



תנ"ך - βίβλια - BIBLIA

BIBLIA Y MUJERES
BIBLE AND WOMEN
BIBBIA E DONNE
BIBEL UND FRAUEN

16

El tiempo de las reformas
y de las revoluciones

Reformas y Contrarreformas de la Europa católica (siglos XV-XVII)

Maria Laura Giordano y Adriana Valerio (eds.)

LA BIBLIA
Y LAS MUJERES



verbo divino

ÍNDICE

<i>Adriana Valerio y Maria Laura Giordano</i> Introducción	9
<i>Adriana Valerio</i> La Biblia, las mujeres y la crisis de la Europa moderna	11
I. LAS MUJERES Y EL HUMANISMO BÍBLICO	
<i>Tamar Herzig</i> Las mujeres, la Reforma y la Biblia en Italia	41
<i>Maria Laura Giordano</i> En el nombre de Pablo: humanismo bíblico y resonancias conversas en Isabel de la Cruz y María de Cazalla (1512-1534).....	53
<i>Ronald E. Surtz</i> El uso de la Biblia por las visionarias de la época del cardenal Cisneros.....	77
<i>Ángela Muñoz Fernández</i> La querrela de los profetas: la Nueva Ley como marco igualador de los sexos en Juana de la Cruz (1481-1534).....	89
<i>Violaine Giacomotto-Charra</i> Margarita de Navarra y la Biblia a través de su teatro	109
II. DESPUÉS DE TRENTO: MUJERES Y BIBLIA EN LAS CONTRARREFORMAS CATÓLICAS	
<i>M.ª Leticia Sánchez Hernández</i> Católicas y reformadas: apuntes iconográficos de dos formas de relación bíblica	133

<i>Heidi J. Hornik</i> Figuras femeninas del Antiguo Testamento en algunos pintores italianos (1500-1650)	155
<i>Viviana Farina</i> Mujeres de la Biblia en un ciclo de frescos de la ciudad de Nápoles de principios del siglo XVII	175
<i>Elissa B. Weaver</i> Sor Maria Clemente Ruoti y la Biblia en el teatro de los monasterios femeninos	189
<i>Elisabeth Birnbaum</i> El libro de Judit en el Barroco austríaco	203
<i>Linda Maria Koldau</i> Figuras bíblicas femeninas en oratorios, diálogos y lamentos del siglo XVII	227
<i>Mariangela Miotti</i> Ester en el teatro francés del siglo XVI	243
<i>Giovanna Paolin</i> Mujeres y Escritura en los documentos inquisitoriales de Italia del Norte	263
<i>María Pilar Manero Sorolla</i> La Biblia en el Carmelo teresiano femenino en el Siglo de Oro	283
<i>Teófanés Egido López</i> Lecturas y escrituras bíblicas de Teresa de Ávila	321
<i>Sara Cabibbo</i> Biblia y concepcionismo mariano en los escritos de María de Ágreda	337
<i>Zulmira C. Santos</i> Lecturas femeninas de la Biblia en Portugal (siglos XVI-XVIII)	355
<i>Francesca Cantù</i> La palabra y el silencio. Sor Juana Inés de la Cruz y la Biblia en el México del siglo XVII	371
Fuentes y bibliografía	399
Índice de citas bíblicas	413

INTRODUCCIÓN

En la pequeña colina elegida a comienzos del siglo xv por el rey de Aragón Martín el Humano para construir su residencia veraniega, lugar circundado en la actualidad por las fabulosas arquitecturas del genial Antoni Gaudí, se levanta en Barcelona el edificio modernista de la Universidad Abat Oliva-CEU, marco magnífico de los trabajos del Congreso Internacional *The Bible and Women*, celebrado los días 19 y 20 de noviembre de 2010.

Numerosos estudiosos provenientes de todas partes del mundo se reunieron para iniciar una discusión en común sobre los contenidos del volumen *Reformas y Contrarreformas en la Europa católica*, inserto en el proyecto internacional *La Biblia y las mujeres. Colección de exégesis, cultura e historia*.

El libro que aquí presentamos, fruto de un trabajo laborioso y complejo, se sirve de las aportaciones y los puntos de vista de *gender studies* teológicos, históricos, literarios y artísticos a través de metodologías provenientes de diferentes áreas disciplinarias que han permitido una apertura de perspectivas de análisis atentas a captar en dichas áreas aspectos y elaboraciones nuevos: en la continua tensión entre texto y contexto se ha enfocado la relación entre las Escrituras y las mujeres como nexo dinámico y sorprendente.

En efecto, la Biblia y su autoridad constituyen el nudo problemático sobre el que se construye la Edad Moderna: en torno a ella y a su correcta interpretación se dividen la cristiandad y Europa. Las mujeres son protagonistas indiscutidas de la inquieta vida religiosa de los siglos xv-xvii tanto en sus exigencias de reformas durante el período humanista como en las estrategias de resistencia implementadas en la época de las Contrarreformas (también estas en plural), que les obstaculizan un acercamiento directo a los textos sagrados.

El volumen encara la curial relación mujeres-Biblia a través del análisis de fuentes inquisitoriales, literarias, iconográficas y musicales en un original entrelazado entre la perspectiva masculina y las sensibilidades femeninas focalizado en las diferentes realidades geográficas y culturales de Italia, España, Francia, Portugal, Austria y América Latina. La mirada atenta a la particulari-

dad de los contextos hace surgir un objeto de investigación que es al mismo tiempo contenido y forma de una relación problemática, pero también creativa y dinámica, con el texto bíblico.

Como puede inferirse de algunas pinturas de la época, como por ejemplo el fresco de Pasquale Cati (1550-1620) conservado en Roma en la capilla del Santísimo Sacramento en Santa Maria in Trastevere (*El concilio de Trento*, 1589), existe un contraste estridente y original entre el trasfondo de la sala conciliar, con los acreditados padres conciliares reunidos alrededor de Pío IV y dedicados a discutir y decidir, y el primer plano totalmente femenino, que simboliza las virtudes y la Iglesia triunfante (con la tiara papal) y que destruye la herejía. La clara intención propagandística de la pintura no esconde el papel femenino, dirigido, no obstante, hacia una manifiesta dimensión simbólica. La mujer, excluida de los lugares del poder, está presente en la visión ideológica de una Iglesia dividida en dos que no logra conciliar en su interior las diversidades: de género y de perspectivas interpretativas.

Agradecemos a la Universidad Abad Oliba-CEU de Barcelona por el apoyo financiero y logístico que permitió la realización del congreso. Agradecemos asimismo a la ARCS (Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca), de la Generalitat de Catalunya, y al Banco Santander Universidades por haber contribuido a la financiación del encuentro junto a la Universidad de Graz y a la Fondazione Valerio per la Storia delle Donne, de Nápoles.

Vaya también nuestra gratitud a la Mesa Valdense de Italia por su apoyo económico, que ha permitido costear parte de los gastos de traducción (Proyecto *Otto per mille* 2010).

Un sentido agradecimiento se dirige, por último, a todas las y los colegas que han intervenido en el volumen y han hecho posible, con competencia, paciencia y disponibilidad, la realización de esta obra.

Adriana Valerio y Maria Laura Giordano
Nápoles / Barcelona, noviembre de 2013

Traducción del italiano, Roberto Bernet

LA BIBLIA, LAS MUJERES Y LA CRISIS DE LA EUROPA MODERNA

Adriana Valerio
Universidad de Nápoles Federico II

La Biblia y su autoridad constituyen el nudo del problema en torno al que se construye la Edad Moderna. La relación con los textos sagrados y con su correcta interpretación divide a la cristiandad y a Europa y provoca enfrentamientos entre las confesiones religiosas que se inspiran en ellos de formas diferentes, con elaboraciones doctrinales y praxis eclesiológicas igualmente diferentes. Además, a partir de las *Anotaciones* (1444) de Lorenzo Valla¹ y de la lectura crítica que este hace de la Biblia, el pensamiento laico empieza a dar sus primeros pasos. El enfoque filológico, la sensibilidad histórica y las nuevas premisas filosóficas que nacen del humanismo y desembocarán en el iluminismo marcan en este sentido un lento y complejo recorrido de autonomía respecto a las autoridades eclesiásticas, abriendo el camino al método histórico-crítico del siglo XIX.

Es difícil valorar la aportación de las mujeres al nacimiento de la Europa moderna. Indudablemente han sido tan protagonistas como víctimas de enfrentamientos ideológicos e institucionales que han caracterizado el proceso de constitución de ese conjunto de valores e ideales que posteriormente llevaron a la afirmación del sujeto humano en su diferenciación. Hay que señalar que los siglos que he analizado (XV-XVII) son cruciales para la historia del *gender*, puesto que en ellos se colocan los elementos básicos de la construcción de la identidad de los dos sexos, ambos atentos a reflexionar acerca de las características de la *naturaleza* masculina y la femenina a través de polémicas

¹ Las *Anotaciones* de Lorenzo VALLA (1444) fueron publicadas por Erasmo en 1505. Desde un punto de vista antiaristotélico y antiescolástico, Valla recupera la historicidad del lenguaje y proporciona la base para una nueva serie de interrogantes acerca de los textos antiguos que permitan leerlos sin la lente deformante del dogmatismo.

a distancia, irónicas y a veces agrias. También en este caso la Biblia constituye el terreno de debate y enfrentamiento en que cada uno defiende sus propios planteamientos. Disputas, tratados, diálogos y libelos satíricos debaten acerca de la igualdad o desigualdad asimétrica entre los sexos y constituyen un repertorio de obras que penetran a fondo en las Sagradas Escrituras. En relación con este tema, recordemos las reflexiones de la estudiosa y erudita Isotta Nogarola (1418-1466), que en su obra *De pari aut impari Evae atque Adae peccato*² mantuvo un diálogo público con el literato Ludovico Foscarini para rescatar a la mujer del peso del pecado original, que en su opinión se produjo por deseo de conocimiento y no por sed de poder: «Eva... non appetivit se esse Deo similem in potentia, sed in scientia tantum boni et mali»³.

Las obras conocidas como *Querelle des Femmes*, y que a partir de las de Christine da Pizan (*Le Dit de la Rose*, 1401 y *Le Livre de la cité des dames*, 1401-1405) recorren toda la Edad Moderna⁴, aparecen recogidas en un tomo específico de la colección y constituyen tan solo el marco del estudio que aquí presentamos y que se propone descubrir las diferentes facetas de la actitud crítica de las mujeres ante el texto sagrado en los países del área católica (Italia, España, Portugal, Francia, Austria), antes y después del Concilio de Trento (1545-1563).

1. LA BIBLIA, LAS MUJERES Y LAS DEMANDAS DE REFORMA

1.1. *El texto sagrado accesible a las mujeres*

También en el humanismo, siguiendo la tónica de la edad antigua y media, la Biblia sigue siendo el horizonte en el que las mujeres y los varones

² Cf. Margaret L. KING, «Isotta Nogarola, humanista e devota (1418-1466)», en ed. de Ottavia NICCOLI, *Rinascimento al femminile* (Roma-Bari: Laterza, 1991) 4-31. Para las obras en latín de I. Nogarola, véase Isottae NOGAROLAE VERONENSIS, *Opera omnia quae supersunt...*, ed. Eugen ABEL, 2 vols. (Viena-Budapest: apud Gerol et socios, 1886) y en la edición inglesa: Isotta NOGAROLA, *Complete writings. Letterbook, Dialogue on Adam and Eve, Orations*, estudio crítico y traducción de Margaret L. KING y Diana ROBIN (Chicago-Londres: University of Chicago Press, 2004).

³ ABEL, II, 201-202.

⁴ Acerca de *La querelle des femmes*, cf. Joan KELLY, «Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes. 1400-1789», *Signs* I (1982) 4-28; Francine DAENENS, «Superiore perché inferiore: il paradosso della superiorità della donna in alcuni trattati italiani del Cinquecento», en Vanna GENTILI (ed.), *Trasgressione tragica e norma domestica. Esemplari di tipologie femminili della letteratura europea* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1983), 11-50; Elisabeth GOSSMANN, «Die Gelehrsamkeit der Frauen in Rahmen der europäischen Querelle des Femmes», en *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung* (I, Múnich: Iudicium, 1984) 7-20; Valeria FERRARI SCHIEFER, *La Belle Question* (Lucerna: Exodus, 1998), con amplia bibliografía. El volumen 13 de esta colección «La Biblia y las mujeres», editado por Ángela MUÑOZ, está dedicado a este tema. Cristina utiliza la Biblia para la construcción moral de su ciudad utópica, fundada en las cualidades femeninas: CHRISTINE DE PIZAN, *La cité des Dames* (París: Stock, 1986); cf. Charity WILLARD, *Christine de Pizan: Her Life and Works* (Nueva York: Persea Books, 1984).

buscan el significado de su existencia, pero con una sensibilidad espiritual específica, que nace de la necesidad cada vez más imperiosa de nutrirse directamente de los textos sagrados acogidos en su inmediatez. A las exigencias de la *Devotio moderna*, orientada hacia una difusión y comprensión de la Escritura más amplias, en que participan también los laicos a través del uso de la lengua vulgar, corresponde la preocupación de algunos intelectuales por una correcta interpretación de las fuentes cristianas (bíblicas y patrísticas) a través de métodos filológicos adecuados. La *lingua materna* –que ya en el siglo XIII se estaba formando y afirmando– aparece, sobre todo ante muchos humanistas, como la mediación lingüística necesaria para comprender las verdades de la fe, dejando el latín para las sutiles disquisiciones académicas.

Por lo tanto, a lo largo del siglo XVI, la necesidad de volver a la originalidad del texto bíblico está en estrecha relación con las exigencias de hacerlo accesible a todos... incluidas las mujeres. Además, la revolución producida por la invención de la imprenta favorece la difusión de libros para uso privado y estos llegan a un público cada vez más amplio. No es casual el hecho de que el primer libro editado por Johan Gutenberg sea la Biblia latina (1454-1456), seguida, diez años después, por una traducción alemana realizada por Johann Mentelin, con un éxito editorial de extraordinaria relevancia.

Fue, por lo tanto, inevitable que se abriera en Europa un debate aún más vivo que en el pasado acerca de la posibilidad de consentir a los laicos el uso de la Biblia en vulgar (extractos o libros separados), sobre todo tras los fracasos de los siglos anteriores de comunidades (primero valdenses y husitas y luego lolardas) condenadas como heréticas también porque sostenían y favorecían esa praxis de lectura. Poner al creyente en contacto con la palabra viva del texto sagrado, en efecto, producía no pocas preocupaciones en la institución eclesiástica, que, a través de las vulgarizaciones, temía una interpretación personal en perjuicio de la de la Iglesia y de la tradición.

La primera traducción integral de la Biblia en Italia, por obra de Nicolò Malerbi (Venecia 1471), expresaba abiertamente la voluntad de preparar un texto comprensible sin establecer «ninguna diferencia entre varón y mujer ni entre personas de diferentes edades»⁵.

También Erasmo subraya, en su traducción de la edición del Nuevo Testamento (*Paraclesis*, 1516), la urgencia del retorno a la centralidad de la Escritura en lengua hablada, con el fin de que esta constituya, para cada cristiano, una ocasión de conocimiento directo y renovación interior. El mensaje de Cristo se dirige a cada uno sin distinciones de sexo o de clase social, para que

⁵ *Epistola a Laurentio*, 1478. Véase Edoardo BARBIERI, *Le bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento. Storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, I (Milán: Editrice bibliografica, 1992) 37-70 [43].

todos comprendan: «quisiera que todas las mujercitas (*muliercules*) leyesen el Evangelio y las cartas paulinas»⁶. Se refiere a las mismas «mujercitas» a las que se había referido Jean Gerson (*De laude scriptorum*, 1423)⁷ al solicitar la traducción de la Escritura al lenguaje vulgar, y a las que se había dirigido Jerónimo Savonarola para su *renovatio ecclesiae* que había fundamentado en la centralidad y en el estudio de la Biblia⁸.

Por otra parte, el programa de reforma de la Iglesia, presentado a León X por Paolo Giustiniani y Pietro Quirini (*Libellus ad Leonem X*, 1513), que consideraba importante acercar a los fieles el texto sagrado, representaba el espejo de una exigencia extendida: traducir la Biblia a las lenguas nacionales. Por este motivo en el transcurso de pocos años Lutero publicará el Nuevo Testamento (1522) y la Biblia completa (1534) en alemán, Lefèvre d'Étaples los Evangelios en francés (1523), William Tyndale el Nuevo Testamento (1526) y el Pentateuco (1530) en inglés⁹.

También Antonio Brucioli¹⁰, en la premisa a la versión italiana del Nuevo Testamento de 1530, vuelve a insistir en la presencia insustituible de la Biblia en la fe cristiana y en la necesidad de su traducción con el fin de que incluso «una mujer o un zapatero» puedan entenderla con *sencillez de corazón*¹¹.

Aparece, por lo tanto, una estrecha relación entre la reforma de la Iglesia y el uso de la lengua vulgar. La Biblia y sus traducciones se manifiestan como el

⁶ ERASMO DE ROTTERDAM, en *Novum Testamentum praefationes*. I. *Paraclesis, ovvero esortazione allo studio della filosofia cristiana*, en ID., *Scritti religiosi e morali* (Turín: Einaudi, 2004), 130.

⁷ *Oportes libros ipsis etiam laicis et mulierculis propinare ut docerentur per se legendo eos, facta translatione ad vulgare suum si non aliter conciperent*: Jean GERSON, *Oeuvres complètes*, ed. Palémon GORIEUX, 10 vols. (París: Desclée, 1960-1973), vol. 9, 432.

⁸ Para Savonarola la centralidad de la Escritura en la vida del cristiano era decisiva para llevar a cabo la reforma de la Iglesia. Por este motivo, por una parte convirtió el convento de San Marco en Florencia en un activo centro de estudios bíblicos, abiertos a la investigación filológica y al conocimiento de las lenguas orientales, y por otra planteó su actividad de predicador de forma que pudiera hacer comprensible (también para las mujeres) el texto sagrado interpretado con pasión y sensibilidad profética en clave hermenéutica existencial. Cf. GIROLAMO SAVONAROLA, *Fede e speranza di un profeta. Pagine scelte*, introducción, traducción y notas de Adriana VALERIO (Milán: Paoline, 1998) y el reciente libro: DONALD WEINSTEIN, *Savonarola. Ascesa e caduta di un profeta del Rinascimento* (Bologna: Il Mulino 2013 (or. New Haven: Yale Univ. Press, 2011).

⁹ La primera Biblia en castellano es la *Biblia Alfonsina* (1270-1284), la primera impresa en catalán es la *Biblia Valenciana* (1478). Gigliola FRAGNITO, «Per una geografia delle traduzioni bibliche nell' Europa cattolica (sedicesimo e diciassettesimo secolo)», en *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, réunis par Jean-Louis QUANTIN et Jean-Claude WAQUET (Ginebra: Droz, 2007b), 51-77, esp. 53ss; ahora en EAD., *Cinquecento italiano. Religione, cultura e potere dal Rinascimento alla Controriforma* (Bologna: Il Mulino, 2012).

¹⁰ ROBERT N. LEAR, «Brucioli, Antonio», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, XIV (Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 1972), 480-485.

¹¹ ANTONIO BRUCIOLI, *Il Nuovo Testamento* (Venecia: Lucantonio Giunta 1530), 177. En la traducción de 1532 reitera, en la dedicatoria a Francisco I, la necesidad de la lengua vulgar para permitir a los sencillos la comprensión de la Palabra.

corazón vivo de este cambio necesario y abierto a una participación cada vez mayor de los laicos y se convierten no solo en la prueba de tornasol de su amplia difusión y comprensión entre las mujeres, sino también en el escollo para la deseada renovación de la vida cristiana. No sorprende, por lo tanto, que entre finales del siglo xv y mediados del xvi, Italia, atravesada por los movimientos de reforma, se coloque en el segundo lugar, después de Alemania, en la impresión de Biblias y de leccionarios en lengua vulgar, confirmando un hábito de lectura ampliamente difundido¹². Tampoco sorprende que el benedictino Massimo Teofilo, autor de una traducción del Nuevo Testamento al vulgar toscano (Lyon, 1551), todavía tenga que defenderse ante la Inquisición romana por haber permitido con su obra el acceso a la Revelación a los laicos incultos (los *puercos* a los que no se debe echar las perlas, Mt 7,6) engendrando en ellos soberbia y crítica a la autoridad¹³.

Entender la Escritura con pureza de corazón y no con la arrogancia de la ciencia porque «el Evangelio es revelado a los sencillos» (Mt 11,25) es también un tema paulino recogido por la mística femenina, que siente que ocupa, precisamente en su condición de *debilidad* y de *ignorancia*, un lugar privilegiado: «Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo, para confundir a los fuertes [...] para que ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios» (1 Cor 1,27-29).

Lo saben muy bien las religiosas que en el interior de los conventos y monasterios instauran con la Biblia una relación de familiaridad que permite no solo su lectura, meditación y contemplación, sino también una interpretación valiente de ella sostenida por la elección divina de que se sienten objeto.

1.2. Rumiar la Escritura

Caterina Vigri de Bolonia (1413-1463) considera que el fundamento de la vida religiosa debe ser la Escritura, alimento de todo cristiano, *arma* con la que se debe revestir el creyente. En su obra, *Le sette armi spirituali*, la séptima es la necesidad de *recordar* las Escrituras para recibir sus consejos como los de una madre¹⁴. Su teoría queda patente en sus escritos rebosantes de citas de las

¹² Edoardo BARBIERI, *Panorama delle traduzioni bibliche in volgare prima del Concilio di Trento* (Milán: Cooperativa Universitaria Studio e Lavoro, 2011).

¹³ Andrea DEL COL, «Il Nuovo Testamento tradotto da Massimo Teofilo e altre opere stampate a Lione nel 1551», *Critica storica* 15 (1978) 138-171.

¹⁴ «La memoria de la santa Escritura, que debemos llevar en el corazón y de la cual, como de una madre fidelísima, debemos recibir consejo en todas las cosas que debemos hacer»: Caterina VIGRI, *Le sette armi spirituali*, ed. crítica de Antonella DEGL'INNOCENTI (Florencia: Edizioni del Galluzzo, 2000), 14.

Escrituras –explícitas o presentes como un eco– tomadas sobre todo de los evangelios y de Pablo, por quien Caterina experimenta un amor especial¹⁵.

Cecilia Coppoli (1426-1500) comenta con gran autoridad la sagrada Escritura, apoyándose en su conocimiento del griego y del latín¹⁶.

La Biblia orienta también el pensamiento de la aristocrática clarisa Camilla Battista da Varano (1458-1524), que, nacida en la atmósfera humanista y renacentista de la corte de los Varano, adquiere una amplia cultura literaria que también se manifiesta en las citas en latín de los pasajes de la Escritura. Cada etapa de su camino espiritual encuentra un fundamento bíblico propio: el Éxodo, por ejemplo, constituye el «gran evento» que se encuentra en el origen de su vocación y constituye la trama de la primera parte de su Autobiografía junto con el Cantar, los libros de los Profetas y los Salmos. Ella nutre un amor especial por el evangelio de Lucas y por la teología de Pablo; esta, sobre todo, constituye el cuadro de referencia en el que se articula su espiritualidad¹⁷.

Especialmente intensa es la reforma iniciada en Florencia por Jerónimo Savonarola, que, gracias a su interés por una lectura atenta y constante de la Escritura, convirtió el convento de san Marcos en un activo centro de estudios exegéticos. El fraile dominico se esforzó en hacer que el texto sagrado resultara comprensible para todo cristiano y constituyese la ocasión de una renovación interior basada en una relación directa con la Palabra de Dios. Prueba de ello es la atención constante que al texto sagrado prestaron sus discípulos, entre los que recordamos al predicador Tommaso Caiani (-1528), director espiritual de Lucrecia Borgia (1480-1519), duquesa de Ferrara, en su meditación personal de la sagrada Escritura¹⁸, y al exegeta Santi Pagnini (1470-1533), que comunica una especial sensibilidad bíblica a la mística Domenica Narducci da Paradiso (1477-1533)¹⁹, para quien la centralidad de la

¹⁵ Paola RUBBI, *Una Santa, una Città, Caterina Vigri, co-patrona di Bologna* (Florencia: Edizioni del Galluzzo, 2004); Elisabeth BÄBLER, Susanne ERNST y Elisabeth ZACHERL (eds.), *Katharina (Vigri) von Bologna (1413-1463), Leben und Schriften* (Münster: Fachstelle Franziskanische Forschung), 2012.

¹⁶ Cf. Antonio FANTOZZI, «Documenti intorno alla beata Cecilia Coppoli clarissa (1426-1500)», en *Archivum Franciscanum Historicum* 19 (1926) 334-384, en especial 357 y 363.

¹⁷ Pietro LUZI, *Camilla Battista da Varano, Una spiritualità tra papa Borgia e Lutero* (Turín: Gribaudo, 1989); Pietro MESSA y Massimo RESCHIGLIAN (eds.), *Un desiderio senza misura. La santa Battista Varano e i suoi scritti* (Asís: Ed. Porziuncola, 2010); P. Gottfried EGGER (ed.), *Es begann mit einer Träne... Leben und Schriften der heiligen Caento, milla Battista von Varano OSC* (Wienerwald: Be&Be-Verlag, 2012).

¹⁸ Acerca de la relación entre el fraile Tommaso Caiani y Lucrecia Borgia, ver Gabriella ZARRI, *La Religione di Lucrezia Borgia. Le lettere inedite del confessore* (Roma: Roma nel Rinascimento, 2006).

¹⁹ El hebraísta Santi (o Sante) Pagnini fue el autor, después de san Jerónimo, de la primera traducción de la Biblia de las lenguas originales al latín (Lyon 1527) y el primero que introdujo los versículos numerados: Timoteo M. CENTI, «L'attività letteraria di Santi Pagnini (1470-1536) nel campo delle scienze bibliche», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 15 (1945) 5-51; Anna MORISI GUERRA, «Santi Pagnini traduttore de la Bible», en Daniel TOLLET (ed.), *Les Églises et le Talmud: ce que les Chrétiens savaient du judaïsme (XVI^e-XIX^e siècles)* (Paris: PU Paris Sorbona, 2006), 35-42.

Biblia se convierte en fuente primera de alimento espiritual (véase *Tamar Herzig*). En estrecho contacto con los dominicos del convento florentino de San Marco, de los que recibe el hábito de terciaria en 1506, la *iletrada* Domenica adquiere un indiscutido papel carismático y magisterial, orientado a realizar la vasta obra de renovación espiritual y social iniciada por Savonarola en la que las mujeres eran protagonistas privilegiadas: nos referimos a la llamada *reforma de las mujeres*²⁰.

En el rico epistolario de la hermana Domenica se encuentran numerosas referencias a la Escritura: los episodios y los personajes del Antiguo y del Nuevo Testamento constituyen la base de su interpretación de los acontecimientos de la historia de su tiempo. Utiliza, por ejemplo, las referencias a Jonás o al episodio del Diluvio para llamar a la penitencia a una cristiandad que se muestra demasiado comprometida con la lógica del poder. La palabra de Dios no se dirige únicamente al clero y a los doctos, sino a todos y por lo tanto exige su anuncio. Por esto predica. En sus *Sermones* aparece claramente un conocimiento, en absoluto superficial, de los textos sagrados, aunque el carácter popular de su cultura se desprende del hecho de que su interés se limita a pocos y típicos episodios bíblicos, a los personajes fundamentales de la historia de Israel –Adán y Eva, Noé, Abraham e Isaac, Moisés– y a los momentos más representativos de la vida de Cristo: anunciación, nacimiento, circuncisión, presentación en el templo, pasión, muerte y resurrección. Cada sermón, preparado por ella la noche anterior, lleva la introducción de un versículo o de un episodio de la Escritura, tratado y desarrollado con ulteriores referencias bíblicas o con ejemplos tomados de la vida cotidiana.

Los sinópticos, entre los que destaca Mateo, están ampliamente representados y constituyen el soporte de las indicaciones espirituales que Domenica quiere ofrecer no solo a sus hermanas de congregación, sino también a sus discípulos: la necesidad de la oración (Mt 7,7), de una fe activa (Mt 7,16-21), de la humildad (Mt 23,12), de la astucia (Mt 10,16), de la vigilancia (Mt 25,1), de la solicitud activa y fuerte (Mt 11,12), de la pobreza (Mt 19,24), de la gracia santificante (Lc 7,36-50).

La mística florentina, como vemos, prepara sus prédicas con esmero, aunque la inspiración profética frecuentemente sostiene y acompaña su comprensión del texto sagrado. Esto ocurre en la interpretación del pasaje «Las mujeres callen en la asamblea» (1 Cor 14,34), en su opinión «no bien interpretada por muchos»²¹. Ella supera la interpretación exegética tradicional

²⁰ Tamar HERZIG, *Savonarola's Women. Visions and Reform in Renaissance Italy* (Chicago-Londres: University of Chicago Press, 2008).

²¹ Adriana VALERIO, «Le prediche di Domenica da Paradiso tra esperienza mistica e riforma della Chiesa», en Rita LIBRANDI y Adriana VALERIO, *I Sermoni di Domenica da Paradiso. Studi e testo critico* (Firenze: SISMEL, 1999), XV-LXVII.

que prohibía a las mujeres la predicación, basándose en una revelación directa de Pablo que le hace comprender que Dios permite a la mujer hablar, predicar y profetizar para confundir a los soberbios, porque él «no elige la ciencia o la riqueza, sino la bondad y la sencillez». Pablo prohibió hablar exclusivamente a las mujeres de Corinto porque hacían ruido, pero desde luego no podía limitar la libertad del Espíritu que sopla donde quiere. Los hombres de iglesia, por lo tanto, han sido malos exegetas, encerrados en una lectura viciada por un horizonte hermenéutico falaz y, por lo tanto, incapaces de captar el verdadero mensaje de la Escritura²².

También las visionarias españolas de la época del cardenal Cisneros (1436-1517), de quienes nos hablan *Ronald Surtz*, *Ángela Muñoz Fernández* y *María Laura Giordano*, se sienten protagonistas, a través de una relación directa con la Palabra, de una renovación religiosa inaplazable. En una Castilla marcada por la obsesión por la *limpieza de sangre*, que había desencadenado la persecución de los *conversos* (convertidos al catolicismo solo exteriormente) y la expulsión de los judíos (1492), María de Ajofrín (-1495), Juana Rodríguez (-1505), María de Toledo (1447-1507), Juana de la Cruz (1481-1534), María de Santo Domingo (1486-1524), María de Cazalla (ca. 1487-1532) e Isabel de la Cruz (1512-1532) expresan en sus escritos resistencia y desacuerdo.

La institución de la Inquisición (1478) había modificado profundamente la sociedad hispana hiriendo, de forma irremediable y profunda, la convivencia con la comunidad islámica y sobre todo con la judía. El hábito precoz del uso del texto sagrado en lengua vulgar –recordemos la llamada *Biblia Alfonsina* (1280) en castellano, fruto de la colaboración entre estudiosos cristianos y judíos– fue abolido con el cambio de política de los reyes Fernando e Isabel, que iniciaron un inexorable proceso de depuración. La Biblia vernácula provocaba sospechas de cripto-judaísmo: por ello se prohibió su impresión, posesión y circulación. Sin embargo, la Escritura siguió viva entre las *alumbra-das*, es decir, entre aquellas mujeres que, inmersas en el amor de Dios, revivían y predicaban pasajes de la sagrada Escritura reelaborándolos a la luz de su propia experiencia espiritual y apelando a las palabras de Pablo: «La letra mata, mas el espíritu da vida» (2 Cor 3,6)²³.

Frente a la visión panorámica de las *beatas* del período de Cisneros (véase *Roland Surtz*) aparece como contrapunto la figura tal vez más controvertida de la época, sor Juana de la Cruz, por quien descubrimos por primera vez los mensajes igualitarios desprendidos de las palabras directas del Cristo (véase

²² Sobre esta prédica y su interpretación: *ibíd.*, LX-LXII y 157-159.

²³ María PALACIOS ALCALDE, «Las Beatas ante la Inquisición», en *Hispania Sacra* 40 (1988) 107-131; Michele OLIVARI, «La spiritualità spagnola nel primo trentennio del Cinquecento», en *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 1 (1993) 175-233.

Ángela Muñoz Fernández). La dimensión socio-espiritual de sus sermones y el universalismo humanista de Isabel de la Cruz y de María de Cazalla (véase *Maria Laura Giordano*) constituyen claros ejemplos de recuperación de la Palabra: siguiendo las líneas de fondo del movimiento del Libre Espiritu²⁴ alcanzan una *religiosidad interior* abierta a la salvación de todos los pueblos, en un camino trazado ya en el siglo XIII por el filósofo Raimundo Lulio (*Libro del gentil y los tres sabios*, 1274), decidido a impulsar un diálogo interreligioso entre cristianos, judíos y musulmanes, que luego, en la península Ibérica de finales del siglo XV, naufragó miserablemente²⁵.

Entre los *alumbrados* se encontraba Juan de Valdés (1500-1542), que abandonó España y se exilió en Italia tras la condena de su obra, *Diálogo de la doctrina cristiana* (1529)²⁶. En Nápoles, desde 1534 hasta su muerte, da vida a un cenáculo de hombres y mujeres en busca de una dimensión interior de la fe, en contraposición de las formas exteriores de los ritos.

1.3. Las mujeres aristócratas y la Biblia

El valdesianismo en Italia se caracteriza en gran medida por las relaciones con las mujeres de clase aristocrática. De la intensa relación espiritual entre Valdés y Julia Gonzaga²⁷, que conoció a Valdés en Fondi en 1535 y es considerada su heredera espiritual, nace el *Alfabeto cristiano* (1545), texto en que el filósofo español, en un profundo diálogo con Julia, considera la Escritura como una etapa que conduce al amor de Dios, una Palabra que debe escucharse con *el ojo interior de la fe*:

²⁴ Sobre la presencia del Libre Espiritu en España, ver las consideraciones de Romana GUARNIERI, «Il movimento del Libero Spirito dalle origini al secolo XVI», en *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 4 (1965) 353-499 [483-484].

²⁵ Raimundo LULIO, *Libro del Gentil y de los tres Sabios* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007).

²⁶ Daniel A. CREWS, *Twilight of the Renaissance. The Life of Juan de Valdés* (Toronto-Buffalo-Londres: Univ. de Toronto, 2008).

²⁷ Giulia Gonzaga (1512-1566) ejerce en Fondi la función de regente, supervisando la administración del Estado y las relaciones políticas; su corte se convierte muy pronto en un centro de debate cultural y religioso. Giulia Gonzaga se trasladó en 1535 a Nápoles, al monasterio de San Francesco delle Monache, donde adquiere el papel de animadora del grupo valdesiano del que forman parte numerosas personas sensibles a las ideas de la Reforma. Entre ellas se encuentran Costanza d'Avalos, Maria d'Aragona, Ferrante Sanseverino, Bernardo Tasso, Galeazzo Caracciolo, Marcantonio Flaminio, Mario Galeota, Pietro Carneseccchi, Isabella Bresegna, todos ellos lectores atentos de la Escritura. Susanna PEYRONEL RAMBALDI, *Una gentildonna irrequieta. Giulia Gonzaga fra reti familiari e relazioni eterodosse* (Roma: Viella, 2012); Camilla RUSSEL, *Giulia Gonzaga and the religious controversies of sixteenth-century in Italy* (Brepols: Turnhout, 2006).

Y cuando leáis cosas de la Sagrada Escritura, debéis pensar que es Dios quien habla con vosotros, y por lo tanto debéis acercaros a ella con alma humilde y obediente y pensar que no leéis para aprender a razonar, sino para aprender a vivir²⁸.

Es evidente que la Escritura para los valdesianos no es una «ciencia» para estudiar con el intelecto, sino una «experiencia» de fe que ilumina al creyente en su camino.

Los avatares de Julia Gonzaga nos ofrecen ulteriores elementos para conocer la tupida red de relaciones que unen a las exponentes del humanismo femenino: mujeres cultas, en general ligadas a la aristocracia europea, decididas a desempeñar el papel de protectoras y difusoras de las nuevas formas de renovación de las que el texto sagrado constituye un elemento imprescindible.

Entre estas mujeres, recordemos a la marquesa de Pescara, Vittoria Colonna (1490-1547), respetada protagonista del evangelismo italiano además de activa intérprete de los anhelos de reforma presentes en la Iglesia del Renacimiento. La poeta tiene una relación directa con la Biblia de la que queda constancia en el análisis de sus obras: las *Rime* –en que temas y personajes bíblicos se convierten en ocasión de reflexión espiritual– y el *Carteggio*, en el que emerge la centralidad que ocupan los Textos Sagrados en su recorrido de fe²⁹.

Vittoria establece relaciones intensas y riquísimas con los máximos exponentes de la Reforma católica. En Nápoles, en 1530, participa en las reuniones del círculo de Julia Gonzaga, que se inspira en la figura y el pensamiento de Juan de Valdés; en Ferrara, en la refinada corte de Renata de Francia, lugar de encuentro de intelectuales reformados, establece en 1537 una relación de amistad con Margarita de Navarra, figura central de la reforma religiosa francesa; en 1538 en Lucca, donde escucha las prédicas de

²⁸ JUAN DE VALDÉS, *Alfabeto cristiano. Diálogo con Giulia Gonzaga*, Benedetto CROCE (ed.) (Bari: Laterza, 1938), 106-107. Giulia se adhiere a la doctrina de Valdés y lucha por la difusión de sus obras, haciendo publicar en 1543 el *Beneficio de Cristo*, en 1545 el *Alfabeto cristiano* y en 1550 *Ciento i diez consideraciones divinas*. Marcantonio Flaminio le dedicará las *Meditationi et orationi formate sopra l'epistola di San Paolo ai Romani* (1542), exhortándola a leer los textos sagrados, pues tenía la posibilidad de entenderlos: Marcantonio FLAMINIO, *Apologia del «Beneficio di Christo» e altri scritti inediti*, ed. Dario MARCATTO (Florencia: Olschki, 1996), 70.

²⁹ Vittoria COLONNA, *Rime*, ed. Alan BULLOCK (Roma-Bari: Laterza, 1982) –en adelante *Rime*–; EAD., *Carteggio*, Ermanno FERRERO y Giuseppe MÜLLER (eds. con suplemento de Domenico TORDI) (Turín: Loescher, 1892) –en adelante *Carteggio*–. Sobre Vittoria Colonna, cf. Adriana VALERIO, «Bibbia, ardimiento, coscienza femminile: Vittoria Colonna», en EAD., *Cristianesimo al femminile* (Nápoles: D'Auria, 1990), 151-170; Concetta RANIERI, «Premesse umanistiche alla religiosità di Vittoria Colonna», en *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 32 (1996) 531-548, con amplia bibliografía. Vittoria Colonna es la única mujer que tuvo conocimiento, durante los coloquios de Ratisbona de 1541, de la *Epistola de justificatione* del cardenal Contarini, favorable a un entendimiento con los protestantes. Los estudios sobre Vittoria Colonna en estos últimos años se han multiplicado y no es posible citarlos en su totalidad. Destaco el reciente: Maria MUSIOL, *Vittoria Colonna. A Woman's Renaissance. An approach to her life and to herself* (Berlín: GmbH, 2013).

Bernardino Ochino, conoce al humanista Pietro Carnesecchi; en el mismo año conoce a Miguel Ángel, con el que estrecha una amistad de profundo e intenso intercambio intelectual³⁰; en 1541 en Viterbo, en el convento de Santa Caterina, frecuenta de forma asidua el círculo reformador vinculado al cardenal inglés Reginald Pole, con quien debate acerca de la Biblia y de la reforma de la Iglesia.

La Escritura, en opinión de la marquesa de Pescara, debe interpretarse con el *ojo interior* de la fe. Por este motivo su meditación rehúye el tono devocional y adquiere el de un diálogo intenso con el texto sagrado para que *ilumine* y guíe hacia la renovación interior en cuyo centro se encuentre el Cristo *encarnado y sufriente*. Los personajes de los evangelios adquieren un especial significado para la poeta y el evangelio de Juan se convierte, en su búsqueda de la verdad, en lectura privilegiada: el ciego de nacimiento (Jn 9,1ss) que «descubriese dentro mayor esplendor»³¹, el incrédulo Tomás (Jn 20,24-29) que no tuvo el «el mérito de descubrir lo invisible»³², la Samaritana (Jn 4), que aprendió de Jesús que «dondequiera que se ore, sea en espíritu y verdad»³³, aparecen como figuras imprescindibles para un itinerario de fe orientado a la búsqueda de una luz interior, que permita la adquisición de una libertad enraizada en la conciencia.

En los evangelios, las mujeres de manera especial adquieren perfiles singulares. Vittoria Colonna no acepta, por ejemplo, la interpretación tradicional que presentaba a la adúltera como una mujer temblorosa ante el juicio de Jesús. Al predicador Bernardino Ochino envía una meditación personal sobre el pasaje (Jn 8,1-11), subrayando la conciencia de la adúltera de encontrarse frente a la dulzura de un amor salvífico, a un «Señor benévolo»:

Algunos dicen que permaneció allí temblando [...]. Y yo *me atrevo a decir lo contrario*: incluso creo que cuando ellos se marcharon le pareció que su espalda quedaba libre de todo peso y nació en ella una grandísima fe de que este Señor benévolo la había absuelto³⁴.

También la figura de la Magdalena se presta a diferentes interpretaciones que trascienden la imagen de la hagiografía tradicional, que la presentaba como pecadora y penitente por excelencia. El amor de la Magdalena que no abandona («el corazón, que arde de amor, nada teme»)–, contrariamente a los varones atenazados por el terror, es tema recurrente y se convierte en ocasión para consideraciones más generales acerca del género femenino, que en

³⁰ Claudio SCARPATI, «Le rime spirituali di Vittoria Colonna nel codice Vaticano donato a Michelangelo», *Aevum* 78 (2004) 693-717.

³¹ S2: 28, *Rime*, 191.

³² S1: 118, *Rime*, 144.

³³ S2: 29, *Rime*, 191. Para ella Miguel Ángel dibujará a una Samaritana en el Pozo.

³⁴ *Carteggio*, Epistola CXLIV, 244. Cursiva de la autora.

opinión de Vittoria Colonna merecería mayor consideración por tener un corazón más ardiente y constante³⁵. Es en efecto este «corazón firme» —escribirá la marquesa al cardenal Giovanni Morone— lo que permite a la discípula amada ser elegida, ella sola, para el encuentro con el maestro resucitado³⁶, a quien no había reconocido con los ojos «de la carne», sino con la fe que nace del amor.

A los temas de la conversión y el amor ardiente de la Magdalena se añade el énfasis en su función activa, pues el Señor «para certificar que era su apóstola le ordenó ser la primera anunciadora [...] de su resurrección»³⁷. De esta forma la apóstola dilecta, «convertida en perfectísima y docta anunciadora del Verbo divino», es recuperada en su compleja simbología y en su extraordinaria fusión de vida activa y contemplativa, que el humanismo intenta recuperar en su globalidad.

Por último, encontramos la misma originalidad de interpretación en su texto en prosa *Pianto sopra la Passione di Cristo* (escrito entre 1539 y 1541, pero publicado póstumo en 1556)³⁸, donde Vittoria Colonna analiza la pasión de Cristo desde el punto de vista de la madre. Nos encontramos en presencia, por una parte, de una meditación sobre el dolor de la madre en cuyos brazos muere el hijo y con la que la poeta se identifica, y, por otra, de una reflexión que abre a una fe que supera el dolor en la perspectiva de la resurrección y en la conciencia de la gracia sobreabundante de Dios. La poeta compartirá esta perspectiva con Miguel Ángel, que dibuja para ella una *Piedad*, un *Cristo en la Cruz* y un *Jesús y la Samaritana en el pozo*, manifestando la extraordinaria comunión espiritual de una fe que busca.

También estuvo familiarizada con la Biblia la culta y refinada duquesa Caterina Cibo (1501-1557). Particularmente sensible a los fermentos religiosos de su tiempo, Caterina es una figura decisiva en el nacimiento de la orden capuchina, a la que en 1527 ofrece la oportunidad de fundar en Camerino las primeras comunidades. Posee una intensa relación espiritual con el predicador Bernardino Ochino, como lo atestigua su presencia en la obra *Dialogi sette* (en los diálogos I, II, IV, VII), en los que Caterina es la interlocutora privilegiada en los temas de la fe y de la justificación. Es también significativo su vínculo con la mística Domenica Narducci: la duquesa le pide que la ilumine sobre

³⁵ «Onde [...] convien dar a le donne il preggio intero / d'aver il cor più acceso e più costante»: S1: 155,8, *Rime*, 162; cf. también S2: 36, 124-138, *Rime*, 198.

³⁶ «[...] quando, cercándolo, resuscitato li apparve et intendendo lei la voce amata dirgli 'Maria', conobbe col cuore il maestro in altra più divina cognitione», *Carteggio*, Epistola CLXIV, 278.

³⁷ *Carteggio*, Epistola CLXX, 299ss.

³⁸ El *Pianto* aparece citado en Paolo SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento*, Roma: Istituto «Vittoria Colonna and the Virgin Mary», *The Modern Language Review* 1 (2001) 61-81.

la interpretación de algunos pasajes bíblicos relacionados con los temas de la gracia y de las obras (véase *Tamar Herzig*)³⁹.

La red de relaciones centradas en la Biblia entre las cortes europeas se extiende desde Italia hasta Francia y España. Tenemos conocimiento de la profunda cultura religiosa de Margarita de Angulema, reina de Navarra (1492-1549), mujer erudita, mecenas de artistas y literatos y ella misma escritora, ligada al círculo de Meaux y a la exégesis de Levèvre d'Étaples así como a la espiritualidad del obispo Guillaume Briçonnet. Margarita es una figura significativa en el ámbito de la reforma religiosa francesa nacida de las ideas de Erasmo, en la que confluyen elementos de misticismo medieval y de neoplatonismo del Renacimiento⁴⁰.

Referencias explícitas a la Escritura aparecen en su teatro (véase *Violaine Giacomotto-Charra*), en su poesía, en su narrativa y en sus cartas. También en Margarita, como en Vittoria Colonna, se puede captar la sobriedad de la narración bíblica: el elemento espiritual es contenido, en línea con una exégesis patrística equilibrada. Su lectura de la Escritura es asidua y personal: no mecánica y pasiva, sino atenta y partícipe, una práctica a realizar cada día. De esto queda constancia en la obra principal de Margarita, el *Heptameron* (póstuma 1558), una colección de relatos inspirados en Boccaccio cuyo tema es el amor, tratado en sus múltiples aspectos sensuales y místicos. En el *Heptameron* no encontramos solo una crítica hiriente hacia el clero corrompido e ignorante, hacia la religiosidad exterior, la mala administración de la Palabra de Dios y de los sacramentos, sino, sobre todo, la conciencia de la necesidad de una lectura de la Biblia cotidiana y constante por parte de cada discípulo de Cristo. En esta obra, en efecto, se confía a una mujer, Oisille –probablemente el anagrama de Luisa de Saboya, madre de Margarita–, el cometido de explicar la Palabra de Dios, y no a los religiosos de la abadía de Nuestra Señora de Serrance, donde un alegre grupo (*devisants*) de jóvenes se reúne a la espera de que pase una tormenta. Oisille, viuda y decana del grupo, afirma la autoridad y la eficacia de la Biblia; y cada mañana, antes de dar comienzo a la narración de los cuentos, dirige la lectura y la reflexión acerca de las Sagradas Escrituras, «verdadero y perfecto gozo del espíritu, del que procede la paz y la salud del cuerpo»⁴¹.

³⁹ Adriana VALERIO, «Caterina Cibo e la spiritualità savonaroliana attraverso il magistero profetico di Domenica da Paradiso», en *Munera Parva*, edición de Gennaro LUONGO, II (Nápoles: Fridericiana, 1999), 141-154.

⁴⁰ Jonathan A. REID, *King's Sister – Queen of Dissent: Marguerite of Navarre (1492-1549) and her Evangelical Network*, 2 vols. (Leiden-Boston: Brill 2009); Pierre JOURDA, *Marguerite d'Angoulême, Duchesse d'Alençon, Reine de Navarre (1492-1549)*, 2 vols. (París: Honoré Champion, 1930) (reimpr. anastática, Turín: Bottega d'Erasmo, 1966): «Le idee religiose», I, 904-911; Marguerite SOULIÉ, «Le théâtre et la Bible au XVI siècle», en Guy BEDOUELLE y Bernard ROUSSEL (eds.), *Les temps des Réformes et la Bible*, 5 (París: Beauchesne, 1989), 635ss.

⁴¹ Prólogo al primer día: MARGHERITE DE NAVARRE, *Heptameron*, ed. Simone DE REYFF (París: Flammarion, 1982), 45.

Margarita, aunque de forma lúdica y satírica, a través de cuentos eróticos e historias de amor, expresa su visión espiritual y no pierde ocasión para subrayar su visión del cristianismo como religión de amor en que Dios solo salva y donde la gracia es instrumento de salvación. En este sentido, la parábola del fariseo y del publicano (Lc 18,9-14) pone en evidencia el modo en que la gracia de Dios no toma en consideración la nobleza o la riqueza, sino la interioridad de la vida religiosa.

Otra mujer que estuvo en contacto con el círculo humanista de Margarita de Angulema fue Renata de Francia (1510-1575). Hija de Luis XII, Renata había saboreado en su infancia el intenso clima de experiencias espirituales de la comunidad de Meaux. Cuando se convirtió en esposa de Hércules II, duque de Ferrara, hizo de su corte un lugar de acogida para los exiliados franceses y los disidentes reformadores, favoreciendo el debate acerca de la necesidad de la reforma religiosa⁴². En el centro de las discusiones se encontraban los errores de la Iglesia en la interpretación de las Escrituras, que ponían en tela de juicio la autoridad del Papa, la presencia real en la hostia, la validez de los sacramentos, la mediación de María y de los santos, la existencia del purgatorio. Con Juan Calvino, que visitó Ferrara en 1536, Renata inicia una correspondencia que durará toda la vida, pero, a pesar de su adhesión a la fe reformada, intenta permanecer neutral en el plano político. Tras la muerte de su marido, que por temor a la Inquisición la mantenía en situación de arresto domiciliario, Renata vuelve a su patria en 1558, y en su pequeño feudo de Montargis, próximo a Orleans, acoge a católicos y hugonotes, ayudando a prófugos y víctimas de las guerras independientemente de su credo y afirmando en la práctica el respeto por la libertad de conciencia.

Este liderazgo femenino basado en opciones valientes, que en algunos casos desemboca en la heterodoxia, pero también en posiciones moderadas no dictadas por la intransigencia, sino por el respeto, lo encontramos también en otras figuras de primer plano como María de Hungría (1505-1558). Hija de Felipe el Hermoso y de Juana la Loca, María contrae nupcias con 17 años con Luis II, rey de Bohemia y de Hungría. Lectora atenta del Evangelio, nutre simpatías por los luteranos (el mismo Lutero le dedica cuatro de sus sermones sobre los Salmos) y hace todo lo que puede para salvarles de la cárcel y de la muerte. Rechaza el uso de la constricción violenta y emprende con entusiasmo una obra de reconciliación entre los diferentes partidos con una tolerante política religiosa. Con su talante moderado y prudente, participa en la Dieta de Augusta en 1530; como regente de los Países Bajos desde 1531, se esfuerza por mitigar las sentencias contra los luteranos.

⁴² Eleonora BELLIGNI, *Renata di Francia (1510-1575). Un'eresia di corte* (Turín: UTET, 2011). Fanny COSANDEY, *La reine de France. Symbole et pouvoir, xv-xviii siècle* (París: Gallimard, 2000).

De la misma manera, Isabella Bresegna (1510-1567), española pero educada en Nápoles por Julia Gonzaga, en su corte de Piacenza acoge a personas próximas a las ideas luteranas. Cercana al calvinismo, con el que entra en contacto en 1553 en Ferrara en la corte de Renata de Francia, huye a Suiza en junio de 1559 –advertida, probablemente, por Julia Gonzaga, de que se estaba abriendo contra ella un proceso de herejía– y se traslada a Chiavenna, donde ofrece hospitalidad a compatriotas y exiliados. En esos años Bernardino Ochino le dedica el tratado *Disputa intorno al sacramento della Cena di Cristo* (1561)⁴³.

No fueron pocas las mujeres que pasaron de la confesión católica a la reformada y que tampoco en esta encontraron una vida fácil: un capítulo dramático que marca la historia de las mujeres europeas comprometidas en la construcción de su identidad de género⁴⁴.

Esta inquietud religiosa que encontramos entre las mujeres de la élite aristocrática, entre pensamiento crítico, disidencia y elección de campo, todas en busca de una religiosidad más interior, muestra cómo ellas, con una especial sensibilidad para interrogar el texto bíblico, se encuentran en el centro de toda la Europa de la renovación espiritual y de las propuestas de reforma en la Iglesia. No se puede infravalorar el papel desempeñado por estas aristócratas, como mecenas y coleccionistas, auténticas promotoras de cultura. Margarita de York (1446-1503), Isabel la Católica (1451-1504) y Margarita de Austria (1480-1530) son solo algunos ejemplos, tomados en tres contextos europeos diferentes, que atestiguan la ferviente actividad desarrollada por las mujeres en el campo de las artes, en la que la atención por la representación iconográfica de la Biblia ha tenido un papel fundamental (véase M.^a Leticia Sánchez Hernández).

También en Portugal se encuentran mujeres mecenas, lectoras sensibles de la Biblia (véase Zulmira C. Santos): de la infanta María de Aviz (1521-1577) a la filósofa Luisa Sigea (-1560), de María de Portugal (1538-1577), duquesa de Parma y Piacenza, a la erudita Públia Hortênsia de Castro (-1595), nos encontramos en presencia de mujeres cultas, cuya importancia empezamos a conocer hoy y que indudablemente merecen mayor atención para reconstruir, de la manera más fidedigna posible, el conocimiento, el disfrute y la circulación de la Biblia en la Europa de las Reformas.

⁴³ Benedetto NICOLINI, *Una calvinista napoletana: Isabella Bresegna* (Nápoles: Archivio storico del Banco di Napoli, 1954); Ronald H. BAINTON, *Donne della Riforma*, vol. 1: *In Italia, Germania e Francia* (Turín: Claudiana 1992) (or. Minneapolis: Ausburg, 1971), 271-286.

⁴⁴ Véase BAINTON, *Donne della Riforma* y vol. 2, *In Inghilterra, in Scozia, in Polonia, in Ungheria, in Transilvania, in Danimarca, in Svezia e in Spagna* (Turín: Claudiana, 1997) (or. Vols. 2 y 3, Minneapolis: Ausburg, 1973-1977). Este tema será tratado en el otro tomo de la colección «La Biblia y las mujeres», dedicado a los países europeos que pasaron a la Reforma, edición de Charlotte Methuen y Tarald Rasmussen, en el que aparecerá una tensión semejante hacia la palabra pública femenina, que por otra parte recorre el mundo reformado.

La condición intelectual o aristocrática de estas mujeres, sin embargo, y la red de amistades que crearon para permitir no solo intercambios, sino también protección, no las exime de una violenta represión por parte de la Inquisición, que no vacila en procesar y encarcelar a todo el que no acepte la subordinación a la Iglesia y a su doctrina. Entramos así en la llamada «Contrarreforma».

2. EL CONCILIO DE TRENTO (1545-1563)

La fractura protestante, fruto de las controversias sobre las exégesis de los textos sagrados, empujó a la jerarquía católica a restringir los márgenes de lectura y de interpretación de la Biblia, en ese momento considerada «madre y fuente de herejía», según la definición del teólogo español Alfonso de Castro⁴⁵ en la sesión del 9 de marzo de 1546 durante los trabajos del Concilio de Trento; una toma de posición que marcaría el divorcio entre teología y espiritualidad, cercenando la conciencia, tan presente en la edad antigua y media de la cristiandad, de que la Escritura debía ser leída y comprendida a través del don del Espíritu y de que la ignorancia del texto sagrado —no su conocimiento— era la causa de todos los males⁴⁶.

Durante el Concilio se enfrentaron dos grupos: el español, que, por medio del cardenal Pedro Pacheco y Alfonso de Castro, se oponía a la utilización de la lengua vulgar, y el del cardenal Cristoforo Madruzzo y del teólogo francés Gentian Hervet, favorables a las traducciones de la Biblia a las lenguas vernáculas⁴⁷.

Los padres conciliares admitían que la Escritura contiene la verdad, pero al mismo tiempo afirmaban su insuficiencia formal: era necesario que la Tradición y la Iglesia, en su articulación jerárquica, garantizaran la comprensión auténtica de los Textos Sagrados protegiéndolos de cualquier exégesis falsa y herética⁴⁸. Esta posición suponía replantearse el papel y la prioridad de la Biblia en favor de la Tradición, que constituye, desde ese momento, el lugar por excelencia de su interpretación, garantizada por la Iglesia por medio de la jerarquía⁴⁹.

⁴⁵ Teodoro OLARTE, *Alfonso de Castro (1495-1558). Su vida, su tiempo y sus ideas filosóficas-jurídicas* (San José: Universidad Nacional de Costa Rica, 1946); Harald MAIHOLD, «Systematiker der Häresien – Erinnerung an Alphonso de Castro (1492-1558)», *Zeitschrift für Rechtsgeschichte* 118 (2001) 523ss.

⁴⁶ Cf. Sara CABIBBO, «Ignorantia Scripturarum, ignorantia Christi est. Tradizione e pratica delle Scritture nei monasteri femminili del XVII secolo», *Rivista Storica Italiana* 1 (1989) 85-124.

⁴⁷ Cf. Guy BEDOUILLE, «La Bible au Concile de Trente». *Les Temps des Réformes et la Bible* (Paris: Beauchesne, 1989), 347.

⁴⁸ Sesión IV, decreto del 8 de abril de 1546: *Conciliorum Oecomunicorum Decreta*, Giuseppe ALBERIGO (ed.) (Bologna: Dehoniane, 1991), 664, 14ss.

⁴⁹ Franco BUZZI, «Il Concilio di Trento e il dibattito sul 'solo scriptura' protestante», en Antonio AUTIERO y Marinella PERRONI (eds.), *La Bibbia nella storia d'Europa dalle divisioni all'incontro* (Bologna: Dehoniane, 2012), 125-140.

No fue el Concilio, sin embargo, quien decidió imponer la prohibición de traducir los textos sagrados, sino el Santo Oficio, que publicó tres *Índices de los libros prohibidos* (1558, 1564 y 1596) para obstaculizar la edición y la difusión de la Biblia en lengua vulgar. Desde 1567 hasta la mitad del siglo XVIII en Italia no se editaron Biblias en italiano, excepto la de Giovanni Diotati, que fue publicada en Ginebra en 1607.

En el transcurso de unos treinta años, en los países católicos se tomaron una serie de medidas de mayor o menor severidad (Francia y Austria fueron las menos afectadas por esta medida y las más tolerantes) tanto para limitar el acceso al texto sagrado íntegro como para reducir los espacios de la lengua vulgar en la práctica religiosa. En España, con el Índice de Fernando Valdés de 1559 y el del cardenal Gaspar Quiroga de 1583⁵⁰, se prohibieron también los Libros de Horas y las oraciones en las lenguas vernáculas.

Es fácil comprender que estas intervenciones inquisitoriales, que llegaron a retirar del mercado y a secuestrar en las casas y en los monasterios los ejemplares de obras en lengua vulgar de contenido bíblico, afectaron de manera especial a los laicos y a las mujeres. En los países católicos los fieles solo podían acercarse al texto sagrado a través de los filtros de la interpretación jerárquica y solo podían saborear el mensaje bíblico con lecturas parciales de textos autorizados o a través de los canales normales de la liturgia, de la predicación y de la iconografía. La lectura se sustituye por el catecismo.

Muere toda libertad de investigación y toda interpretación personal. De la misma manera muere la libertad para las mujeres con el encarcelamiento que supuso la imposición de la obligación de clausura en las comunidades religiosas o con la sumisión al marido considerada parte del sacramento del matrimonio⁵¹.

La consideración de las limitaciones de la naturaleza femenina no consiente a las mujeres actividades y funciones comparables con las masculinas, a pesar del especial énfasis que se pone en sus virtudes y deberes para el correcto ejercicio de su función social, que deben desempeñar en el círculo familiar, como esposas y madres ejemplares al servicio de las necesidades del hogar, o como religiosas devotas y laboriosas en el ambiente monástico, cada una en el lugar que le corresponde.

⁵⁰ Para toda esta problemática de las censuras, ver los estudios fundamentales de Gigliola FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)* (Bologna: Il Mulino, 1997); EAD., *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna* (Bologna: Il Mulino, 2005); EAD., «La censura ecclesiastica in Italia: volgarizzamenti biblici e letteratura all'Indice», en María José VEGA, Julián WEISS y Cesc ESTEVE (eds.), *Reading and Censorship in Early Modern Europe* (Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2010), 39-56. Para España: Virgilio PINTO CRESPO, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI* (Madrid: Taurus, 1983).

⁵¹ Sobre las aplicaciones del Concilio de Trento en los monasterios napolitanos: Adriana VALERIO, «*Cariche di dolore e bisogno d'aita*». *La Cronaca di Fulvia Caracciolo, monaca di S. Gregorio Armeno (1580). Studio e testo critico di fonti del Cinquecento* (Nápoles: Fridericiana, 2013). Sobre la normativa matrimonial: Gabriella ZARRI, «El matrimonio tridentino», en Paolo PRODI y Wolfgang REINHARD (eds.) *(Il Concilio di Trento e il moderno)*, Bologna: Il Mulino, 1996), 437-483.

Para las mujeres el Concilio de Trento supone un giro dramático y una dolorosa fractura respecto al pasado.

Por lo tanto, la Edad Moderna representa para ellas, por una parte, represión y sumisión –de que la caza de brujas, que atraviesa toda Europa, incluidos los países reformados, constituye la representación más evidente–, y, por otra, indica el camino duro y contradictorio que deben seguir para afirmarse a sí mismas y su conciencia crítica.

3. LA BIBLIA ENTRE OPOSICIONES, RESISTENCIAS E INTERPRETACIONES ALEGÓRICAS

3.1. Frente a la Inquisición

La actitud represiva demuestra claramente la difusión que la Biblia tuvo entre mujeres de diferentes sectores sociales, una difusión que sorprendía a los mismos inquisidores: ante sus tribunales no fueron pocas las que se manifestaron como apasionadas lectoras de la Escritura, defendiendo su posición con argumentos fundados en ella. De este hecho existen numerosos testimonios, tanto en el ambiente femenino religioso como en el laico. También lo prueban las palabras del dominico Ambrogio Catarino, que anotó con ironía en el *Compendio d'errori* de 1544: todo cristiano de toda condición, tanto hembra como varón, tanto ignorante como letrado, quiere comprender las profundísimas cuestiones de la sagrada teología y de la Divina Escritura»⁵².

La *madre divina* Paola Antonia Negri (1508-1555), que antes del Concilio de Trento ejercía una indiscutible autoridad pastoral, espiritual y disciplinaria entre los barnabitas y las angélicas que confiaban en ella, recibirá severas medidas disciplinarias (véase *Tamar Herzig* y *Giovanna Paolin*). Sus reflexiones, a las que entendía anclar la vida de los paulinos, se sustentaban en la Biblia, fundamento de su dirección espiritual. El biógrafo de la religiosa, Giovanni Battista Fontana, destaca su extraordinaria capacidad de *rumiar* y explicar la Escritura, hasta el punto de sorprender a eclesiásticos y teólogos. Serafino da Fermo afirmaba que gracias a las conversaciones con ella había comprendido muchos misterios profundos de los textos sagrados, sobre todo de las cartas de Pablo, que ni siquiera la lectura de san Agustín había sido capaz de revelarle⁵³. En las *Lettere spirituali*

⁵² Ambrogio CATARINO POLITI, *Compendio di errori*, 347 II, 8-16, citado en Edoardo BARBIERI, *Le Bibbie italiane* 53; cf. casos citados *ibid.*, 179ss.

⁵³ Conocía *de maravilla* las cartas de Pablo, «declaraba los salmos y toda la sacra escritura tan teológicamente» que la visitaban muchos obispos y predicadores famosos como Serafino da Fermo: cf. Giovanni Battista FONTANA, *Lettere spirituali alla devota religiosa Angelica Paola Antonia de' Negri Milanese* (Roma: Stamperia del Popolo Romano, 1576), 56-57. La divina madre, como de nuevo da fe su bió-

de Paola Antonia ocupa un papel central la referencia a los escritos paulinos; su análisis se basa en los evangelios, mientras que el Antiguo Testamento casi no aparece. Del significado literal del texto pasa a sus implicaciones morales y espirituales, que se orientan hacia una libertad religiosa exenta del rígido respeto a las formas⁵⁴. El proceso inquisitorial de 1552 pondrá fin a la experiencia renovadora del cenáculo de los paulinos y condenará a Paola Antonia Negri por haber usurpado indebidamente «el título de divinidad, el espíritu de profecía y revelación, la autoridad de sacerdotes y prelados».

La documentación de que disponemos de los documentos inquisitoriales nos muestra una presencia numerosa, multiforme y heterogénea de mujeres que en su relación con los textos sagrados habían construido su propia identidad cristiana. Entre todas ellas, aristócratas, mujeres del pueblo, religiosas o laicas, emerge la figura de Marta Fiascaris, procesada en 1653 por santidad simulada. El amor por Cristo y la pasión por las figuras femeninas de los evangelios la hacen consciente de un papel magisterial que como mujer se sentía capaz de desempeñar en el seno de la Iglesia (véase *Giovanna Paolin*). Las discípulas que la seguían veían en ella a una nueva redentora: resucitaría después de la muerte, como Cristo. Con Marta Fiascaris se repite el sueño de la redención femenina que ya se había hecho presente con Guglielma da Milano (1210-1281), que se presentaba como encarnación del Espíritu Santo⁵⁵. No es casual que en dos momentos históricos de especial afirmación del poder de la institución eclesiástica (reforma gregoriana y reforma tridentina), en una Iglesia de estructura jerárquica y androcéntrica, emerja el anhelo de una salvación que pase por la redención femenina. Por este motivo, tal vez, el espacio inmenso que cubre el culto mariano indica paradójicamente, con dramática evidencia, la invisibilidad de las mujeres reales.

3.2. *Las artes al servicio de la doctrina*

El Concilio de Trento intervino también en el establecimiento de normas para la producción artística que, bajo el control de las jerarquías locales y de acuerdo con las directrices de la Iglesia, estaba obligada a responder a criterios de *decoro* y de rigor moral. Por este motivo se produjeron las censuras de

grafo Fontana en la *Vita*, explicaba «toda la sacra escritura tan teológicamente y con demostración de tan altos misterios y con una elocuencia tan abundante que sorprendía a todos los sabios de la profesión»: FONTANA, *Vita della devota religiosa Angelica Paola Antonia de Negri*, en *id.*, *Lettere spirituali*, 57.

⁵⁴ Adriana VALERIO, «La predicación femenina de los años pre-tridentinos en la primera mitad del siglo XVIII», en Giorgio MARTINA y Ugo DOVERE (eds.), *La predicación en Italia después del Concilio de Trento entre el siglo XVI y el XVIII* (Roma: Edizioni Dehoniane, 1996), 182-186.

⁵⁵ Marina BENEDETTI, *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito Santo* (Milán: Edizioni Biblioteca Francescana, 1998).

los desnudos que aparecían en el *Juicio Universal* de Miguel Ángel (Capilla Sixtina), considerados escandalosos, y de los frescos de Masaccio de *Adán y Eva en tentación* y *Expulsión del Paraíso* (Capilla Brancacci de Florencia), así como de muchas obras de Caravaggio juzgadas como «no respetuosas» de los textos sagrados.

El artista, en efecto, no solía ser el simple ejecutor material de un encargo, sino un teólogo en la medida en que tenía que interpretar un pasaje de la Escritura y expresarlo en las formas iconográficas más idóneas para representar una verdad de fe a los fieles que recibían de esa imagen enseñanza y edificación.

A partir del texto de Gabriele Paleotti (*Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, 1582) asistimos a una nueva manera de percibir el arte que el Concilio de Trento quiso reformar de acuerdo con la función educadora que tenía que asumir: esta, bajo el control de la jerarquía, debía desempeñar una función pastoral y comunicar, a través de la representación de la historia sagrada, la doctrina de la Iglesia alimentando la devoción y la piedad⁵⁶.

La capilla de Nuestra Señora de Guadalupe en las Descalzas Reales de Madrid responde muy bien a los cánones tridentinos tanto con la representación de heroínas bíblicas que, prefigurando a María, son presentadas como ejemplos de virtudes a seguir, como de mujeres bíblicas *negativas*, señaladas por su actitud viciosa y rebelde y por ello a condenar (véase *M.^a Leticia Sánchez Hernández*). A estas representaciones de alguna forma atentas a la Biblia se añadió el culto de las reliquias y de los santos que, a través de una desmedida producción iconográfica, caracterizó la cultura religiosa de la Contrarreforma desplazando la atención del texto sagrado a las prácticas devocionales.

Podemos destacar casos de transformaciones y adaptaciones en el análisis de algunas figuras bíblicas femeninas representadas en la transición del humanismo a la Contrarreforma. El personaje de Judit, por ejemplo, aparece no solo en una gran variedad de representaciones iconográficas (de Cranach a Botticelli, de Miguel Ángel a Ticiano, de Tintoretto a Caravaggio, de Allori a Artemisia Gentileschi), sino incluso en numerosas realizaciones literarias que reflejan la nueva atmósfera religiosa.

El humanismo había expresado una especial sensibilidad a la hora de proporcionar nuevas claves de lectura a antiguos personajes bíblicos, revistiéndolos de valores simbólicos originales. La cultura de Florencia en la época de los Médici, de la que Lucrecia Tornabuoni (1424-1482), madre de Lorenzo el

⁵⁶ La bibliografía en este campo es amplísima. Cito solo Hubert JEDIN, «Genesi e portata del decreto tridentino sobre la veneración de las imágenes», en *id.*, *Chiesa della fede, Chiesa della Storia* (Brescia: Morcelliana, 1972), 340-390; Daniele MENOZZI, *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni* (Milán: San Paolo, 1995).

Magnífico, es una ilustre representante, enriquece con atributos políticos a muchos personajes del Antiguo Testamento⁵⁷. En Florencia la cultísima Lucrezia escribe, además de una eficaz traducción a la lengua vulgar del *Magnificat*, cinco poemitas sacros sobre algunas figuras: Ester, Judit, Susana, Tobías y Juan (década de 1470 del siglo xv)⁵⁸.

Como David triunfa sobre Goliat convirtiéndose para Florencia en el símbolo de la libertad republicana –pensemos en las obras de Donatello y de Miguel Ángel–, también Judit, viuda humilde y casta, se levanta con la victoria sobre su enemigo Holofernes para representar la encarnación de una nueva heroína, dispuesta a defender a su pueblo del enemigo⁵⁹. El personaje de Judit ocupará un lugar prioritario en el teatro del Gran Ducado de los Médici durante la regencia de Cristina de Lorena y de María Magdalena de Austria con la obra teatral de Federico Della Valle (1560-1628) así como con las representaciones iconográficas de Cristofano Allori y de Artemisia Gentileschi, en esa época estrechamente ligados a los encargos de los grandes duques⁶⁰ (véase *Heidi Hornik*).

El carácter dramático del tema se presta a múltiples realizaciones literarias, teatrales, musicales e iconográficas, sobre todo en el tiempo de la Contrarreforma, que permite reescribir al personaje enriqueciendo su significado y con nuevas representaciones simbólicas⁶¹. Judit, en efecto, aparece como viuda devota y como tentadora erótica, como enamorada que mata al amado y como vengadora de su dignidad contra la violencia machista, como mujer ambigua y seductora y como emblema de la lucha contra los enemigos (turcos y

⁵⁷ Sophie STALLINI, «Giuditta sulla scena fiorentina del Quattrocento. Donatello, Lucrezia Tornabuoni y el anónimo de la ‘Devota rappresentazione di Iudith ebrea’», en Luciana BORSETTO (ed.), *Giuditta e altre eroine bibliche tra Rinascimento e Barocco. Orizzonti di senso e di genere, variazioni, riscritture* (Padua: Padova University Press, 2011), 11-23 con bibliografía. En la Puerta del Paraíso (Baptisterio de Florencia) del escultor Lorenzo Ghiberti, por primera vez Judit se despega de la escena y destaca en su relieve, sola, con la cabeza del enemigo en la mano.

⁵⁸ Fulvio PEZZAROSSA, *I poemetti sacri di Lucrezia Tornabuoni* (Florencia: Olschki, 1978); Lucrezia TORNABUONI, *La istoria della casta Susanna*, ed. Paolo ORVIETO (Bérgamo: Moretti e Vitali 1992). La historia de Ester, de Tobías, de Judit, de Susana y de Juan se encuentran en la Biblioteca Nazionale di Firenze, Magl. VII, 338, ahora publicadas en PEZZAROSSA, *I poemetti sacri*. Véase también Gerry MILLIGAN, «Unlikely Heroines in Judith and Esther», *Italica* 4 (2011) 538-564.

⁵⁹ Francesco CAGLIOTTI, *Donatello e i Medici. Storia del David e della Giuditta*, 2 vols. (Florencia: Olschki, 2000).

⁶⁰ En la riquísima bibliografía sobre el tema, cf. Claudio PIZZORUSSO, *Ricerche su Cristoforo Allori* (Florencia: Olschki, 1982); Mary D. GARRARD, *Artemisia Gentileschi and the Image of Female Hero in Italian Baroque Art* (Princeton: Princeton University Press, 1989), y el reciente catálogo de la exposición Roberto CONTINI y Francesco SOLINAS (eds.), *Artemisia Gentileschi. Storia di una passione* (Pero [Milán]: 24ORE cultura, 2011). En una de las cuatro pechinas de la bóveda de la capilla Sixtina, Judit está colocada en correspondencia con David y Goliat.

⁶¹ Kevin R. BRINE, Elena CILETTI y Henrike LÄHNEMANN (eds.), *The sword of Judith. Judith studies across the disciplines* (Cambridge: OpenBook, 2010). De especial interés, Roger J. CRUM, «Judith between the Private and the Public Realms in Renaissance Florence», *ibid.*, 291-306.

protestantes). Esta misma duplicidad de significados aparece en la figura de Judit, tema muy amado en el Barroco austriaco, donde se convierte en el *prototipo* de María y al mismo tiempo *tipo* de la Iglesia, pero también modelo de virtudes heroicas y políticas, hasta el punto de convertirse en el arquetipo de la reina María Teresa: mujer enamorada de Dios y fuerte, virtuosa y al mismo tiempo victoriosa contra los enemigos (véase *Elizabeth Birnbaum*).

También la figura de Ester se presta a ser modelo y emblema político. Encontramos la representación de su historia en el teatro francés de la Contrarreforma que en obras que van de Claude Roillet (*Aman*, 1556) a Jean Racine (*Esther*, 1689), pone en evidencia el papel de la reina bíblica, mujer consciente de su situación, capaz de intervenir frente al soberano para garantizar al pueblo paz y justicia. También Ester, como Judit, es presentada como modelo político a proponer a los soberanos de ese tiempo, envueltos en los desgarros de guerras intestinas (véase *Mariangela Miotti*).

Las figuras femeninas del Antiguo Testamento también sirven a la Iglesia de la Contrarreforma para orientar a los fieles hacia una interpretación mariana de los personajes. Las representaciones iconográficas, por ejemplo, de la capilla Belgioioso de Nápoles, ponen claramente de manifiesto la operación pastoral y pedagógica de la iconografía postridentina, que desplaza la atención de los episodios veterotestamentarios hacia su cumplimiento salvífico. Rebeca, Judit, Ester y Jael consienten una representación alegórica de la historia mariana; son prefiguración de la Virgen y de su papel de mediadora victoriosa sobre el mar (véase *Viviana Farina*).

Las obras teatrales representadas en los monasterios poseen un carácter diferente. Los estudios de *Elissa Weaver* han sacado a la luz la tradición de este tipo de obras ya a finales del siglo xv en los monasterios italianos, donde se escenificaban comedias y obras de tema sacro o profano, no en pocas ocasiones escritas por las mismas monjas, *L'Amor di virtù* (1548) de la dominica Beatrice del Sera, o *La representación de Moisés* (1559) de la agustina Raffaella de' Sernigi⁶². Las heroínas del Antiguo Testamento claramente respondían a las exigencias de las monjas de dramatizar episodios que pudieran vehicular enseñanzas morales. Es el caso de sor Maria Clemente Ruoti (1606/10-1690) y su obra *Giacob patriarca*; en ella, al lado de personajes bíblicos coloca figuras de ficción que le sirven para reelaborar el episodio bíblico con inventiva artística y de esta forma construir una novela pastoral agradable para el público y al mismo tiempo didáctico-moral para las monjas.

⁶² Cf. Elissa WEAVER, «Le muse in convento», en Lucetta SCARAFFIA y Gabriella ZARRA (eds.), *Donne e fede* (Roma-Bari: Laterza, 1994), 253-276; EAD., *Convent Theatre in Early Modern Italy: Spiritual Fun and Learning for Women* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002). Entre las obras de carácter sagrado escritas por literatas laicas destaco: *La vita di M. Vergine* y *Le lacrime di S. Pietro*, escritas por Lucrezia Marinella (1571-1653); *La Passione di Cristo* (1582) y *La Resurrezione di Cristo* (1592), escritas por Moderata Fonte (1555-1592).

También la música representa un valioso ámbito de investigación tanto para el uso del texto sagrado en el oratorio barroco como para las nuevas figuras de monjas compositoras que se deleitan, sobre todo en el siglo XVIII, con este género musical⁶³. También en estos casos, como en las artes figurativas, la música se coloca al servicio de una estrategia comunicativa orientada a suscitar emociones para lograr el consenso. El oratorio, en especial, se caracteriza por el tono edificante de los textos, que, con el material que ofrecen los relatos bíblicos, constituyen auténticos melodramas espirituales (véase *Linda Maria Koldau*).

4. LA BIBLIA ESCONDIDA Y PROCLAMADA

A pesar de la represión y las medidas de censura –como hemos dicho, no en todas partes igualmente compactos y rígidos–, observamos en la práctica espacios de libertad que consienten la circulación de los textos y la meditación sobre acontecimientos y figuras bíblicas, interiorizadas a través de los canales habituales de la lectura de textos litúrgicos y devocionales, de la escucha de prédicas y de la visión de imágenes.

Permanecen, por lo tanto, en el interior de las comunidades religiosas, márgenes de autonomía y espacios de libertad que ofrecen la posibilidad a algunas mujeres de relacionarse con los textos sagrados, aunque con motivaciones y modalidades diferentes respecto a las que habían caracterizado la etapa anterior⁶⁴.

Teresa de Ávila (1515-1582), a pesar de no estar libre de un tipo de religiosidad popular basado en el amor por los objetos sagrados (por ejemplo el Niño Jesús) y por las imágenes, sobresale con su personalidad sorprendente por su capacidad de asimilar el texto sagrado, reelaborarlo y proponerlo de nuevo de manera personal y creativa. La represión española fue durísima y la Biblia fue sustraída a las mujeres y a las religiosas, pero Teresa, gracias a su destreza para memorizar lo que veía (imágenes), leía (obras religiosas), oía (predicas y dirección espiritual) y vivía (liturgia), consiguió trasladar a sus escritos un extraordinario universo simbólico inspirado en la Biblia. Consciente de la dureza de los tiempos y de las injustas limitaciones impuestas a las mujeres, Teresa de Ávila confía a sus escritos místicos una propuesta de

⁶³ Sobre este tema, véase Robert KENDRICK, *Celestial Sirens: Nuns and Music in Early Modern Milan* (Oxford: Oxford University Press, 1996), y en Annamaria BONSANTE y Roberto Matteo PASQUANDREA (eds.), *Celesti sirene. Musica e monachesimo dal Medioevo all'Ottocento* (Foggia: Claudio Granzi, 2010), y biografías correspondientes.

⁶⁴ Danilo ZARDIN, «Libri e biblioteche negli ambienti monastici dell'Italia del primo Seicento», en Pina TOTANO (ed.), *Donne, filosofia e cultura nel Seicento* (Roma: CNR, 1999), 347-383.

teología espiritual que supera la materialidad del texto sagrado para alcanzar una experiencia contemplativa, prelude al contacto directo con el «libro vivo» que es el mismo Cristo (*Vida* 26, 5). Sobre ella, precisamente por la complejidad y la grandeza de la mujer que abre el camino a interpretaciones controvertidas, tenemos dos ensayos, uno de M.^a Pilar Manero Sorolla, un amplio fresco en que destaca una Teresa fundadora, integrada en la óptica de la Contrarreforma, y el otro, de Teófanos Egidio López, que presenta una figura más rebelde, menos alineada, que se mueve dentro del límite sutilísimo entre ortodoxia y heterodoxia.

También es interesante considerar el interés por las Escrituras de las fundadoras que en el siglo XVII buscan inspiraciones para una vida de fe que sepa conjugar la necesidad de apartarse con el compromiso activo en la caridad. Me refiero, por ejemplo, a Giovanna Francesca de Chantal (1572-1641), fundadora, junto con Francisco de Sales, de la Orden de la Visitación, que con él, precisamente basándose en la escena evangélica de María en visita a Isabel (Lc 1,39ss), inicia una vida religiosa dedicada a la ternura y la acogida.

También me refiero a Luisa de Marillac (1591-1660) y a su deseo de comprender la Escritura, como lo demuestra la autorización del obispo Jean Pierre Camus para que lea todas las noches con su marido la Biblia integral, la llamada Biblia de Lovaina⁶⁵. Las Hijas de la Caridad, que Luisa fundó con Vicente de Paúl, constituyen una sociedad femenina de vida apostólica bajo la dirección atenta de una mujer dotada de una intensa sensibilidad bíblica.

Por otra parte, también sorprende la prodigiosa cultura bíblica de la visionaria española María de Ágreda (1602-1665). Su *Mystica ciudad de Dios* (1670), en la España de Felipe IV, de quien fue consejera espiritual, es un tratado sobre revelaciones en que la sagrada Escritura, junto con la literatura apócrifa, constituye el tejido narrativo y es presentada en clave de profecía política. La Inmaculada Concepción es la piedra angular para interpretar el presente (véase *Sara Cabibbo*).

Resulta emblemático, por último, el caso de Bernardina Floriani (1603-1673), clarisa del monasterio de Rovereto con el nombre de Giovanna Maria della Croce. En 1643 escribe el relato de sus experiencias místicas y completa su exposición *de evangelici et spirituali sentimentis* con comentarios de los pasajes evangélicos de Pentecostés⁶⁶. Cita los versículos bíblicos en la versión de

⁶⁵ Carta del 8 de marzo de 1623: *La Compagnie des filles de la charité aux origines. Documents*, ed. por la hermana Elisabeth CHARPY (París: Compagnie des Filles de la Charité, 1989), 980. La llamada «Biblia de Lovaina», editada en un primer momento por el dominico Johannes Hentenius, representa un intento de la Iglesia católica de ofrecer una revisión del texto de la Vulgata después de la prohibición de nuevas ediciones.

⁶⁶ GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Discorsi per le domeniche di Pentecost. Libro primo a laude di Dio*, edición de Giuseppe CREMASCOLI, Valentina LUNARDINI y Rosanna SIBONO (Florenca: Il Galluzzo, 2005). En 1636 escribe la «Esposizione del Cantico dei Cantici».

la Vulgata o los parafrasea traduciéndolos del latín a la lengua vulgar en un continuo juego de referencias a textos extraídos de la liturgia, de la homilética o de la literatura parabíblica. En otras palabras, interpreta los breves textos extraídos de la Biblia basándose en los Padres de la Iglesia, de la hagiografía y de la praxis litúrgica. Consciente de la dificultad de la exégesis y también de su necesidad, Giovanna della Croce reelabora en clave espiritual algunos personajes, permitiéndose divagaciones creativas, como en el desarrollo del relato del encuentro de la Magdalena con Jesús resucitado (Jn 20,14-17), rico de anotaciones personales⁶⁷.

La recepción que las mujeres hacen de la Biblia, en conclusión, aparece desmenuzada, fragmentada, filtrada, domesticada, controlada y orientada al apoyo de la utilidad institucional, política o eclesial. La misma hermana Giovanna en 1643 es sometida a la Inquisición de la Curia de Trento, pero los jueces que la examinan, el agustino Angelico Tapparelli y el jesuita Alberto Alberti, encuentran sus escritos en perfecta conformidad con la doctrina de la Iglesia y la invitan a continuar.

Las mujeres, por lo tanto, no interrumpen su contacto con la Biblia porque la literatura subsidiaria (libros espirituales, compendios, manuales, comentarios, sermonarios, legendarios, imágenes) contiene referencias a ella y la evoca, a pesar de su orientación «ético-prescriptiva, de libre reescritura edificante»⁶⁸. Se asimilan los grandes temas de la historia de la salvación, pero sin filtro crítico, para ser funcionales a la pastoral de la Iglesia católica y a su doctrina.

5. LA CONCIENCIA CRÍTICA

Si antes del Concilio de Trento la experiencia mística de alguna forma había acompañado la aproximación interpretativa, a finales del siglo XVII la exigencia de conocer la Escritura se inserta en el debate más amplio, que atraviesa la totalidad de la cultura de los siglos XVII y XVIII, acerca de la importancia del estudio en la formación femenina. Numerosas son las figuras de mujeres intelectuales que en estos últimos años han sido objeto de estudio –desde la filósofa francesa Marie de Gournay (1566-1645) hasta la científica y teóloga holandesa Anna Maria van Schurman (1607-1678) y la mística francesa Jean-

⁶⁷ GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Discorsi*, 147-148; 200-203.

⁶⁸ Danilo ZARDIN, «Bibbia e apparati biblici nei conventi italiani del Cinque-Seicento. Primi appunti», en Rosa Maria BORRACCINI y Roberto RUSCONI (eds.), *Libri, biblioteche e cultura degli ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della Congregazione dell'Indice* (Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostolica vaticana, 2006), 63-103 con bibliografía relativa [78].

ne Guyon (1648-1717), por citar algunas– y cuyas obras se deberían leer, en mi opinión, también por la cultura bíblica que las impregna⁶⁹.

Quiero aquí hacer referencia a dos representantes del mundo religioso que precisamente en su relación con la Escritura encontraron la savia que las impulsó a reivindicar la identidad y los derechos de la mujer, abriendo nuevos caminos de consciencia que otras recorrerán con instrumentos argumentativos más adecuados en el siglo XVIII.

Elena Cassandra Tarabotti (1604-1652), quinta de once hijos, destinada por el padre a la vida religiosa, entra con trece años en el monasterio benedictino de Santa Ana, donde pasará toda su vida, con el nombre de sor Arcángela⁷⁰. Conocida por sus denuncias ásperas y despiadadas contra los ingresos forzados en los monasterios, en sus obras manifiesta un discreto nivel cultural que le permite dominar el lenguaje y el arte de la retórica. Estas dotes aparecen claramente en sus escritos *L'Inferno monacale* (1633)⁷¹, *Paradiso monacale* (1643), *L'antisatira* (1644)⁷², *Che le donne siano della spezie degli uomini* (1651)⁷³, *Tirannia paterna* (1654) y *La semplicità ingannata* (1654)⁷⁴.

En lo que se refiere a su relación con la Biblia, que cita en numerosas ocasiones en sus obras más importantes, es interesante el uso que hace de ella en su breve obra apologética, *Che le donne siano della specie degli uomini*, escrita en respuesta al misógino alemán Orazio Plata (Simon Gedik di Magdeburgo), que en 1547, apoyándose en pasajes de la Escritura afirmaba que

⁶⁹ Sobre Marie de Gournay, hija adoptiva de Montaigne, de quien recordamos la obra *Egalité des Hommes et des Femmes* (1622), véase Elisabeth GÖSSMANN, «Marie de Jars de Gournay», en *Archiv für philosophie und theologiegeschliche Frauenforschung*, Vol. I (Münich: Iudicium, 1984), 22-30. Michèle FOGEL, *Itinéraires d'une femme savante* (Paris: Fayard, 2004). Sobre la erudita holandesa van Schurman: Solange DEYON, «Anna Maria van Schurman: une hollandaise très savante», en *Donne, filosofia e cultura*, 79-85; Michael SPANG, *Wenn sie ein Mann wäre. Leben und Werk der Anna Maria van Schurman* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009); Pieta VAN BEEK, *The first female university student: Anna Maria van Schurman (1636)* (Utrecht: Igitur, 2010). Sobre la mística francesa Madame Jeanne Guyon: Francesca BREZZI, «Jeanne Guyon: una voce da re-interrogare», en EAD., *La passione di pensare* (Roma: Carocci, 1998), 85-139. Patricia A. WARD, *Experimental Theology in America: Madame Guyon, Fénelon, and their readers* (Waco, TX: Baylor University Press, 2009). La Guyon ha dejado comentarios de textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, que todavía esperan un estudio en profundidad.

⁷⁰ Francesca MEDIOLI, «Tarabotti Arcangela», en A. CAMMIRE y D. KLEZMER (eds.), *Women's World Dictionary* vol. (Waterford [C]: Yorkin, 2000), 15, 237-246. Sobre la hipótesis de la procedencia judía de Arcangela Tarabotti: EAD., «Tarabotti fra omissioni e femminismo: il mistero della sua formazione», en Anna BELLAVITIS, Nadia M. FILIPPINI y Tiziana PLEBANI (eds.), *Spazi, poteri, diritti delle donne a Venezia in età moderna* (Verona: Quiedit, 2012), 221-239.

⁷¹ Francesca MEDIOLI, *L'«Inferno monacale» de Arcangela Tarabotti* (Turín: Rosenberg & Sellier, 1990).

⁷² Francesco BUONINSENGI y sof Arcangela TARABOTTI, *Satira e Antisatira*, ed. Elissa WEAVER (Nápoles: Salerno, 1988).

⁷³ Arcangela TARABOTTI, *Che le donne siano della spezie degli uomini. Women are no less rational than Men*, ed. Letizia PANIZZA (Londres: Institute of Romance Studies, 1994).

⁷⁴ Arcangela TARABOTTI, *La Semplicità ingannata*, ed. Simona BORTOT (Padua: il Poligrafo, 2007).

hombres y mujeres no pertenecen a la misma especie⁷⁵. Plata veía en las mujeres una inferioridad natural que hacía que no fueran iguales al varón. Lo confirma, en su opinión, el hecho de que el pecado original pasara solo a través de Adán, por lo que Cristo no habría sufrido por las mujeres, ni las habría salvado.

A los *Inganni* (*engaños*), nada menos que 57, expuestos por Plata, sor Arcángela responde con otros tantos *Disinganni* (*desengaños*), criticando el uso distorsionado de la Biblia: «Diabólica es vuestra interpretación y falaz el método que utilizáis en la interpretación de las Escrituras»⁷⁶. Dirigiéndose al *Señor Intérprete Falso de la Sagrada Escritura* («Os engañáis: o no habéis leído la Escritura o no la entendéis»), confuta sus afirmaciones para proclamar, a la luz del Génesis, la misma naturaleza en el hombre y en la mujer, la creación de ambos a imagen de Dios, las mismas responsabilidades de Eva y de Adán al consentir la entrada del pecado en el mundo.

Resulta paradójico que, precisamente para subrayar la libertad concedida por Dios en igual medida a nuestros progenitores, Arcangela Tarabotti deba recurrir a los pecados de las mujeres de la Biblia. A través del reconocimiento del pecado, la mujer se convierte en sujeto ético, entra en el plano de la salvación y recibe la remisión de los pecados. Cristo, nacido del vientre de una mujer, ha venido a redimirnos a todos, también a las mujeres, concediendo a todos los mismos privilegios. Las mujeres pertenecen a Cristo porque han estado siempre cerca de él. Las eligió como testigos veraces y les agradeció la ayuda y la compasión que recibió de ellas. Refiriéndose al apóstol Pablo, Arcángela afirma que las mujeres deben cubrirse la cabeza no por ser *sucias*, sino por ser especialmente valiosas y que no deben hablar para evitar que los hombres queden fascinados por la dulzura de las palabras femeninas⁷⁷.

Es evidente el uso apologético que Arcangela hace de la Biblia, utilizada también para demostrar su instrumentalización por parte de varones para justificar exclusiones y discriminaciones tan ilegítimas como superficiales.

Emblemática y trágica, por el contrario, es la historia de Juan Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana, que nos transporta a México, en un contexto no solo de misión, sino también de los fermentos culturales que atravesaron el Nuevo Mundo (véase *Francesca Cantù*).

Sor Juana escribe poesía, se interesa por las matemáticas, la astronomía, la música. Al mismo tiempo adquiere una notable capacidad de interpretar la Biblia que se manifiesta con ocasión de una disputa con el jesuita Antonio Vieira

⁷⁵ El libro de Orazio Plata fue condenado por el Índice en 1651.

⁷⁶ TARABOTTI, *Che le donne*, 11.

⁷⁷ *Ibid.* *Disinganni* 41 (67) y 52 (84)

(1608-1697), estimado predicador portugués⁷⁸. Ella, al defenderse de la acusación de dedicarse al estudio de la Sagrada Escritura, actividad no consentida a una monja, desarrolla su reflexión entrelazando recuerdos autobiográficos (su pasión por los estudios) con referencias bíblicas y profanas (los modelos femeninos que se distinguieron por su sabiduría y ciencia) y con reflexiones histórico-doctrinales (el papel desempeñado por las mujeres en la historia de la Iglesia y la necesidad del estudio para las mujeres, por ser útil y ventajoso).

A través de los testimonios históricos que han dejado las vidas de mujeres doctas, Juana defiende su derecho al estudio de la Biblia, que debería ser autorizado y concedido a todas las personas con talento y virtud, sean mujeres o varones. Para la religiosa mexicana la interpretación de la Escritura se basa en una contextualización precisa del texto examinado. Esta metodología la lleva a afirmar que en el pasaje de Pablo *Mulieres in Ecclesia taceant* (1 Cor 14,34)

aquella prohibición cayó sobre lo historial que refiere Eusebio, y es que en la Iglesia primitiva se ponía las mujeres a enseñar las doctrinas unas a otras en los templos; y este rumor confundía cuando predicaban los apóstoles y por eso se les mandó callar; como ahora sucede, que mientras predica el predicador no se reza en alta voz⁷⁹.

Para sor Juana, como para Domenica Narducci, fue un motivo contingente lo que determinó que Pablo pidiera el silencio de las mujeres: el apóstol nunca se opuso a que ellas estudiaran y aprendieran.

En 1692, sor Juana es obligada a abjurar ante el tribunal de la Inquisición. Las presiones del confesor y de la iglesia local la empujan a regalar su rica biblioteca (más de cuatro mil volúmenes), así como sus instrumentos musicales y matemáticos, al arzobispo Agujaer y Seijas para su venta, y a dedicarse a una rigurosa vida ascética que en breve tiempo la llevará a la muerte.

El camino que las mujeres tendrán que recorrer para alcanzar la posibilidad de una interpretación libre y liberadora del texto sagrado será todavía largo.

Traducción del italiano, Natalia Calamai

⁷⁸ JUAN INÉS DE LA CRUZ, *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre sor Filotea de la Cruz*, en EAD., *Poetas*, edición de Roberto PAOLI (Milán: BUR, 1983, 274). JUAN DÍAZ DE ARCE, *An liceat foeminis sacrorum Bibliorum studio incumbere? Eaque interpretari?*; JUAN DÍAZ DE ARCE, *Quaestionarium expositivum pro clariori intelligentia Sacrorum Bibliorum*, México 1647-1648, lib IV *De Studioso Bibliorum*, 1648.

⁷⁹ JUANA INÉS DE LA CRUZ, *Respuesta*, 302.