reglas de Lily³³.

Como parece evidente, la experiencia lograda ‘en el campo’ durante los años en los que Makin había ejercido la profesión de institutriz la inducían a convertirse en ferviente paladín de métodos pedagógicos muy distintos a los de la praxis existente: la riqueza y la eficacia de sus argumentos demuestran que la batalla por la extensión de las prácticas didácticas innovadoras se había ya iniciado en la Inglaterra de la época, y que una reflexión más madura sobre

32 J. A. Comenius, *Janua Linguarum*, R. Young, London 1645⁹, traducción de Th. Home; *Orbis Sensualium Pictus*, S. Mearne, London 1658, traducción de Ch. Hoole.

33 B. Makin, *op. cit.*, p. 139.

las mismas modalidades en que se había articulado la *education* era de obligada actualidad.

6. Rastros de feminismo

En todo el texto, a pesar de estar esparcidos por doquier, se pueden encontrar indicios que nos hacen suponer una modalidad innovadora con la que mirar a la figura femenina³⁴. La polémica contra los arcaicos prejuicios de índole fanáticamente misógino pasa a través de algunas afirmaciones muy modernas que perfilan una autoconciencia embrionaria de los derechos y obligaciones diferentes al de la imagen tradicional de la mujer, que se convertirá en plena conciencia en las escritoras del siglo siguiente.

Con la ayuda de las fuentes³⁵ que habían abierto de alguna manera el camino en las primeras décadas del siglo XVII a la *querelle des femmes* (“querrela de las mujeres”), la autora tiende a subrayar un catálogo de mujeres famosas, y entre todas ellas, en concreto las que habían puesto en relieve sus capacidades en contraposición con los hombres o en un contexto masculino: el caso de Hiparquía que, en virtud de su habilidad en el difícil arte de la lógica, desafía Teodoro y abatió completamente todos sus argumentos, a pesar de ser muy articulados.

Otro ejemplo de una fuerte personalidad la encontramos en Mesia de Sentino, mujer de condición modesta, que en una competición desde siempre reservada al sexo masculino (es decir, la peroración de causas en un tribunal) ofrece una serie de justificaciones tan convincentes que logra vencer el proceso que los magistrados romanos le había entablado.

Makin se nos presenta muy moderna debido a su actitud muy crítica hacia los hombres: olvidando que su autor ‘ficticio’ reviste el papel

34 V. Salmon, “Bathsua Makin: A Pioneer Linguist and Feminist in Seventeenth-Century England”, en *Neuer Forschungen zur Wortbildung und Historiographie der Linguistik: Festgabe für Herbert E. Brekle*, a cargo de B. Asbach-Schnitker y J. Roggenhoffer, Gunter Narr Verlag, Tübingen 1987, pp. 303-318.

35 En particular, las fuentes que más utilizó Makin fueron: Th. Heywood, *Gynaikeion, or Nine Books of Various History. Concerning Women*, A. Islip, London 1624; R. Speght, *Mortalities Memorandum*, E. Griffin, London 1621.

de un hombre, ella no duda en definirlos «desconsiderados y zafios», interesados únicamente en satisfacer sus más bajos instintos; los epítetos ofensivos van más allá, hasta describir el sexo fuerte como una camarilla de «ignorantes, cobardes, mendigos, borrachos disolutos». Pero hay más: la acritud que Makin exterioriza a menuda en el *Saggio* se debe a la conciencia de que la responsabilidad de estatus social inferior reservado a las mujeres corre a cargo de la actitud con la que los hombres se relacionan con el sexo débil: prefieren que sus mujeres sean ignorantes porque las pueden dominar más fácilmente. Oportunamente Makin introduce la alusión al diálogo de Erasmo: de hecho, el paradigma de la intolerancia hacia cualquier forma de cultura se puede definir a través de este mismo canon que hace referencia a las relaciones entre el hombre y la mujer; si, efectivamente, el prior odia a los monjes cultos es porque ellos, en virtud de su cultura, pueden darse cuenta de su vanidad y la injusticia con la que gobierna su monasterio. En diferentes ocasiones Makin subraya que:

si esa generación de borrachos (que pretende impedir que las mujeres adquieran una cultura más refinada) pudiera expresar sus opiniones, diría que si a las mujeres se les permitiera aprender las artes, llegarían a ser más sabias que ellos, y esto sería absolutamente intolerable. Ellas no serían nunca más las tontas sumisas y no estarían subyugadas como actualmente los hombres pretenden mantenerlas³⁶.

No hay duda de que la batalla para conseguir una diferente consideración, adecuada para reconocer los múltiples papeles que las mujeres desempeñan a lo largo de su vida, es muy difícil de ganar, porque siempre parece prevalecer en el imaginario colectivo la idea de que las mujeres son volubles y que se dejen llevar por sentimientos insanos como el odio, la lujuria, el orgullo; sin embargo, la intención de Makin no parece ciertamente la de reivindicar una supuesta igualdad: ella pretende demostrar que las mujeres «pueden llevar a cabo grandes empresas, como los mejores hombres». Algunos ejemplos aclaran muy bien este concepto: Safo y Anacreonte, Tulia

36 B. Makin, *op. cit.*, p. 129.

y Cicerón, Porcia y Bruto: ¿quién podría afirmar razonablemente que las obras y el compartimiento de estos famosos personajes históricos no fueron iguales? Makin no ahorra críticas ni tan siquiera a la figura bíblica que mejor representaba en aquel momento la virtud típica de las mujeres: de hecho, según su opinión, la ‘buena ama de casa’ descrita en los *Proverbios* de Salomón habría podido gobernar mucho mejor su familia si hubiera tenido nociones de economía, de agricultura, de medicina, de matemáticas.

Además, a las mujeres solteras se les habría podido dar la posibilidad de ganarse la vida, sacándole provecho a la cultura adquirida, trabajando como institutrices o niñeras, en vez de ser solo criadas: aquí aparece una clara conciencia de las posibilidades de promoción social que una adecuada educación podría proporcionar a las mujeres que tenían que mantenerse ellas solas.

La afirmación de una cultura adecuada, basada en las exigencias específicas de las mujeres, que conllevara a una formación completa en el sentido humanista, según Makin parece adecuado incluso a las nuevas exigencias “sociales” que la nación inglesa estaba manifestando: la argumentación se amplía hasta asumir tonos más elevados, como por ejemplo, abandonando completamente el inicial contexto religioso, hacen hincapié en las repercusiones negativas que una educación deficiente o parcial reservado al sexo débil podría provocar, junto con una crítica feroz e incisiva a las costumbres educativas vigentes, incluyendo la indiferencia sustancial de los padres por lo que atañe a la trayectoria educativa reservada a sus hijas³⁷.

Emerge la modernidad de las teorías sostenidas por Makin: la hipótesis, que individuaba en la difusión de la educación una piedra angular para volver a definir el papel de la mujer dentro de la familia, se conecta con una firme toma de posición que ve en la mujer educada un pilar fundamental en la edificación de una nueva sociedad, más igualitaria y menos dispuesta a dar crédito a los estereotipos que durante siglos habían dañado la imagen de la mujer, comparándola siempre a la mayor pecadora de la historia humana: Eva.

37 B. Makin, *op. cit.*, p. 139.

Referencias bibliográficas

Alexander M.V.C., *The Growth of English Education 1348-1648: a Social and Cultural History*, The Pennsylvania State University Press, Philadelphia-London 1990.

Aughterton K. (Ed.), *Renaissance Women. Constructions of Femininity in England*, Routledge, London 1995.

Beilin E., *Redeeming Eve*, Princeton University Press, Princeton 1987.

Brant C., Purkiss, D., *Women, Texts, and Histories 1575-1760*, Routledge, London-New York 1992.

Brink J.R., "Bathsua Makin: Scholar and Educator of the Seventeenth Century", *International Journal of Women's Studies*, 1, 1978, pp. 417-26.

Brink J.R., "Bathsua Reginald Makin: Most Learned Matron", *Huntington Library Quarterly*, 54, 1991, pp. 315-328.

Brink J.R., *Female Scholars*, Indiana University Press, Bloomington 1980.

Cagnolati A., "Aspetti dell'educazione femminile nell'Inghilterra del XVII secolo: il caso di Bathsua Makin", *I Problemi della Pedagogia*, 4-6. 2000, pp. 381-399.

Cagnolati A., *L'educazione femminile nell'Inghilterra del XVII secolo. Il Saggio per far rivivere l'antica educazione delle gentildonne di Bathsua Makin*, Unicopli, Milano 2002.

Charlton K., *Women, Religion, and Education in Early Modern England*, Routledge, London 1999.

Coleman C., "Bathsua Makin", en J. Todd (Ed.), *British Women Writers: A Critical Guide*, Continuum, New York 1989, pp. 433-435.

Cressy D., *Education in Tudor and Stuart England*, St. Martin's Press, New York 1975.

Cressy D., *Literacy and the Social Order: Reading and Writing in Tudor and Stuart England*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

voz "Makin, Bathsua", *Dictionary of National Biography*, edited

by L. Stephen and S. Lee, Oxford University Press, London 1908, vol. XI, p. 835.

D'Ewes S., *The Autobiography and Correspondence of Sir Simonds D'Ewes*, 2 vols, R. Bentley, London 1845.

Dhuicq B., "De la 'jeune fille savante' et de la 'femme vertueuse' au 'savoir sauvage': Anna Maria van Schurman, Bathsua Makin et Aphra Ben", en G. Leduc (sous la direction de), *L'éducation des femmes en Europe et en Amérique du Nord de la Renaissance à 1848*, L'Harmattan, Paris 1997, pp. 123-134.

Ezell M., *Writing Women's Literary History*, John Hopkins, Baltimore 1993.

Farrell K., Hageman E., Kinney A.F., *Women in the Renaissance*, University of Massachusetts Press, Amherst 1990.

Ferguson M., *First Feminist: British Woman Writers 1578-1799*, Feminist Press, Old Westbury, New York 1985.

Gardiner D., *English Girlhood at School: A Study of Women's Education through Twelve Centuries*, Oxford University Press, Oxford 1929.

Gilbert S., Gubar S., *Norton Anthology of Literature by Women: The Tradition in English*, Norton, New York-London, 1985.

Graam, P., *The Seventeenth Century: The Intellectual and Cultural Context of English Literature*, Longman, London 1989.

Grundy I., Wiseman S., *Women, Writing, and History 1640-1740*, University of Georgia Press, Athens 1992.

Helms J.L., "Bathsua Makin's *An Essay to Revive the Antient Education of Education of Gentlewomen* in the Canon of Seventeenth-Century Educational Reform Tracts", *Cahiers Elisabethains*, 44, 1993, pp. 45-51.

Hemelrijk E. A., *Matrona Docta: Educated Women in the Roman Elite from Cornelia to Julia Domna*, Routledge, London- New York 1999.

Heywood T., *Gynaikeion, or Nine Books of Various History. Concerning Women*, Adam Islip, London 1624.

Heywood T., *The Exemplary Lives and Memorable Acts of Nine The Most Worthy Women of the World*, Thomas Cotes for Richard Royston, London 1640.

Hobby E., *Virtue of Necessity: English Women's Writing 1649-1688*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1988.

Houston R.A., *Literacy in Early Modern Europe. Culture and Education 1500-1800*, Longman, London 1988.

Hufton O., "Women in History. Earl Modern Europe", *Past and Present*, 101, 1983, pp. 125-141.

Jewell, H.M., *Education in Early Modern England*, Macmillan Press, London 1998.

Jordan C., *Renaissance Feminism. Literary Texts and Political Models*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1990.

Kamm J., *Hope Deferred: Girl's Education in English History*, Methuen, London 1965.

Labalme P., *Beyond their Sex: Learned Women of the European Past*, New York University Press, New York 1980.

Lawson J., Silver H., *A Social History of Education in England*, Methuen, London 1973.

Mac Mullen N., "The Education of English Gentlewomen, 1540-1640", *History of Education*, 6, 2, 1977, pp. 87-101.

Makin B., *Musa Virginea Graeco, Latino, Gallica*, E. Griffin, London 1616.

Makin B., *An Essay to Revive the Antient Education of Gentlewomen*, Thomas Parkhurst, London 1673.

Makin B., *An Essay to revive the Antient Education of Gentlewomen*, edited by P. Barbour, Augustan Reprint Society Facsimile Edition, 202, William Andrews Clark Memorial Number, Los Angeles 1980.

Milton J., *Of Education*, en *Selected Prose*, Oxford University Press, London 1963⁸.

Myers M., "Domesticating Minerva: Bathsua Makin's 'Curious' Argument for Women's Education", *Studies in Eighteenth-Century Culture*, 14, 1985, pp. 173-192.

O'Day R., *Education and Society 1500-1800: the Social Foundations of Education in early Modern Britain*, Longman, London-New York 1982.

Prior M. (Ed.), *Women in English Society, 1500-1800*, Methuen, London, 1985.

Raftery D., *Women and Learning in English Writing 1600-1900*, Four Court Press, Dublin 1997.

Reynolds M., *The Learned Lady in England: 1650-1760*, Houghton Mifflin, Boston-New York 1920.

Salmon V., "Bathsua Makin: A Pioneer Linguist and Feminist in Seventeenth Century England", en *Neuer Forschungen zur Wortbildung und Historiographie der Linghistik: Festgabe fur Herbert E. Brekle*, Gunter Narr Verlag, Tubingen 1987, pp. 303-318.

Schlueler P., Schlueler J. (Eds.), *An Encyclopedia of British Women Writers*, Garland, New York 1988, pp. 307-308.

Schwoerer, L. G., "Women and the Glorious Revolution", *Albion*, XVIII, 1986, 2, pp. 195-226.

Smith H., *Reason's Disciples*, University of Illinois Press, Urbana 1982.

Smith H., Cardinale S., *Women and the Literature of the Seventeenth Century: An Annotated Bibliography*, Greenwood, New York 1990.

Teague F., *Bathsua Makin: Woman of Learning*, Associated University Press, London 1998.

Teague F., "Bathsua Makin: Woman of Learning", en K. Wilson, F. Warnke (Eds.), *Women Writers of the Seventeenth Century*, University of Georgia, Athens 1989, pp. 285-304.

Teague F., "New Light on Bathsua Makin", *Seventeenth-Century News*, 45, 1986, p. 16.

Teague F., "The Identity of Bathsua Makin", *Biography*, 16, 1993, pp. 1-17.

Thomas, K., "Women and the Civil War Sects", *Past and Present*, 13, 1958, pp. 42-62.

Todd, J., *A Dictionary of British and American Women Writers, 1660-1800*, Methuen, London 1985.

Travisky B., *The Paradise of Women. Writing by Englishwomen of the Renaissance*, Columbia University Press, New York 1989².

Trevelyan G.M., *England under the Stuarts*, Barnes and Noble, New York 1965.

Warnicke R., *Women of the English Renaissance and Reformation*, Greenwood, New York 1983.

Watson F., "Mrs. Bathsua Makin and the Education of Gentlewomen", *Atalanta*, 8, 1895, pp. 634-637.

Wilson K., *Women Writers of the Renaissance and Reformation*, University of Georgia Press, Athens-London 1987.

Wilson K., Warnke F.J. (Eds.), *Women Writers of the Seventeenth Century*, University of Georgia Press, Athens 1989.

Woodbridge L., *Women and the English Renaissance*, University of Chicago Press, Chicago 1989.

Sevilla
2016