

Medioevo y comienzo
de la Edad Moderna

LA BIBLIA
Y LAS MUJERES

La Querrela de las mujeres

Ángela Muñoz Fernández
Xenia von Tippelskirch (eds.)



LA BIBLIA
Y LAS MUJERES

La Querrela de las mujeres



La Biblia y las mujeres
Colección de exégesis, cultura e historia

www.bibleandwoman.org

COORDINADORAS GENERALES

Mercedes Navarro Puerto

Madrid, España

Irmtraud Fischer

Universidad de Graz, Austria

Adriana Valerio

Universidad de Nápoles, Italia

EDITORIALES

Editorial Verbo Divino

Área hispana

Kohlhammer

Área alemana

Il Pozzo di Giacobbe

Área italiana

Society of Biblical Literature/Brill

Área anglófona

La Querrela de las mujeres

**Ángela Muñoz Fernández
Xenia von Tippelskirch (eds.)**

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección: Francesc Sala
Imagen de cubierta: Christine de Pizan entregando el libro a la reina Isabel de Baviera. Ilustración del libro *Womankind in Western Europe* de Thomas Wright (Londres 1869).

© Editorial Verbo Divino, 2023

Tratamiento del texto: NovaText, Huarte (Navarra)
Impresión: Liber Digital, Casarrubuelos (Madrid)

Impreso en España - *Printed in Spain*

Depósito legal: NA 2.355-2023

ISBN: 978-84-9073-967-9

ISBN Ebook: 978-84-9073-968-6

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447).

ÍNDICE

<i>Ángela Muñoz Fernández</i> Introducción	9
---	---

1. CONVENTOS Y SOCIEDADES RELIGIOSAS

<i>Ángela Muñoz Fernández</i> Entre el convento y la corte: mujeres bíblicas, política y Querella de las mujeres en las escritoras ibéricas (siglos xv-xvi)	19
--	----

<i>Michaela Bill-Mrziglod</i> La utilización argumentativa de la Biblia en los escritos de las tres «mujeres jesuitas» (siglos xvi-xvii)	47
--	----

<i>Ruth Albrecht y Katja Lißmann</i> <i>Undoing gender</i> . Las interpretaciones de la Biblia en la red pietista de Quedlinburg	69
--	----

<i>Elissa Weaver</i> Pensamientos de Arcangela Tarabotti sobre Eva y su debate con Giovan Francesco Loredano	97
--	----

<i>José Julio Vélez-Sainz</i> Contra la estupidez: Sor Juana Inés de la Cruz, Proba Faltonia y la <i>Querelle des femmes</i>	123
--	-----

2. CENTROS URBANOS, CULTURAS DE CORTE Y REDES INTELECTUALES

<i>Monika Leisch-Kiesl</i> El concepto estético de <i>Le livre de la cité des dames</i> de Christine de Pizan	141
--	-----

<i>Ana Vargas Martínez</i> Las mujeres bíblicas en los tratados de la Querrella de las mujeres en la España del Cuatrocientos	157
<i>Valeria Ferrari Schiefer</i> Equidad e igualdad entre los sexos en tres escritos filóginos de la <i>Querelle des femmes</i> francesa de la temprana Edad Moderna	177
<i>Xenia von Tippelskirch</i> La mujer como corona de la creación en la corte de los Médici en Florencia a principios del siglo XVII	199
<i>Lynn Westwater</i> «Lo que Eva puso en peligro»: la polémica bíblica en la trayectoria de Sara Copia Sullam, poetisa judía veneciana y «salonière»	211
<i>Adriana Valerio</i> La Biblia y la <i>Querelle des femmes</i> en Venecia	233
<i>Erminia Ardissino</i> La Biblia en defensa de la dignidad de la mujer: Moderata Fonte y Lucrezia Marinella	245
<i>Mónica Bolufer</i> Una controversia tan antigua como el mundo: Josefa Amar y Borbón (1749-1833), la Biblia y la Querrella de las mujeres	263
Bibliografía	283
Editoras responsables y autores	317
Índice de citas bíblicas	321

INTRODUCCIÓN

Ángela Muñoz Fernández
Universidad de Castilla-La Mancha

La *Querelle des femmes* (Querrela de las mujeres) ha constituido uno de los fenómenos culturales de larga duración más relevantes de cuantos han cursado en las sociedades occidentales, por cuanto explicitó y canalizó los términos del debate social sobre los sexos a lo largo de siglos. Este potente régimen de polemicidad, cuyos orígenes se han situado en distintos momentos del período medieval, estalla en su polifonía en los albores del siglo xv, con la proliferación de numerosos tratados de autoría masculina y la toma de la palabra por parte de las mujeres a través de sus escritos. Sería Christine de Pizan, particularmente con su obra *La ciudad de las damas* (1405), la primera que lograra formalizar una posición de defensa de las mujeres en respuesta al recrudescimiento de la misoginia experimentado en sus días en el entorno político y cultural de la corte francesa y la ciudad de París¹. En lo concerniente al ciclo de cierre de la controversia, durante mucho tiempo situado en el siglo xviii, hoy se contemplan sus expresiones en los siglos xix, y cabe pensar, pese a los avances indiscutibles de la emancipación femenina y de la igualdad, que el debate sigue cursando sus expresiones adaptadas a los tiempos, escenarios y problemáticas actuales², sin desestimar, en nuestro presente más inmediato, las incidencias derivadas de la era digital.

Desde los trabajos pioneros desarrollados en las historiografías nacionales sobre la literatura, tanto de cuño misógino como de enfoque profeminista, acometidos a finales del siglo xix, hasta la conceptualización del fenómeno lle-

¹ No podemos olvidar las tradiciones previas y contemporáneas a Christine de Pizan recogidas por Prudence Allen, *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution (750 B.C.-1250 A.D.)* (Montreal-Londres: Eden, 1985) y EAD., *The Concept of Woman: The Early Humanist Reformation (1250-1500)* (Grands Rapids: Eerdmans, 2002).

² Es la tesis de Joan SCOTT, «La Querelle des Femmes in the Late Twentieth Century», *New Lef Review* 1/ 226 (1999) 3-19.

vada a cabo a partir de la década de los 80 del siglo pasado³, esta temática de estudio ha ido ganando cuerpo en la historiografía internacional⁴. Sus resultados se pueden apreciar en términos de compilaciones de antologías de textos, edición de tratados, publicación de estudios de caso, monografías y obras colectivas⁵.

El estudio del peso de la religión y, más específicamente, de la Biblia en los contenidos de la polémica de los sexos constituye, sin embargo, un importante filón de análisis escasamente abordado por la historiografía dedicada a la Querrela, mucho más atenta por lo general a las expresiones laicas que anticipaban los feminismos contemporáneos⁶. No dudamos de la pertinencia de esta tarea, pues al poner el foco en la materia religiosa y bíblica se amplían los contornos políticos y culturales de la Querrela de las mujeres. No en vano, la religión no solo tuvo un enorme peso institucional, sino que gozó de privilegio epistémico en las sociedades premodernas. Los textos sagrados con sus comentarios y comentaristas tuvieron una gran autoridad. Algunos de los tópicos misóginos más arraigados de las sociedades occidentales se elaboraron a través de figuras

³ Joan KELLY, «Early Feminist Theory and the ‘Querelle des Femmes’. 1400-1789», *Signs* 8/1 (1982) 4-28.

⁴ Mónica BOLUFER PERUGA, «La Querrela de las mujeres: renovación historiográfica y nuevas potencialidades pedagógicas de un tema clásico», en Henar GALLEGU F. (coord.), *Feminidades y masculinidades en la historiografía de género* (Granada: Comares, 2018), 73-100. Esta historiografía queda también reflejada en la bibliografía citada en los distintos capítulos de este volumen dedicado a la Biblia y a la Querrela de las mujeres.

⁵ Así se aprecia en los estudios y síntesis actuales: véase por ejemplo la bibliografía recogida en: <http://www.elianeviennot.fr/Querelle-biblio.html>. O los artículos y monografías más recientes: «Revisiter la “Querelle des femmes”: mais de quoi parle-t-on?», en *Revisiter la “Querelle des femmes”. Discours sur l’égalité/inegalité des sexes de 1750 aux lendemains de la Révolution sexes en Europe*, sous la direction d’Eliane VIENNOT, avec la collaboration de Nicole PELLEGRUIN, Saint-Étienne, Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2012; *Revisiter la “Querelle des femmes”. Discours sur l’égalité/inegalité des sexes en Europe, de 1400 aux lendemains de la révolution*, sous la direction d’Armél DUBOIS-NAYT, Marie-Élisabeth HENNEAU et Rotraud VON KULESSA, Publications de l’Université de Saint-Etienne, 2015. Mercedes ARRIAGA FLÓREZ y Daniele CERRATO, «La Querrela de las Mujeres en Italia. Una revisión Bibliográfica», *Revista internacional de Pensamiento Político* 16 (2021) 125-147.

⁶ El peso del debate sobre los sexos en la cultura religiosa femenina ibérica fue planteado por Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, «El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina», en Mary NASH, María José DE LA PASCUA SÁNCHEZ y Gloria ESPIGADO TOCINO (eds.), *Actas del V Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación Histórica de las Mujeres: Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación* (Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1999), 71-100; EAD., «María y el marco teológico de la Querrela de las Mujeres (Interferencias y transferencias con los debates culturales de la Castilla del siglo XV)», Monográfico *La Querrela de las mujeres*, Mónica BOLUFER y Montserrat CABRÉ (coord.), *Revista Arenal* 20/2 (julio-diciembre 2013), 235-262; Aplicado a otros escenarios, también ha contribuido al tema Marie-Élisabeth HENNEAU, «La Querelle au couvent? De l’inégalité des sexes dans les communautés de religieuses au XVII^e siècle», *Revisiter la Querelle des femmes*, vol. 2. *Les discours sur l’égalité/inegalité des sexes, de la Renaissance aux lendemains de la Révolution française. 1600 à 1750*, Danielle HAASE-DUBOSC y Marie-Élisabeth HENNEAU (dirs.) (Saint-Etienne: Publications de l’Université de Saint-Etienne, Coll. L’école du genre, 2013), 67-83.

femeninas, imágenes y argumentos del Antiguo o Nuevo Testamento. Pero a las voces de religiosos y eclesiásticos se sumaron las de algunos varones y muchas mujeres que entraron en materia desactivando argumentos, resignificando figuras, alterando las tradiciones patriarcales, rompiendo, en suma, los monopolios masculinos en los procesos sociales de producción de sentido. Del peso de estas tradiciones, de la importancia de revertirlas, para liberar trabas ideológicas, nos da cuenta el imponente movimiento de revisión impulsado por Elizabeth Cady Stanton y otras tantas mujeres plasmado en *La Biblia de las mujeres*⁷, ese monumento de la crítica bíblica ligado al movimiento feminista norteamericano del siglo XIX, que demuestra la necesidad de deconstrucción y reconstrucción del canon interpretativo de la Biblia para dejar expedito el camino al cambio social y cultural demandado por las mujeres a lo largo del tiempo.

El importante hilo temático de la Querrela de las mujeres tampoco ha sido abodardo en su amplitud desde la tradición de los estudios bíblicos y la teología feminista⁸, si bien en los distintos volúmenes de la colección «La Biblia y las mujeres» se encontrarán estudios relevantes que completan y dan perspectiva a algunas de las temáticas recogidas en este volumen⁹. Bien es cierto que los estudios bíblicos feministas son en muchos aspectos la expresión más reciente en esta genealogía analítica y hermenéutica que incide en la visibilización de tradiciones misóginas, con la deconstrucción y reapropiación de la Biblia por parte de las mujeres. Pero carecemos aún de una visión sistemática que aborde de forma minuciosa el fenómeno histórico en sus diversas manifestaciones, temáticas, cronológicas y espaciales. Es por ello que las directoras del proyecto «La Biblia y las mujeres» concibieron en el plan de la colección un volumen de la sección histórica consagrado a la Querrela, el volumen 13 que ahora tienen en sus manos. La serie de estudios reunida nos ha permitido acumular evidencias, abrir nuevos interrogantes y enriquecer el acervo del conocimiento sobre la recepción de la Biblia, sus usos e influencia en un aspecto central de la historia social, política y cultural de las sociedades europeas y americanas como es el debate sobre los sexos y sus diversas manifestaciones a lo largo de los siglos. Aquí se recogen algunas de sus expresiones datadas entre

⁷ Elizabeth Cady Stanton, *La Biblia de la Mujer*, trad. Teresa Padilla Rodríguez y María Victoria López Pérez (Madrid: Cátedra, 1998); reseñado por Mercedes Navarro Puerto, «La Biblia en perspectiva feminista», *Revista de Libros* (1 febrero 1999).

⁸ La cuestión de la Querrela en el cruce de la disciplina histórica y la teología fue planteada por Adriana Valerio, «La Bibbia nell' umanesimo femminile (secoli XV-XVII)», en Adriana Valerio (a cura di), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2006), 75-84.

⁹ Eileen Schuller y Marie-Theres Wacker (eds.), *Primeros escritos judíos* (LBLM 6; Estella: Verbo Divino, 2019); Outi Lehtipuu y Silke Petersen (eds.), *Apócrifos cristianos antiguos. Textos marginales del cristianismo primitivo* (LBLM 7; Estella: Verbo Divino, 2019); Kari Elisabeth Børresen y Enmanuela Prinzipali (eds.), *Las mujeres en la mirada de los antiguos escritos cristianos (siglos I-IV)* (LBLM 10; Estella: Verbo Divino, 2014). Kari Elisabeth Børresen y Adriana Valerio (eds.), *Medioevo II (siglos XII-XV): entre recepción e interpretación* (LBLM 10; Estella: Verbo Divino, 2012).

los siglos xv al xviii. Invitamos a los posibles lectores y lectoras a frecuentar los contenidos vertidos en otros volúmenes de la colección «La Biblia y las mujeres» que pueden suministrar materia de observación para esta temática.

Nuestra encuesta de trabajo partió de unas preguntas iniciales básicas pero necesarias: ¿En qué medida ciertas citas, argumentos o figuras bíblicas penetran en el debate de la *Querelle des femmes* en los países de la Europa occidental y de América Latina? ¿Qué incidencia tuvieron en las líneas de argumentación del vituperio o de la defensa femenina? ¿Qué variaciones temáticas y argumentos se registraron? ¿Cómo elaboraron estos contenidos las mujeres? ¿Se modifican o se mantienen los planteamientos en el tiempo? ¿Qué peso tuvo la Biblia y sus comentaristas frente a las autoridades clásicas o científicas en los argumentos de la Querella en los distintos períodos históricos? ¿Disminuye el peso de la Biblia en los debates del siglo xviii o persiste? ¿Qué tradiciones cursan en los sucesivos movimientos religiosos femeninos desde el siglo xix a la actualidad?

Los trece estudios que contiene este volumen tratan de responder a algunos de estos interrogantes. Se presentan estructurados en dos partes que apelan a los contextos históricos en los que se desenvuelven las figuras, los procesos y los argumentos de naturaleza bíblica que entraron en el debate de la Querella. La primera parte se centra en los conventos y sociedades religiosas, como focos relevantes de la polémica, apenas atendidos por la historiografía.

Bajo el título *Entre el convento y la corte: mujeres bíblicas y Querella de las mujeres en las escritoras ibéricas (siglos xv-xvi)*, Ángela Muñoz nos muestra las expresiones bíblicas de la Querella a la luz de los escritos de tres conocidas autoras hispanas de procedencia conventual. La parquedad en el uso de figuras femeninas bíblicas tan característica de Teresa de Cartagena, escritora de origen judío, cambia de signo con Isabel de Villena y Juana de la Cruz. Las dos autoras nos ofrecen respuestas originales al hilo polémico de Eva y también alcanzan desarrollos singulares otras figuras femeninas de la vida de Cristo. Comparten ambas una revisión de los relatos fundamentales del cristianismo, cuyas potencialidades igualitarias exploran y explicitan. Y plasman formas audaces de apropiación teológica de la figura de María, emblema de excelencia femenina en la que se manifiestan todas las formas posibles de agencia, autoridad, poder e influencia.

Michaela Bill-Mrziglod aborda en su estudio *La utilización argumentativa de la Biblia en los escritos de las tres «mujeres jesuitas» (siglos xvi y xvii)* el posicionamiento de las mujeres jesuitas en la *Querelle des femmes* en la primera mitad del siglo xvii, posicionamiento que se expresó en acciones y escritos mediante los cuales justificaron su estatus religioso contrario a las consignas tridentinas en materia de vida religiosa femenina consagrada. Las tres figuras contempladas se sirvieron de formas de vida y de condiciones de formación innovadoras. Participaron en el discurso teológico sobre su estatus dentro de la Iglesia y de la sociedad. Remitiéndose decididamente a la Biblia, estas mujeres conquistaron

para sí el derecho a una interpretación individual de la Escritura y a participar en el discurso teológico, político-confesional y reformista de su tiempo.

Elissa Weaver, con su artículo *Pensamientos de Arcangela Tarabotti sobre Eva y su debate con Giovan Francesco Loredano*, incide en el célebre debate sostenido por *Arcangela Tarabotti*, una monja forzada a entrar en clausura, y un poderoso noble veneciano, en torno a la decisiva cuestión de Adán y Eva y el enraizado y diversificado repertorio de problemáticas sobre la condición femenina (estatuto ontológico de la condición femenina, responsabilidad ante la culpa) que se tejieron en torno a la pareja primordial a lo largo de siglos. Elissa Weaver nos ofrece un detallado análisis de este célebre episodio polémico, canalizado como conversación literaria, que constituyó una importante contribución a la Querrelle de las mujeres, ambientado en Venecia, uno de los núcleos más activos y polifónicos del debate de la *Querelle des femmes* de la Europa moderna.

Ruth Albrecht y Katja Lißmann, en su estudio «*Undoing gender*». *Las interpretaciones de la Biblia en la red pietista de Quedlinburg*, nos adentran en las particularidades de la red pietista de Quedlinburg, donde se integró un grupo de mujeres y hombres activo en producción literaria y prácticas de lectura entre los que se dio un trato intenso con la Biblia, con interés en los mitos de la creación de contenido conceptual andrógino y la integración de la mística de Sophia. Las autoras de este estudio muestran las originales visiones de la creación y la caída en tres figuras, Anna Catharina Scharschmidt, Susanna Margaretha Sprögel y Gottfried Arnold, a finales del siglo xvii y principios del xviii.

En *Contra la estupidez: Sor Juana Inés de la Cruz, Proba Faltonia y la «Querelle des femmes»*, José Julio Vélez-Sainz aborda la figura de Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana, más conocida como sor Juana Inés de la Cruz (1648/1651-1695), autora conventual novohispana conocida por tratar la *Querelle des femmes* en varias de sus obras. Vélez rescata un episodio de la correspondencia mantenida con el obispo de Puebla, en el que sor Juana presenta sus propias fuentes de erudición que le permiten mostrar, contra el precepto paulino del silencio de las mujeres, que pueden dedicarse al estudio de la Biblia, sobre todo aquellas que son eruditas, virtuosas, receptivas y están debidamente instruidas. Sor Juana apela a Faltonia Proba, un ejemplo de mujer erudita del siglo iv de la que se conserva un manuscrito completo: *Virgilian Cento* o *Carmen sacrum*.

La segunda parte de este volumen se articula en otros escenarios: los centros urbanos, el marco cortesano y las culturas de corte. Las divisiones no son férreas; corte y conventos desarrollaron intensas sinergias en la producción cultural femenina de la península Ibérica; y figuras como Isabel de Villena o Arcangela Tarabotti, ambas monjas, se integran y significan en las redes culturales de sus respectivas ciudades, Valencia o Venecia, focos culturales de primera importancia.

Arranca este bloque con el capítulo de Monika Leisch-Kiesl, *El concepto estético de Le livre de la cité des dames de Christine de Pizan*, donde aborda las par-

particularidades del nivel *pictórico* respecto al *textual*, así como las cualidades *retóricas* de esta obra fundacional de la *Querelle des femmes*, a la luz del manuscrito MS fr. 607 datado entre 1405-1407. Nos invita a considerar el peso de las imágenes en la Querella o, dicho de otra forma, la forma en que las imágenes canalizaron ideas y argumentos del debate, aportando giros de sentido intencionadamente plasmados por sus autoras o promotoras. Se destaca la miniatura del folio 67v del citado manuscrito, en la que se representa la entrada triunfal de la Virgen María en la Ciudad de las Damas ya concluida con su cortejo de santas mujeres, en el que destacan María Magdalena y Catalina de Alejandría.

Ana Vargas Martínez cartografía detalladamente la configuración de referentes de mujeres bíblicas en los tratados de la Querella de las mujeres en la España del cuatrocientos. Aborda una tratadística clásica bien conocida por constituir el primer episodio de la Querella de las mujeres en el reino de Castilla, en el marco de la corte de Juan II y de su esposa la reina María de Aragón. Recompones este paisaje cultural a través de los tratados –muchos de ellos redactados al modo de catálogos de mujeres– de Juan Rodríguez de la Cámara, cuyo *Triunfo de las donas* fue traducido y resultó ser muy influyente en diversos escenarios europeos, Álvaro de Luna y Diego de Valera. Se añade la valoración de autoras como Teresa de Cartagena e Isabel de Villena.

Valeria Ferrari Schiefer nos acerca a otros escenarios de la Edad Moderna con el estudio *Equidad e igualdad entre los sexos en tres escritos filológicos de la Querelle des femmes francesa en la temprana Edad Moderna*. Después de presentar a modo de introducción algunos elementos de la interpretación bíblica dominante hostil hacia las mujeres, aborda la Biblia como fundamento de argumentación favorable a las mujeres en tres figuras fundamentales de la historia cultural europea, representativas de tres momentos cronológicos. Christine de Pizan, Marie le Jars de Gournay, dos autoras que en la Querella de los sexos postularon la igualdad del varón y la mujer, así como la equidad entre los sexos, y François Poullain de la Barre, una voz masculina en defensa de las mujeres que marca la pauta de la evolución de los discursos del siglo xvii a la Ilustración.

Xenia von Tippelskirch, en *La mujer como corona de la creación en la corte de los Médici en Florencia a principios del siglo xvii*, analiza la obra de Cristofano Bronzini, que en el primer volumen de su tratado *Della dignità e nobiltà della donna* (Florencia, 1622) afirmó que Eva era el culmen de la creación, un argumento ya formulado en las obras de la Querella hispana del siglo xv por Juan Rodríguez de la Cámara. Bronzini, que pertenecía al entorno inmediato del cardenal Carlos de Médici, ejerció como maestro de ceremonias de la corte desde 1615. Para la autora, las destinatarias de la obra debieron de ser la madre del cardenal y su cuñada, María Magdalena de Austria, casada con su hermano Cosme II. Estas consideraciones sobre Eva encajaban a la perfección en un conjunto de evidencias que discutió a lo largo de muchas páginas, según las cuales las mujeres eran especialmente aptas para las tareas de gobierno. Por todo ello resultan de gran

interés las relaciones de Bronzini con la censura del momento y las rectificaciones impuestas por dicha censura a los pasajes más comprometidos de su obra.

Lynn Westwater, con el artículo «*Lo que Eva puso en peligro*»: la polémica bíblica en la trayectoria de Sara Copia Sullam, poetisa judía veneciana y «salonière», nos adentra en el sugerente universo de Sara Copia Sullam, una poetisa y polemista que organizó un salón literario para intelectuales y escritores cristianos y judíos en su casa del gueto veneciano de 1618 a 1626. Desde el principio de su carrera literaria, se relacionó estrechamente con las heroínas bíblicas, destacando su interés por la figura de Ester, cuyo libro fue enormemente popular en la Europa del siglo xvii. Formaba parte de un interés más amplio por las epopeyas y los dramas bíblicos, que permitían al público de diversas confesiones –católica, judía y protestante– observar los conflictos religiosos de la época y sus propias luchas bajo el prisma de la Biblia.

Adriana Valerio, en *La Biblia y la «Querelle des femmes» en Venecia*, pone el foco en las condiciones de posibilidad que ofrece el escenario veneciano para el protagonismo femenino en la Querella de las mujeres. Venecia fue sede de una poderosa industria editorial que entre finales del siglo xv y mediados del xvi vivió un verdadero florecimiento de ediciones de la Sagrada Escritura. Las humanistas venecianas gozaban de cierta independencia respecto a la Iglesia. La circulación de la Biblia comenzó a ser para las mujeres una mayor oportunidad de conocimiento y educación, y ocasión para plantearse nuevas preguntas sobre su identidad. Se suma el mecenazgo de mujeres poderosas, reinas, cultivadas mecenas, gobernantas y animadoras de las cortes, que estimularon la reflexión sobre la importancia y la dignidad de ser mujer. Valerio incide en el texto de Cornelio Agripa, dedicado a Margarita de Austria, que entonces gobernaba Borgoña y los Países Bajos –una obra clave en el debate europeo que rebate la argumentación teológica de la inferioridad femenina–, y en las citas bíblicas de la obra de Arcangela Tarabotti.

En este estimulante contexto histórico veneciano profundiza Erminia Ardisino con el estudio dedicado a *La Biblia en defensa de la dignidad de la mujer: Moderata Fonte y Lucrezia Marinella*. Aborda los argumentos relacionados con la Querella en la obra poética y los tratados de estas dos figuras fundamentales de la Querella italiana, que a finales del siglo xvi y principios del xvii defendieron la dignidad de la mujer de una forma nueva y radical respecto a las aportaciones anteriores sobre el tema. También nos acerca a los planteamientos de Isotta Nogarola, cuyo diálogo con Ludovico Foscarini, desarrollado en una fecha imposible de calcular con precisión, fue la primera ocasión en Italia en la que una mujer tuvo un enfrentamiento público de alto nivel cultural sobre esta cuestión.

Cierra el volumen Mónica Bolufer con el capítulo *Una controversia tan anti-gua como el mundo: Josefa Amar y Borbón (1749-1833), la Biblia y la Querella de las mujeres*, en el que se ocupa del papel que ocupa explorar esta temática en la obra de la ilustrada española Josefa Amar y Borbón (1749-1833), autora de al-

gunos de los más importantes textos en defensa de las mujeres publicados en español en el siglo XVIII. De todos los argumentos bíblicos, selecciona y se hace eco de la tradición de hermenéutica bíblica que más le interesa para defender la capacidad intelectual y moral de las mujeres. Josefa Amar defiende el acceso de las mujeres al aprendizaje del latín y el acceso libre a lengua de los libros sagrados. El punto clave de su argumentación bíblica es el relato de la creación y el papel de Eva. La fuerza del relato fundacional de la primera pareja humana y las problemáticas que suscita se muestra trascendental y persistente en el tiempo.

El corpus de escritos que aquí se presenta asienta importantes bases de estudio sobre las temáticas, los argumentos, los contextos y las distintas constelaciones socioculturales que ofreció la materia bíblica en el debate sobre los sexos y la condición femenina. Nos constatan el peso de los relatos fundamentales y también los diversos usos y apelaciones que se hicieron de las diversas figuras y citas bíblicas en la Querrela de las mujeres. El activismo de las mujeres en la elaboración de respuestas está fuera de dudas. Ahora su recuperación para la historia del pensamiento universal nos ofrece nuevas herramientas de profundización en la historia.

AGRADECIMIENTOS

La preparación de este volumen tuvo lugar los días 12 y 13 de diciembre de 2019 en la Facultad de Letras de Ciudad Real de la Universidad de Castilla-La Mancha y en el palacio de Valparaíso de Almagro (España). En ambas sedes se celebró el Coloquio Internacional *Bible and Women. La Querelle des femmes*, encuadrado en el proyecto «La Biblia y las mujeres». Agradecemos al decanato de la Facultad de Letras y a Francisco Ruiz Gómez, director del Grupo de Investigación «Poridad», la acogida que nos ofrecieron, así como el soporte económico que nos prestaron. Este Coloquio estuvo también vinculado al Proyecto de Investigación *Reinas e infantas de las monarquías ibéricas: espacios religiosos, modelos de representación y escrituras, ca. 1252-1504* (PGC2018-099205-B-C21), concedido por el MICINN y cofinanciado por la Agencia Estatal de Investigación y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER).

Queremos agradecer igualmente a todas las participantes en el coloquio sus valiosas aportaciones y sugerentes reflexiones, en especial a Mercedes Navarro, Irmtraud Fischer y Adriana Valerio. A María del Prado Rodríguez Romero y a María Ferrer Vidal, por su solícita disponibilidad en las tareas de organización. También expresamos nuestro reconocimiento y gratitud a las autoras y autores que han aportado sus estudios a este libro. Y a quienes se han ocupado de las traducciones del italiano, inglés y alemán: Lourdes Calduch-Benages, Nuria Calduch-Benages y Roberto Heraldito Bernet. Para terminar, expresamos nuestra gratitud por el apoyo y acompañamiento ofrecido a la edición española de este volumen a M.^a Puy Ruiz de Larramendi de Editorial Verbo Divino.

I. Conventos y sociedades religiosas

ENTRE EL CONVENTO Y LA CORTE: MUJERES BÍBLICAS, POLÍTICA Y QUERELLA DE LAS MUJERES EN LAS ESCRITORAS IBÉRICAS (SIGLOS XV Y XVI)

Ángela Muñoz Fernández
Universidad de Castilla-La Mancha

La principal novedad que aporta la *Querelle des femmes* como paradigma cultural es la articulación de respuestas a la misoginia, un fenómeno discursivo de larga duración que se intensificó en ciertos contextos y coyunturas históricas. Se aprecia muy bien en ese momento inaugural que supuso la redacción de *La ciudad de las damas* de Christine de Pizan en 1405. Como detonante del primer episodio de la Querella de las mujeres hispana se ha señalado la reacción encabezada por la reina de Castilla, María de Aragón (1403-1445), y las mujeres de su corte a las diatribas misóginas de Alonso Martínez de Toledo, capellán del rey Juan II, vertidas de palabra en sus sermones y por escrito en la obra *Arcipreste de Talavera*, más conocida como *El Corvacho* (1438). Dicha reacción propició la redacción de un conjunto de obras de autoría masculina, formalmente filóginas, en los primeros años de la cuarta década del siglo xv. Como sucediera en Francia, este movimiento guarda estrecha relación con los círculos femeninos de la corte castellana del momento. Juan Rodríguez del Padrón le dedicó a la reina de Castilla, María de Aragón, su *Triunfo de las donas* (1438-1441), un tratado muy influyente por su amplia circulación en el contexto europeo. Diego de Valera ofreció a la reina su *Defensa de virtuosas mujeres* (1443-1444). Y, poco después, vio la luz el *Libro de las Claras e virtuosas mujeres de Álvaro de Luna* (1446). Estos son los más notables exponentes textuales de este fenómeno cultural de fuertes connotaciones sociales y políticas, no solo literarias, que ya cuenta con un importante corpus de ediciones y es-

tudios¹. La cuestión femenina se infiltró como tema aparentemente secundario en algunos tratados de los humanistas más conspicuos del momento, como Alonso de Madrigal o Alonso de Cartagena². Así arrancaba en Castilla este generalizado y característico frente de polémica de la Europa tardomedieval, que en esta coyuntura histórica y en las siguientes décadas interactuó en la península Ibérica con otros regímenes de polemicidad³. Uno fue la controversia judeoconversa que exacerbaba la marca de la raza como criterio de exclusión de los judíos convertidos al cristianismo, un dinámico grupo social en ascenso sobre el que se proyectó la sospecha de judaizar y la marca de la herejía. Y otro, el denominado debate sobre la caballería, que trataba de discernir si la preeminencia social de las élites nobiliarias radicaba en la herencia transmitida por la sangre o en la virtud. En los tres campos de polémica se ponía énfasis, de una u otra forma, en las nociones de corporalidad, herencia y virtud como bases para la cualificación moral y la preeminencia social de los individuos y sus colectivos de pertenencia. Podemos catalogar todos estos debates como expresiones de dinámicas de alteridad excluyente que se prolongarían en las sociedades modernas. En el cruce de estos debates se removía la problemática de la condición femenina, las virtudes y tachas de las mujeres y también la autoridad de los cuerpos maternos⁴.

En Aragón, el desarrollo de la cuestión sobre la definición de las donas muestra claros fundamentos en la última década del siglo XIV. En 1391 el franciscano Francesc Eiximenis concluía su *libre de les dones*, un tratado de gran difusión sobre el correcto comportamiento de las mujeres, pero también una reflexión sobre la condición femenina que miraba el texto bíblico y la figura de Eva como referente para sus disquisiciones⁵. En Valencia, el centro cultural más dinámico de la corona de Aragón, ciudad en la que nació y vivió Isabel de Villena, una de las autoras objeto de estas páginas, la discusión so-

¹ María del Pilar OÑATE, *El feminismo en la literatura española* (Madrid: Espasa Calpe, 1938). Jacob ORSTEIN, «La misoginia y el profeminismo en la literatura castellana», *Revista de Filología Hispánica* 3 (1941) 219-232. Robert ARCHER, *La cuestión odiosa. La mujer en la literatura hispánica tardomedieval* (Valencia: Istitució Alfons el Magnànim, 2011); Ana VARGAS MARTÍNEZ, *La Querella de las Mujeres. Tratados hispánicos en defensa de las mujeres (siglo XV)* (Madrid: Editorial Fundamentos, 2016) (Tesis doctoral defendida en 2012); Julio VÉLEZ-SAINZ, *La defensa de las mujeres en la literatura hispánica: siglos XV-XVII* (Madrid: Cátedra, 2005); *id.*, «De amor, de Honor e de Donas». *Mujer e ideales cortesés en la Castilla de Juan II (1406-1454)* (Madrid: Editorial Complutense, 2013).

² Alonso de MADRIGAL, *Las cinco figuratas padadoxas*, Edición, prólogo y notas de Carmen Parrilla (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 1998). *El Duodenarium (c. 1442) de Alonso de Cartagena. Cultura castellana y letras latinas en un proyecto inconcluso*. Estudio, edición y traducción Luis FERNÁNDEZ GALLARDO y Teresa JIMÉNEZ CALVENTE (Córdoba: Almuzarra, 2015).

³ Bénédicte SÈRE, «Introduction», en Bénédicte SÈRE (dir.), *Les régimes de polémique au Moyen Âge* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2019), 7-14.

⁴ Sobre este planteamiento, véase Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, «María y el marco teológico de la Querella de las Mujeres (Interferencias y transferencia con los debates culturales de la Castilla del siglo XV)», *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres* 13/2 (2013) 235-262.

⁵ ARCHER, *La cuestión odiosa*, 28-37.

bre la naturaleza femenina tuvo amplia resonancia social y literaria desde la década de los 60 del siglo xv, cuando se desencadenó una clara dinámica reactiva a la misoginia literaria. Jaume Roig († 1478), médico personal de la reina aragonesa María de Castilla, redactó el *Espill* (*Espejo*) conocido también como *Llibre de les dones*, una larga diatriba contra las mujeres de la que solo se salva la esposa del autor y la Virgen María. En esta coyuntura escribió Pere Torroella su *Razonamiento* [...] *en defensión de las donas*, en el que rectificaba los planteamientos misóginos de su *Maldezir de mujeres* o *Coplas de las calidades de las donas* (1458 y 1460), uno de los más exitosos poemas de la tradición cancioneril que gozó de una notable difusión, a juzgar por las 17 copias manuscritas conservadas. Por otro lado, Juan Rois de Corella compuso hacia 1462 su *Triümf de les dones*, un escrito enfocado en la línea de la defensa de las mujeres.

En estos contextos de fuerte efervescencia cultural las mujeres fueron ante todo objeto de discursos y pocas veces agentes de escritura, pero se manifestaron claramente como sujetos de opinión. Formularon preguntas, demandaron a los doctos varones de su entorno escritos, unas veces textos originales, otras traducciones, aunque no siempre resultaran favorables a sus intereses, contribuyendo a modular los discursos y posicionamientos de una de las polémicas más notables del siglo xv⁶.

El legado escrito de esta polémica presenta una abrumadora mayoría masculina, pero hubo unas cuantas mujeres que dieron voz a las expectativas femeninas. De las cinco escritoras ibéricas más trascendentes y reconocidas en su época, tres de ellas, Teresa de Cartagena, Isabel de Villena y Juana de la Cruz, se adentraron con diversos enfoques en los entresijos de la cuestión femenina en diálogo con los frentes polémicos activos en su tradición, su coyuntura histórica y contexto vital. Estas autoras presentan notables diferencias sociales y sus escritos se plasman en géneros diversos que van del tratado polémico, la *Vita Christi*, al sermonario místico. La condición conventual de estas escritoras –las tres vistieron hábito religioso– nos sitúa ante un campo privilegiado de valoración de la incidencia que tuvieron la Biblia y las figuras bíblicas en el horizonte de la defensa de la dignidad y de las capacidades de las mujeres. Los

⁶ Julian WEISS, «“¿Qué demandamos de las mugeres?”: Forming the Debate about Women in Late Medieval and Early Modern Spain (with a Baroque Response)», en Thelma FENSTER y Claire LEES (eds.) *Gender in Debate from the Early Middle Ages to the Renaissance* (Nueva York y Basingstoke: Palgrave, 2002), 237-28. Fernando de la TORRE, *Libro de las veynte cartas e quistiones y otros versos y prosas*, M.^a Jesús DIEZ GARRETAS (ed.) (Segovia: Junta de Castilla y León, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua [Col. Libros singulares, 20], 2009). Carmen PARRILLA, «A propósito de las corresponsales femeninas de Fernando de la Torre. Notas sobre la cultura femenina en el siglo xv», *Salina* 9 (1995) 19-25; Ana María RODADO RUIZ, «Cartas de mujeres en la literatura hispánica del Prerrenacimiento: voces y ecos», en Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ y Hélène THIEULIN PARDO (dirs.), *Saberes, cultura y mecenazgo en la correspondencia de las mujeres medievales* (París: e-Spania Books, Colección Studies, n. 8, 2021).

orígenes sociales, el enraizamiento cultural, los tiempos y contextos de estas tres autoras influyen en sus estilos y las líneas de pensamiento. Coinciden todas en sortear con habilidad los obstáculos de las ortodoxias. Con sus diferencias, nos permitirán delinear los rasgos más característicos del peso de la Biblia en los debates hispanos de la Querrela desde la mirada femenina de estas tres mujeres de religión, que profundizaron en lecturas autorizadas de las mujeres, rebatiendo la misoginia dominante. La parquedad en el uso de figuras femeninas bíblicas tan característica de Teresa de Cartagena, escritora enraizada en una familia de origen judío, cambia de signo en las autoras que veremos a continuación, Isabel de Villena y Juana de la Cruz. Con ellas, la escritura conventual ibérica de autoría femenina alcanza un punto de madurez y originalidad inusitados. Inmersas en el marco institucional de la vida religiosa, en abierto contacto con el mundo, estas autoras profundizaron en los relatos fundamentales del cristianismo introduciendo en ellos la presencia y agencia femenina. En ellas hay respuestas originales al hilo polémico de Eva y, según sus preferencias, también alcanzan desarrollos singulares otras figuras femeninas de la vida de Cristo. Pero uno y otra, ante todo, plasman formas audaces de apropiación teológica de la figura de María, emblema de excelencia femenina, revisan los relatos fundamentales del cristianismo, exploran las potencialidades igualitarias inscritas en el cristianismo y las hacen explícitas.

1. TERESA DE CARTAGENA

Teresa de Cartagena (nacida entre 1420 y 1435-fallecida después de 1479) ha sido la primera autora inequívocamente vinculada al debate de la Querrela de las mujeres ibéricas en el contexto humanista castellano⁷. Teresa de Cartagena perteneció a una influyente familia de eclesiásticos e intelectuales de origen judeoconverso, muy vinculada al servicio de los reyes castellanos. En su juventud, según informa en su primer tratado, frecuentó las aulas de la Universidad de Salamanca. Fue monja profesa y se ha podido saber que abandonó su primera comunidad de la orden clarisa, para ingresar en otro monasterio de adscripción cisterciense⁸. Aquejada de sordera y de otras dolencias físicas, su primer

⁷ Milagros RIVERA GARRETAS, «La admiración de las obras de Dios de Teresa de Cartagena y la Querrela de las Mujeres», en Cristina SEGURA GRAIÑO (ed.), *La voz del silencio I (siglos VIII-XVIII)* (Madrid: Al-Mudayna, 1992), 277-299. María del Mar CORTÉS TIMONER, *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana* (Málaga: Universidad de Málaga, 2004).

⁸ Milagros RIVERA GARRETAS, «La documentación de Teresa de Cartagena en Santa Clara de Burgos (1446-1452) y otros datos», en Josefina MUTGÉ VIVES, Roser SALICRÚ I LLUCH y Carles VILA AULESA (eds.), *La corona catalanoaragonesa, el islam y el món mediterrani. Estudis D'Història medieval en homenatge a la doctora Maria Teresa Ferrer i Mallol* (Barcelona: CSIC, 2021), 603-615. Dayle SEIDENSPINNER-NUNEZ y Kim YONSOO, «Historicizing Teresa: reflections on new documents regarding Sor Teresa de

tratado, *Arboleda de los enfermos*, dirigido a una señora cuyo nombre no específica, es un original relato sobre la vivencia de la enfermedad, una experiencia de aislamiento, sufrimiento y marginalidad que, tras un arduo proceso interior, logra transmutar en luz⁹. Ni María, la madre de Cristo, ni otras mujeres de la Biblia o santas de la tradición cristiana tienen gran eco en este tratado. Son profusas, en cambio, las citas bíblicas¹⁰. Esta característica se altera parcialmente en su segunda obra, *Admiración Operum Dey*, un tratado de respuesta a las reacciones de sorpresa que suscitó entre doctos varones y algunas mujeres la *Arboleda de los enfermos*. Estas reacciones, que contenían sospechas o acusaciones de plagio, mostraban el escepticismo ante la autoría femenina de una sociedad en la que la escritura femenina contaba con una limitadísima tradición. Teresa de Cartagena toma la palabra para defenderse de estas acusaciones con sutiles argumentos, apoyada en Juana de Mendoza, esposa de Gómez Manrique, señora poderosa entroncada con uno de los linajes castellanos más influyentes, que llegaría a formar parte del círculo de servicio más íntimo de la reina Isabel I¹¹.

Del argumentario de esta autora destacamos sus líneas de defensa en dos de las cuestiones que se estaban discutiendo en la Castilla del momento. En primer lugar, el controvertido argumento de la capacidad intelectual de las mujeres. No es cosa de la naturaleza, sino de la costumbre que las mujeres no escriban. En cambio, los varones tienen por costumbre hacer libros, aprender ciencias y usar de ellas desde tan antiguo que lo tienen por cosa natural, por ello ninguno se maravilla¹². Pese al empleo de expresiones del tipo «las hembras no tienen el entendimiento tan perfecto como los varones», niega con rotundidad la incapacidad intelectual de las mujeres, desliga del orden natural sus posibles límites y los sitúa en la desigualdad social en el acceso a la educación. La falta de una tradición de educación femenina, a la que Teresa de Cartagena, como tantas otras humanistas, tuvo acceso por su procedencia familiar, es la que determina la inusual ejercitación de las mujeres en el mundo de las letras.

En la defensa que hace Teresa de Cartagena de la capacidad del sexo femenino para realizar grandes obras, resulta fundamental el argumento de la igual-

Cartagena», *La Corónica. A Journal of Medieval Spanish Language, Literature & Cultural Studies*, 32.2 (primavera 2004), 121-150.

⁹ Teresa de CARTAGENA, *Arboleda de los enfermos – Admiración Operum Dey*, Estudio preliminar y edición de Lewis Joseph Hutton (Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia Española, Anejo XVI, 1967).

¹⁰ Véase María Laura GIORDANO, «“El lobo morará en el cordero” (Is 11,6). La derrota de una utopía conversa en la obra de Teresa de Cartagena», en Kari Elisabeth BORRESEN y Adriana VALERIO (eds.), *Medievo II (siglos XII-XV). Entre recepción e interpretación* (LBLM 14, Estella: Verbo Divino, 2014), 277-293.

¹¹ Milagros RIVERA GARRETAS, *Juana de Mendoza (ca. 1425-1493)* (Madrid: Ediciones del Orto, 2004); EAD., «Una vida en relación: Juana de Mendoza con Gómez Manrique, Isabel la Católica y Teresa de Cartagena», en Blanca GARÍ DE AGUILERA (coord.), *Vidas de mujeres del renacimiento* (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2008), 103-129.

¹² CARTAGENA, *Arboleda de los enfermos – Admiración Operum Dey*, 115.

dad de hombres y mujeres en el régimen de la gracia. Se trata de un principio asentado en la cultura religiosa de su tiempo, que también invocaron como argumento igualador otros autores de la Querrela hispana. Lo encontramos enunciado en la obra de Alonso de Cartagena, y en los tratados de Juan Rodríguez de la Cámara o de Álvaro de Luna, si bien ninguno de ellos le otorgó mayor desarrollo.

El segundo frente polémico en el que tercia Teresa de Cartagena está relacionado con la cuestión de la fortaleza del cuerpo y del ánimo femenino, por naturaleza más débil y blando que el varonil. Se trata de uno de los argumentos fuertes del debate sobre la condición de los sexos en los círculos cortesanos y humanistas. Por él mostró gran interés su tío, Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, un influente intelectual, eclesiástico, destacado funcionario y diplomático de la corte de Juan II, que estuvo también al servicio de su predecesor, el rey Enrique III, y de Fernando de Antequera, su hermano. A juzgar por el interés de humanistas como Alonso de Cartagena o Alonso de Madrigal por inhabilitar a las mujeres para el ejercicio de la actividad guerrera, esta no era una pregunta baladí: la acción guerrera era el principal atributo de valor que se asignaba a los reyes. Era también una base de riqueza, poder y prestigio de la nobleza. Cuando la autora de la *Arboleda de los enfermos* se plantea la pregunta del momento, cual es la mayor y más principal preeminencia que Dios dio al varón por encima de la mujer, su respuesta parece convenir con los planteamientos de sus opositores: «el ombre es fuerte e valiente e de grande ánimo e osado e de más perfecto e sano entendimiento, e la mujer, por el contrario, ca es flaca e pusilánimi, de pequeño coraçón e temerosa»¹³. Esta afirmación, tan poco rompedora, sin duda impregnada de una estratégica retórica de la feminidad, requiere atención, pues cobra sentido desde un régimen de significado distinto.

Teresa de Cartagena asume que hay diferencias entre hombres y mujeres. Pero entiende que Dios hizo estas diferencias y contrariedades en «una misma naturaleza humana» con un fin y maravilloso secreto que solo él sabe. Y ella, en su simpleza, se atreve a decir que el padre celestial lo hizo así porque fuera «conservación e adjutorio lo uno de lo otro»¹⁴. Es decir, para que se complementaran en sus cualidades, garantizando con su cooperación el fin trascendente de la supervivencia humana. Y para ejemplificar su argumento expone la metáfora de las plantas y árboles que por fuera van revestidas de recias cortezas –fuertes, sufridoras, resistentes a tempestades, hielos, calores y fríos– que han sido hechas de esta manera por el creador para conservar y ayudar al meollo, que está encerrado dentro. Por otro lado, el meollo, flaco y delicado, obra interiormente dando virtud y vigor a las cortezas. Así, lo uno con lo otro

¹³ Teresa de CARTAGENA, *Admiración Operum Dey*, 116

¹⁴ Teresa de CARTAGENA, *Admiración Operum Dey*, 117.

se conserva y ayuda, dando como resultado la diversidad de frutas que se ve en la naturaleza¹⁵.

Teresa de Cartagena prosigue su argumento. De nuevo asiente con la separación de las esferas pública y doméstica. Pero al aplicar el principio del meollo y la corteza a la realidad social cambia el sentido de esta manida premisa funcional aplicada a los sexos.

E por este mismo respeto creo yo quel soberano e poderoso Señor quiso e quiere en la *natura umana* obrar estas dos contrariedades, conviene a saber: el estado varonil, fuerte e valiente, e el fimineo, flaco e delicado. Ca los varones con su fuerza e ánimo e suficiencia de entendimiento conservan e guardan las cosas de fuera e asý en procurar e tratar e saber ganar los bienes de la fortuna, como el regir e gobernar e defender sus patrias e tierras de los enemigos, e todas las otras cosas que a la conservación e provecho de la república se requiere, e por consiguiente a sus particulares haciendas e personas; para lo qual, mucho conviene y es menester que sean robustos e valientes, de grande ánimo e aun de grandes e de muy elevados entendimientos.

E las fenbras, asý como flacas e pusilánimis e no sofridoras de los grandes trabajos e peligros que la procuración e governación e denfensyón de las sobredichas cosas se requieren, *solamente estando inclusas o ençercadas dentro en su casas, con su industria e trabajo e obras domésticas e delicada dan fuerza e vigor, e sin dubda non pequeño subsidio a los varones*. E así se conserva e sostiene la natura humana, la qual es hecha de tan flaco almacén que syn estos exerçios e trabajos no podría bevir. *Asý qu'estas priminençias ya dichas de los varones, ser valientes e de grand ánimo e suficiente entendimiento, ni otra alguna que Dios les haya dado, non es en prexuizio de las henbras, ni de la flaqueza e pusilanimidad del estado fimineo le otorga por eso mayor eçelencia al varón* (mis subrayados)¹⁶.

Así pues, varones y hembras participan de una única naturaleza humana y entre ellos se da la complementariedad. Las diferencias de compleción física y roles no se correlacionan con la mayor excelencia del varón sobre el estado femenino. Y para reforzar esta concepción de las relaciones entre los sexos, esta vez sí, apela al fundamento bíblico del Génesis. Teresa esquivaba el tópicos de Eva en cualquiera de sus expresiones –modelo de creación, responsabilidad de la culpa original o expulsión del Paraíso–, y retoma un pasaje del Génesis funcional a su tesis, aquel que expresa las razones por las que el creador hizo a la mujer, por cierto, «semejante al varón». Los motivos por los que Dios hizo a la mujer, después de haber creado al varón, constituyó un argumento habitual en la literatura sobre la mujer¹⁷. Las ideas de compañía y de ayuda atribuidas a la

¹⁵ «el meollo asý como es flaco e delicado, estando incluso, obra interiormente, da virtud e vigor a las cortezas e asý lo uno con lo ál se conserva e ayuda e nos da cada año la diversidá o composidá de las frutas que vedes», Teresa de CARTAGENA, *Admiración Operum Dey*, 117-118.

¹⁶ Teresa de CARTAGENA, *Admiración Operum Dey*, 117-118.

¹⁷ Juan CRUZ CRUZ, «¿Finalidad femenina de la creación? Antropología bajomedieval de la mujer», *Anuario Filosófico* XXVI (1993) 513-540.

mujer respecto del varón eran las respuestas habituales a esta pregunta. La autora reorienta el argumento, ironizando sobre la función de ayuda:

De ser la hembra ayudadora del varón, leémoslo en el Génesy, que después que Dios ovo formado del onbre del limo de la tierra e ovo yspirado en él el espíritu de vida dixo: No es bueno que sea el onbre solo; hagámosle adjutorio semejante a él. *E bien se podría aquí argüir qual es de mayor vigor, el ayudado o el ayudador: ya vedes que esto responde a la razón*¹⁸.

¿Quién tiene mayor vigor, el ayudado o el ayudador? He aquí el argumento disruptivo. El razonamiento de Teresa de Cartagena enfoca en la complementariedad y en un mundo de diferencias entre los sexos que no generan jerarquías de valor. Por otro lado, toca el ámbito del reconocimiento de las acciones invisibles de las mujeres que en la vida cotidiana intervenían e interferían en todos los ámbitos de la familia, del trabajo y de las relaciones políticas. En la segunda mitad del siglo xv, estos ámbitos de la realidad social, aun cuando estaban en proceso de transformación, seguían siendo entornos fluidos, no acordes con la rígida concepción de la teoría de las dos esferas separadas.

Nos queda por mencionar un segundo argumento crucial, el criterio de la gracia divina, salvoconducto para la autorización femenina. A pie de discurso, Teresa se pone a salvo. Estos argumentos suyos –afirma– podrían parecer cosa de arrogancia mundana, sin aprovechamiento para cosas de devoción. Su propósito no es ofender a Dios ni al «estado superior e honorable» de los prudentes varones, ni tampoco favorecer al femenino. Se limita a loar la omnipotencia, sabiduría y magnificencia de Dios, que tanto en las hembras como en los varones puede inspirar y hacer obras de gran admiración y magnificencia a loor y gloria de su santo nombre. Desde la fortaleza que le brindaba el incuestionable argumento de la gracia divina, Teresa de Cartagena ejemplifica su argumento con Judit, una figura habitual en los catálogos de mujeres que se venían elaborando desde los días de Boccaccio. Alonso de Cartagena la mencionaba brevemente, tan solo para encomiar su condición de viuda entregada a la castidad, en un pasaje de la cuarta cuestión del hombre y la mujer óptimos de su *Duodenarium*. Nuestra autora armaba su argumento en términos bien distintos, como se puede ver:

Decidme, virtuosa señora, ¿quál varón de tan fuerte e valiente persona ni tan esforçado de corazón se pudiera hallar en el tiempo pasado, ni creo que en ese que nuestro llamamos, que osará llevar armas contra tan grande e fuerte príncipe como fue Olifernes, cuyo exército cobría toda la haz e término de la tierra, e non ovo pavor de lo fazer una mujer? E bien sé que a esto dirán los varones que fue por especial graçia e industria que Dios quiso dar a la prudente Iudit. E yo así

¹⁸ Teresa de CARTAGENA, *Admiración Operum Dey*, 118.

digo, pero segund esto, bien parece que la industria e graçia soberana exçeden a las fuerças naturales e varoniles, pues aquello que gran exército de onbres armados no pudieron hacer, e fizolo la industria e graçia de una sola mujer¹⁹.

2. ISABEL DE VILLENA (1430-1490)

En 1490 moría de peste Isabel de Villena, abadesa del convento de la Trinidad de Valencia, a punto de concluir su gran obra, una *Vita Christi* cuyo signo distintivo fue el peso concedido a las mujeres en el relato de la vida y pasión de Cristo y en la historia de la salvación humana. La *Vita Christi* de Villena sorteó los límites de tantas otras obras femeninas que permanecieron manuscritas, pues a iniciativa de Aldonza de Montsoriu, sucesora de Isabel en el abadiato del convento de la Trinidad, fue dada a la imprenta en 1497. Este acontecimiento, que cambió el estatus cultural del texto al abrir la puerta a su difusión entre públicos más amplios, ha permitido a Isabel de Villena integrarse en la historia de la literatura en lengua valenciana y pasar a la historia como un consumado exponente del llamado profeminismo ibérico del siglo xv²⁰.

De madre valenciana de identidad desconocida, Leonor de Villena, así se llamaba de seglar, era hija ilegítima de Enrique de Villena, un noble castellano entroncado con las casas reales de Castilla y Aragón, escritor y traductor de signo heterodoxo que cultivó diversos géneros. Huérfana desde temprana edad, la niña se crio en la corte de su parienta doña María, reina de Aragón. En 1445, a la edad de 15 años, ingresó en la Trinidad, llegando a ser abadesa de la comunidad desde 1463 hasta su muerte²¹. Los muros conventuales no

¹⁹ Teresa de CARTAGENA, *Admiración Operum Dey*, 119.

²⁰ Rosanna CANTAVELLA, «Isabel de Villena, la nostra Christine de Pisan», *Encontre*, 2, hivern-primavera (1986) 79-86; Rosanna CANTAVELLA y Lluïsa PARRA (eds.), *Isabel de Villena. Protagonistes femenines de la 'Vita Christi'* (Barcelona: La Sal, edicions de les dones, 1987); Rafael ALEMANY FERRER, «La *Vita Christi* de sor Isabel de Villena: ¿un texto feminista del siglo xv?», en Cristina SEGURA GRAIÑO (ed.), *La voz del silencio, I: Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)* (Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1992), 251-264; Rosanna CANTAVELLA, «Intellectual, Contemplative, Administrator: Isabel de Villena and the Vindication of Women», Xon de ROS y Geraldine HAZBUN (eds.), *A Companion to Spanish Women's Studies* (Woodbridge: Tamesis, 2011), 97-107.

²¹ Sobre la reina doña María y la fundación del convento de la Trinidad, así como las relaciones de dicha reina con Isabel de Villena, hay una larga tradición de estudios que se remonta a Salas Alcalá (1761). En los últimos años se están produciendo aportaciones significativas al tema: Sandra ALIAGA UGENCIO, *Reginalidad filomendicante en la Corona de Aragón: La reina María de Castilla y el Monasterio de la Santísima Trinidad de Valencia*, Trabajo fin de Máster (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2019); y en particular, María del Carmen GARCÍA HERRERO, «Aragón y el Monasterio de la Trinidad de Valencia: la renuencia a financiar el proyecto de la reina María», en Beatriz ARIZAGA BOLUMBURU et al. (eds.), *Mundos medievales. Espacios, sociedades y poder. Homenaje al Prof. José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre* (Santander: Ediciones de la Universidad de Cantabria. vol. II. 2012), 1365-

impidieron a Isabel de Villena ser una figura pública relevante. A su condición de rectora de la prestigiosa comunidad de clarisas fundada por su protectora la reina doña María, en cuya sede tomó sepultura convirtiendo el convento en foco vivo de memoria reginal, sumó un activo perfil intelectual plasmado en sus escritos y también sus contactos con los más destacados escritores y eclesiásticos de su ciudad, algunos de los cuales le dedicaron diversas obras. Asimismo, fueron reseñables los estrechos vínculos sostenidos por el convento de la Trinidad con las más destacadas familias de la capital del reino de Valencia, algunas de cuyas hijas profesaron en sus muros. Por todo ello, el convento de la Trinidad y sus monjas tuvieron una fuerte proyección política y cultural. Las huellas de estas circunstancias se aprecian en los amplios horizontes que adopta la escritura de Isabel de Villena.

La *Vitae Christi* de la abadesa clarisa ha sido catalogada por la mayoría de sus estudiosos como una obra devocional de carácter cristocéntrico, vinculada a la *devotio moderna*, puesta al servicio de la meditación de la comunidad de religiosas en la que se escribió. Sin embargo, este singular texto tiene una naturaleza más compleja y unas miras mucho más dilatadas, como ya percibía Aldonza de Montsoriu al querer proyectarlo a públicos más amplios con su impresión. Es bien sabido que a lo largo de sus 291 capítulos se alternan elementos narrativos y alegóricos, expresión de la imbricación de asuntos humanos y divinos en este relato²². Pero se ha reparado poco en las connotaciones hermenéuticas que ofrece esta organización de elementos y su alternancia. Para comprenderlos, es importante subrayar que la *Vita Christi* de Isabel Villena se asienta sobre el ciclo temporal de la Historia de la salvación humana y pone en juego varios escenarios de acción, el Cielo –la Jerusalén celeste, sede de la corte celestial–, el Limbo –donde temporalmente moran Adán, Eva, los patriarcas y otras figuras del Antiguo Testamento– y la tierra. Como si de una sucesión de escenas teatrales se tratara, código de representación bien arraigado en la sociedad valenciana del momento, los personajes de la Historia Sagrada interactúan con Cristo y la Virgen María en momentos clave de la narración.

1379; «De belleza y piedad. Promociones de María de Castilla, reina de Aragón (1416-1458)», *Lambard. Estudis d'Art Medieval* 25 (2013-2014) 37-62; EAD., «Estrategias de financiación y poder reginal en la Baja Edad Media. María de Castilla y el monasterio de la Santísima Trinidad de Valencia», *Revista de Historia Jerónimo Zurita* 96 (2020) 181-201; EAD., «Acciones de María de Castilla en materia de construcción, infraestructura y urbanismo; y cartas para la fundación del monasterio de la Trinidad de Valencia», en Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ y Hélène THIEULIN PARDO (dirs.), *Saberes, cultura y mecenazgo en la correspondencia de las mujeres medievales* (París: e-Spania Books, Colección Studies, n.º 8, 2021) <http://books.openedition.org/esb/3137>; EAD. y Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, «Reginalidad y fundaciones monásticas en las Coronas de Castilla y de Aragón», *Edad Media. Revista de Historia* 18 (2017) 16-48.

²² Rafael ALEMANY FERRER, «La Interacción de lo humano y lo divino en la *Vita Christi* de sor Isabel de Villena», en Antonia MARTÍNEZ PÉREZ y Ana Luisa BAQUERO ESCUDERO (coords.), *Estudios de literatura medieval: 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Murcia: Universidad de Murcia, 2012), 131-140.

¿Donde residen los vínculos de esta *Vita Christi* de autoría femenina con el debate de la Querella? Las páginas de la *Vita Christi* son ajenas a la disputa escolástica. Isabel de Villena no adopta un tono polémico o de defensa. Ofrece respuestas globales orientadas a destacar el protagonismo femenino en el gran relato de la salvación que ocupa sus páginas, con María a la cabeza, Eva, santa Ana, algunas figuras femeninas del Antiguo Testamento y con las mujeres que aparecen en el relato de la vida, muerte y resurrección de Cristo, Marta y María Magdalena. Villena ofrece una resignificación de la presencia femenina desde la cual muestra su valor, dignidad, valores y agencias en el orden de la redención. En su elegante escritura se potencia la visibilidad de las mujeres y sus agencias, mostrando su centralidad como nodos relacionales en los procesos y tramas de acontecimientos desencadenantes de salvación humana y en la vida de Cristo, ámbitos de demostración de sus cualidades. Y va salpicando su relato con breves pero muy significativas pinceladas que conectan inequívocamente con los argumentos de la polémica. Es en estas afirmaciones donde inhabilita los argumentos misóginos, centrados en las tachas atribuidas a la naturaleza de las mujeres: su inconstancia, estupidez, locuacidad, frivolidad, vanidad o ingratitud, o menor perseverancia en el amor²³.

Ab initio prefigurada en la mente del padre, María marca el inicio y final de la *Vita Christi* villeniana. No solo es ensalzada y dignificada, sino que es presentada como una figura inscrita en el orden de lo necesario, en una posición fuertemente balanceada con la de Cristo. Aunque no hace despliegue narrativo del motivo, Isabel de Villena afirma la creencia en el misterio de la Inmaculada Concepción de María, un misterio mariano que en muchos contextos femeninos ibéricos de la segunda mitad del siglo xv fue percibido como una palanca de valor y dignificación de la condición femenina.

En el Cielo y el limbo se sitúa el denominado nivel alegórico, aquel en el que se ritualizan las demostraciones rituales regias. En esta densa trama de referencias engarzadas de las dos sociedades, la terrenal y la celestial, se desarrolla el perfil reginal de María. Asistimos a largos desarrollos en los que se describen y escenifican las funciones, prerrogativas, dignidades y agencias de la Virgen María, como reina y emperatriz de la corte celestial.

Los pasajes en los que se introducen claves de realeza y más específicamente de realeza femenina no son aleatorios. Aparecen en el inicio y final del relato y se intercalan en otros momentos significativos: en el momento de la Encarnación, cuando María, por su condición de madre es objeto y sujeto de rituales de entrega de las insignias de realeza; también a la muerte de Jesús, cuando desciende al limbo, el unigénito de Dios recibe las insignias de la realeza y es objeto de rituales de corte que se hacen extensivos a su madre. Se reitera este desplie-

²³ Rosanna CANTAVELLA, «Isabel de Villena (1430-1490)», en Pere Lluís FONT (ed.), *Una altra mirada. Deu, dones i el cristianisme* (Barcelona: Editorial Cruilla-Fundació Joan Maragall, 2005), 139-156.

que ceremonial en otros pasajes, en particular durante la Ascensión de Cristo a los cielos y a la muerte de María, cuando se dispone todo para su Asunción. No es un hecho fortuito sino más bien intencional. Isabel de Villena y otras muchas monjas de su convento tuvieron experiencia de vida en la corte de María de Castilla, reina de Aragón, una reina poderosa y autorizada que ejerció el poder durante varias décadas, en ausencia de su marido, como lugarteniente. Todo ello nos permite valorar la *Vita Christi* como un documento singular de teología política femenina que desarrolla las relaciones entre mariología y reginalidad. Dos universos que se retroalimentan produciendo efectos políticos y simbólicos de alto valor para la condición femenina en este contexto cultural²⁴.

Las profusas ceremonias y representaciones cortesanas descritas por Isabel cursan explícitos sistemas de reconocimiento aplicados a la Virgen María, que se presenta como una altísima soberana en cuya mano estuvo que acaeciera, o no, la encarnación del hijo del Dios y el cumplimiento del plan de la redención humana. En estas escenas de aparato cortesano se performan rituales destinados a ponderar rangos, preeminencias y reconocimientos en los que la reina madre –hija y esposa a la vez por el misterio trinitario– recibe honras y dignidades paralelas a las del hijo rey.

Las ceremonias de la corte celestial y del limbo también permiten a Isabel de Villena restaurar dignidad y reconocimiento a otras mujeres de la historia sagrada, como Eva, santa Ana, y en menor medida Ester y Judit, entre otras. De todas, Eva es la de mayor presencia, proyección y significado²⁵. Tiene varios momentos de aparición relevantes. Es una de las suplicantes del limbo que imploran por el nacimiento de María (XI); se presenta como la autorizada consejera de Adán, que le dispensa numerosas demostraciones de autoridad, respeto, consideración y amor. Eva es la eficaz observadora y evaluadora del momento oportuno para activar procesos como, por ejemplo, cuando María alcanza la madurez para contraer matrimonio con José, necesaria antesala de la Encarnación. Eva es objeto de demostraciones de dignidad en el contexto ceremonial de la visita de

²⁴ Una larga tradición de especialistas ha llamado la atención sobre el peso que tienen las imágenes de la corte en la *Vita Christi* de Isabel de Villena; con enfoques diferentes, véanse María del Mar GRANADA CID, «Mariología, reginalidad y poder en Isabel de Villena. Una teoría política femenina del siglo xv», *Mirabilia. Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages*, 22/1(2016) 96-127. Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, «La reina de la corte celestial. Isabel de Villena y la teología política reginal (claves culturales y narrativas)», en Mario LAFUENTE y Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ (eds.), *Campesinas, burguesas y señoras. Mujeres de la Baja Edad Media* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2023).

²⁵ Ha sido abordada en varios estudios Ana VARGAS MARTÍNEZ, *La Querrela de las Mujeres. Tratados hispánicos en defensa de las mujeres (siglo xv)* (Madrid: Editorial Fundamentos, 2016), 234-247, y también en el estudio que presenta en este volumen. También John FLOOD, «'Dentro del paraíso, en compañía de los ángeles formada': Eve and the Dignity of Women in Juan Rodríguez del Padrón's Triunfo de las donas», *Bulletin of Spanish Studies*, vol. 79, 1 (2002) 33-44. Y centrado en Isabel de Villena y Rafael ALEMANY FERRER, «Una visión filógina de Eva y María Magdalena», *Cultura neolatina*, Vol. LXXII, fasc. 3-4 (2012) 325-349; id., «El tándem Maria-Eva en la Vita Christi de sor Isabel de Villena», *Specula* (2021) 39-66.

Cristo al limbo, donde se reproduce el ritual regio de la audiencia, calcado de los modelos de las sociedades de corte medievales. Los patriarcas acuden a prestar reverencia ante el trono de Cristo que aparece glorificado con los ropajes e insignias reales. Siguiendo un estricto orden de prelaciones, primero comparecen Adán, san José, esposo de la Virgen, san Joaquín, el Patriarca Zacarías, san Juan Bautista, Abraham, Moisés, David, la caballería de los Santos Inocentes. A continuación, entran en escena aquellas «singularísimas mujeres, matronas de singular estima», «la virtuosa madre Eva y la gloriosa santa Ana», que besan la mano del señor y le hacen reverencia e intercambian reveladores parlamentos. Para terminar, Eva avanza cogida del brazo por san Miguel, a su derecha, «como digna de todo honor por su antigüedad y por ser madre general de todos».

En su diálogo con Cristo, Eva asume con dolor su culpa: «Yo, Senyor fuy causa al mari meu de pecar e corrompre tota natura humana», «Car pensan en la gran superbia mía, que desijat saber totes coses fuy inclinada a trencar la obediencia vostra»²⁶. Relata los dolores sin fin que ha padecido en este largo exilio y sus penitencias extremas. Cuando Caín, su primogénito, mató a Abel, permaneció cien años encerrada en una cueva, separada de Adán, en continuo y doloroso planto. No salió por propia voluntad, sino por el mandato del Señor. Sus penas se exacerbaban aún más al contemplar el dolor que por su culpa habrían de sufrir el Cristo y su madre. Eva suplica al Señor y a la Virgen por sus hijas, las mujeres. Como ya mostrara Eiximenis, para Isabel de Villena, Eva es redimida por la conciencia de pecado, la penitencia y el dolor sin reposo. En este pasaje, finalizada la agónica intervención de Eva, la voz narradora de Isabel de Villena nos muestra la reacción sancionadora del señor:

E lo Senyor, veent aquella dona que ell tan maravellosamente havia formada de les sues propies mans sens mitjà de home ni de va-la a, sols de la costlla treta del costat de Adan, mirava-la ab gran plaer, adelitant-se en lo seu virtuos e gracios parlar; e prenit-la per les mans, acostà-la molt prop de si e ab gran amor dix-li [...] veniu venerable mare, per mi molt amada²⁷.

La escena de la audiencia regia vinculada a la entrada de Cristo resucitado en la ciudad celestial se cierra con un baile cortesano. Ambos contextos sirven para situar en la escala del valor y la preeminencia a mujeres como Eva, y santa Ana²⁸. Siguiendo este modelo, Isabel de Villena desarrolla en diversos capítulos el acto de aposentamiento de los profetas y mujeres que, provenientes del limbo, lugar de espera, habían llegado con Cristo a la ciudad del Paraíso durante su Ascensión. Este ritual se escalona a lo largo de nueve

²⁶ Cito por la edición de Josep ALMIÑANA VALLÉS, *Vita Christi. Sor Isabel de Villena*, 2 vols. (Valencia: Ajuntament de València 1992), CXXVII, 641 y 642.

²⁷ CXXVII, 642.

²⁸ La audiencia regia en CCIII y CCVI. El baile cortesano en CCVII.

jornadas en las que se repite un mismo esquema, según el cual el príncipe de cada uno de los coros angélicos aposenta a los nuevos ciudadanos. En la primera jornada toman posesión de su silla junto a Adán, Eva y santa Ana²⁹. En la tercera, junto a los patriarcas Abrahán, Isaac, Jacob y Melquisedec, el príncipe de los Tronos coloca en su silla a su virtuosa tía santa Isabel³⁰. El cuarto día, se aposenta a la madre de los Macabeos, a la que se adjetiva como mujer valiente, comparte jornada con Abel, los Santos Inocentes y multitud de mártires³¹. El sexto día, son la animosa Judit y la serenísima reina Ester las que toman asiento junto a Elías, Enoch y el gran rey David³². Durante la séptima Jornada el orden angélico de las virtudes, encargado de administrar la igualdad y la justicia, asienta en la corte a Josías, a Josué, a la «prudente y sabia» Débora y a todos los jueces. Para Isabel de Villena, Débora, singular mujer y gran profetisa, rigió durante cuarenta años el pueblo de Israel con gran igualdad y justicia, mostrándose animosa y muy experta en todas sus obras, era dignamente merecedora de corona y triunfo por su virtuoso regimiento. Solo después de ella se aposentaron todos los que habían tenido administración de justicia³³. En el octavo día, los arcángeles, regidores de las comunidades, colocaron a los amadores del bien común; figuraban aquí Jeremías, José, Tobías y la discretísima Abigail, a la cual el señor quería dar excelentísima gloria en su reino, como a dignísima reina y singular administradora. El rey David se levanta de su silla y comienza a cantar y a bailar loando a su virtuosa esposa³⁴. El noveno día coloca a Ana, santa matrona, junto a Job, Matatías y Caleb y a todos los que trataron con benignidad a los prójimos. También exalta las condiciones y virtudes de esta viuda que se entregó al cuidado de las jóvenes que entraban en el templo. Se destaca la presencia de las mujeres en este acto constitutivo de la sociedad celestial.

María y las mujeres siguen muy presentes en el decurso de la vida y pasión de Cristo. Isabel de Villena expande la secuencia narrativa de la Anunciación, momento crucial del consentimiento de María, con una trama suplicatoria previa dirigida al Señor, rey de los cielos, pero también a María, donde tienen voz diversas figuras suplicantes –Adán y Eva, las damas-virtudes, los coros angelicales–. Se evidencia así una percepción de los hechos atenta a los procesos y a unas tramas de agencias múltiples, por lo común silenciadas, en las que se explicitan la presencia y participación de las mujeres, con María en el punto central de la red, ya que todo depende de su *fiat*.

²⁹ CCLX.

³⁰ CCLXII.

³¹ CCLXIII.

³² CCLV.

³³ CCLXVI.

³⁴ CCLXVII.

El relato villeniano repara en todas las etapas comprendidas entre la concepción, nacimiento, vida pública, pasión, muerte y resurrección de Cristo. Nos sitúa en un contexto de recepción de la Biblia y de los relatos evangélicos que se nutre de los apócrifos, así como de tradiciones piadosas muy extendidas en la Europa cristiana del momento. Todo un universo de referencias cristalizado en las culturas visuales del gótico en tablas, retablos, libros de horas miniados y otros géneros de literatura devota, de amplio consumo en todas las clases sociales, cuyas escenas actuaron en muchas ocasiones como motor de significación femenina. El itinerario de esta *Vita Christi* recoge el nacimiento de María, su crianza en el templo, los esponsales con el anciano José, el nacimiento de Jesús, la visita de los pastores y la circuncisión. Concede atención a la llegada de los Reyes Magos y a sus encuentros con Herodes. Isabel muestra la presentación de Jesús en el templo y recalca el dramatismo de la persecución de Herodes o la huida a Egipto de la sagrada familia, una escena, esta última, precedida por vívidas y emotivas escenas de despedida de María de su madre santa Ana. Fiel al propósito de poner de manifiesto el valor de las mujeres en las tramas relacionales de la familia, nos muestra la alegría de María ante las primeras palabras pronunciadas por Jesús, cómo José y María vivían del trabajo de sus manos, cómo la señora tejía para contribuir a la modesta economía doméstica e incluso repara en las tareas que desempeñaba el joven Jesús. Su narrativa se adentra en las epistemologías de la cotidianeidad, allí donde las acciones de las mujeres se muestran sin el filtro ideológico de los códigos de representación patriarcales que las invisibilizan o devalúan. De regreso a Nazaret, Villena nos muestra el angustioso trance de María, cuando pierde a su hijo y lo encuentra en el templo. Y narra la muerte de santa Ana y de José, dos apoyos fundamentales para ella, ambos vinculados con estrechos lazos afectivos a Jesús. La recreación en estas escenas remite nuevamente a un ámbito de significación anclado a la cotidianidad de las relaciones, donde se manifiesta la autoridad de los afectos, el sustento de los vínculos materno y paternofiliales y el valor autoritativo del amor de Jesús hacia sus familiares.

María es también una presencia desencadenante en el arranque de la vida pública de Cristo, cuando comienza a predicar y a realizar milagros, afirmándose como una figura muy presente en los acontecimientos venideros de su pasión, muerte y resurrección. Cumplidos los cuarenta días en el desierto después de su bautismo, Jesús encamina sus primeros pasos al encuentro de su madre, para hacerla partícipe de sus vivencias y de los secretos que le ha comunicado el Señor.

No menos significativa es la selección de milagros realizada por Isabel de Villena, pues mantiene el punto focal en la presencia de las mujeres. Arranca con las bodas de Caná (Jn 2,1-11), episodio que tiene lugar al final de la primera semana del ministerio de Jesús. María es la palanca detonante, pues, pese a sus reticencias iniciales, el Señor realiza su primer milagro a instancias

de la madre, convirtiendo el agua en vino³⁵. La resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 11-17)³⁶, el milagro de la curación de la mujer hemorroísa, empobrecida por los gastos de la enfermedad que arrastraba desde hacía doce años, con la resurrección de la hija de Jairo, jefe de la sinagoga, que se cierra con una intensa acción de gracias por parte de la hija y de su madre (Mc 5,21-34), son para Isabel testimonios de la «firmeza» de la fe de estas mujeres, valor que contrasta con el ambiente de escepticismo que suscita el mensaje de Cristo entre muchos de sus coetáneos.

María Magdalena tiene un peso importante en esta *Vita Christi*. En los diversos capítulos que se le dedican tienen lugar demostraciones de importancia relevantes para las de su sexo. Fue mujer de singular belleza y riqueza, difamada por la gente menuda que comúnmente se deleita en decir mal de las grandes mujeres, por poca cosa que vean, llamándola pecadora³⁷. Si todas las mujeres, generalmente, tienen muchos privilegios del Señor, por ser piadosas y amables –afirma Villena–, esta «excelente Magdalena» fue señalada entre todas las de su imperio para ser por él muy amada, amor al que ella correspondió con firmeza, constancia e intensidad³⁸. Marta, hermana de María Magdalena, ejemplo de vida activa, o su criada Marta, se suman a este elenco de mujeres evangélicas recordadas y valoradas por Isabel de Villena.

La samaritana hallada por Jesús junto al pozo de Jacob, con la que se detiene en una larga conversación, se hace ejemplo de apostolado femenino activo, pues, cuando reconoce al Mesías, deja su cántaro y corre a proclamarlo entre sus vecinos. Este pasaje evangélico subraya también las grandes prerrogativas que concedía el Señor a las mujeres, a las que confió el secreto de su venida y de la redención humana³⁹. La autora prosigue con el milagro de la curación de la hija de la mujer sirofenicia, a la que llama la mujer cananea, de acuerdo con la designación de Mateo (Mt 15,21-28). El encuentro y la larga conversación mantenida deleitan al Señor por la «gran constancia y firmeza de esta sabia mujer, digna de alabanza y fama, pues había amado mucho y creído firmemente»⁴⁰. La curación de la mujer que permaneció encorvada durante dieciocho años poseída por un espíritu (Lc 13,10-17), a la que Jesús libera de su mal durante un sábado, con la reacción airada del jefe de la sinagoga, permite a la abadesa de la

³⁵ CXIII.

³⁶ CXVIII.

³⁷ CXVIII. Sobre la figura de la Magdalena en la *Vita Christi*, Rafael ALEMANY FERRER, «Una visión filógina de Eva y María Magdalena»; *id.*, «L'al·legoria de l'amor profà en la relació Jesús-Maria Magdalena de la *Vita Christi* de Sof Isabel de Villena», en Anna Isabel PEIRATS NAVARRO (COORD.), *Isabel de Villena i l'espiritualitat europea tardomedieval* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2022), 629-650.

³⁸ CXVIII-CXXI, 453.

³⁹ «car tu est açi en persona de totes les dones, a les quals yo vull donar aquesta gloria singular, que a elles soles per especial amor haja dit e ubertament declarat, parlant a tu en persona de elles: Ego sum, qui loquor tecum; car yo, qui parle ab tu, so lo qui cerques», XXVIII, 470.

⁴⁰ CXXV-CXXVI.

Trinidad una nueva demostración de reconocimiento a las mujeres. El Señor no quería que el diablo tuviera potestad sobre ella teniéndola ligada de esa forma «solo por ser mujer», pues su deseo era que el diablo fuera confundido por las mujeres y no al contrario⁴¹. El encuentro con la adúltera (Jn 8,1-11), a la que libra de la lapidación, además de ser un alegato sobre el perdón, pone en boca de Jesús la afirmación: «ya sabes cuán favorable soy a las mujeres, porque sé que son amables y muy concededoras». Cristo muestra también los valores de la liberación del estigma y el potencial transformador de la conversión⁴².

En los acontecimientos del ciclo pasionario, las mujeres siguen manteniendo una fuerte presencia. Jesús hace a María y a la Magdalena copartícipes de su misión. En este tramo del relato pasan a ser figuras copasionarias, con intensas escenas de duelo⁴³. María sufre por la pasión de su hijo, al tiempo que él padece por los dolores que atormentan a su madre y a todas las mujeres que le acompañan en el prolongado duelo de su ciclo pasionario⁴⁴. Estas mujeres, unidas por estrechos vínculos de acompañamiento, se mantienen firmes en el seguimiento del camino de la pasión de Cristo, en contraste con la tibieza de algunos de sus discípulos, como Pedro. El relato tampoco escatima situaciones y diálogos en los que Jesús expresa las habituales demostraciones de afecto, designaciones de valor y concesiones de privilegios a las mujeres. Pone el foco en la firmeza de su fe, en la entrega de su amor o en el valor de su palabra, otorgándoles la preeminencia de conocer su misión y poder divulgarla. Reciben el privilegio pascual, ellas comunican —«denuncian»— a los apóstoles que el Señor ha resucitado, lo que permite la exclamación: «Oh Señor, e quanta gracia es aquesta que la dona, qui en lo comensament del mon fon porta e entrada de mort, e ara, per gran dignitat, la hajau feta novella preycadora de la vostra maravillosa resureccio»⁴⁵. Ante la maldad atribuida a Eva y al género femenino por la tradición misógina, Villena reitera en su escrito la idea de la naturaleza bondadosa de las mujeres, «por naturaleza» más caritativas y piadosas, a menudo refugio y consolución de los enfermos y tribulados, cuyas obras complacían mucho a Dios⁴⁶. Estas insistentes afirmaciones inhabilitan las recurrentes acusaciones de los maledicentes que difaman a las mujeres.

El reconocimiento de Jesús a las mujeres, ponderando la firmeza de su fe y el amor inquebrantable que estas le dispensaban, contrasta con las muchas escenas en las que se muestra la oposición o confrontación con los hombres —los fariseos, el jefe de la sinagoga o Judas, entre otros— que le deparaban in-

⁴¹ CXXVII.

⁴² CXXVIII, 479.

⁴³ CLXXIII, Juan comunica a la señora la triste noticia del prendimiento de Jesús, la cual con gran planto sale de casa para encontrarse con su hijo. Es acompañada de la Magdalena de sus hermanas.

⁴⁴ CLXXXII, CLXXXVI.

⁴⁵ CCXLIII, 731.

⁴⁶ CLXXV, 600.

finitas «pasiones y persecuciones». Isabel de Villena señala incluso la ausencia de los apóstoles en momentos importantes, mostrando con discreción, pero sin disimulo, ciertas crisis en el seguimiento de los varones.

A estas insistentes formas de rescatar presencia y valor femenino se suma la torrencial figura de María, cuyo protagonismo y significados reúnen en la *Vita Christi* de Isabel de Villena muchas facetas. María asume roles de liderazgo sustentados en imágenes muy explícitas de poder y autoridad. La «tratadora y conseguidora» de la reconciliación de Dios con la humanidad es también una reina poderosa, emperatriz de los cielos, investida de todas las dignidades y prerrogativas del poder a la que todos rinden reconocimiento. Este despliegue insólito de referencias al poder reginal fortalece el estatus de las reinas terrenales, ofreciéndoles una teología política femenina en la que proyectarse, como lo hacía la realeza masculina con la figura de Cristo. Es además designada por Cristo como defensora de las mujeres frente a los maledicentes, en directa alusión al debate de la Querella, aplicándosele epítetos tan elocuentes como señora y capitana de las mujeres⁴⁷.

María es un indiscutible estandarte de autoridad materna, que Isabel expresa hasta la saciedad por numerosas vías, mediante las alabanzas de Jesús o las demostraciones de su obediencia como hijo carnal. También son patentes las muchas formas empleadas por Isabel de Villena para ensalzar a María y equipararla o aproximarla a Cristo. En la dimensión humana y redentora afirma el estrecho vínculo de afecto y acompañamiento que se trenza entre ambos. Jesús la hace partícipe de sus experiencias, de los altos secretos que le son revelados y de su misión. Se busca balancear y aproximar ambas figuras en las ceremonias de corte ejecutadas en el cielo y en el limbo, ritualizando el reconocimiento de la coparticipación de María en la alta misión de la redención humana.

Finalmente, María queda caracterizada como líder de la comunidad apostólica y por extensión de la comunidad de cristianos. Cuando los habitantes del limbo le rinden vasallaje, san Miguel la designa como «la gran papessa a qui nostre Senyor ha comandat los grans tresor seus e de la Esglesia, e vol que sia vostra senyoria la distribuydora de aquells»⁴⁸. En su despedida antes de la subida a los cielos, Jesús le da su adiós arrodillándose delante de su señoría «com a fill obedient, verdader e natural»⁴⁹; y le manifiesta su deseo de que permanezca en el mundo «en lugar suyo» como «informadora y maestra» singular⁵⁰.

⁴⁷ «e per ço los he donat per capitana e señora la mia mare, per que les guart e les defensa de aquells que d'elles mal volran parlar» (CXCVII, 643).

⁴⁸ CCXXXVIII, 720. Sobre este tópico véase Cristina PAPA, «Car vos Senyora sou la gran papessa. Mariología e genealogie femminili nella "Vita Christi di Isabel de Villena"», en María del Mar GRANA CID (coord.), *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)* (Madrid: Al-Mudayna, 1994), 213-226.

⁴⁹ CCLII, 748.

⁵⁰ «e per ço vull que de present resteu en la mortal vida en loch meu per que siau reverida e coneguda per los que novament vendrán a la creença de la ley mia, dels quals vos sereu informadora e maestra singular», CCLII, 748.

3. JUANA DE LA CRUZ (1481-1534)

En Castilla, y muy particularmente en las tierras del arzobispado de Toledo, a largo del siglo xv, con especial intensidad en su último tercio, los procesos de reforma de la vida religiosa femenina impulsados por los Reyes Católicos coincidieron con el primer y más genuino brote hispano de mujeres religiosas de perfil místico-visionario. En Toledo, María la Pobre, María de Ajofrín, Marta de la Cruz y Juana de la Cruz son los exponentes más destacados de este fenómeno emergente que se rige por las pautas de la santidad místico-visionaria cuyos referentes se venían recepcionando en la península Ibérica a lo largo del siglo xv⁵¹. Estas mujeres asumieron el lenguaje y los valores religiosos que se imponían, pero ancladas en sus estrategias de autorización místico-visionarias, contribuyeron al desarrollo de los imaginarios del catolicismo emergente introduciendo planteamientos ontológicos y teológicos igualitarios en el plano de las relaciones entre los sexos. Fue el caso de Juana de la Cruz, una terciaria franciscana que en 1495 profesó en la casa de beatas de Cubas de la Sagra⁵². Sus primeros éxtasis y raptos llegaron en 1504; según sus biógrafos, hacia 1508 ya predicaba a su comunidad y a las gentes que acudían al santuario con la venia de los preladados. En 1509 fue elegida madre de la comunidad de terciarias e introdujo la reforma de la mano del cardenal Cisneros.

Juana de la Cruz es una figura imprescindible de este contexto cultural por habernos legado una compilación de 72 sermones, transcritos por las monjas de la comunidad de Cubas⁵³. Su título, *Conorte*, subraya la noción de consuelo espiritual, en un clima de ansiedad religiosa generado por el recrudecimiento

⁵¹ Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, «Santidad femenina, controversia judeoconversa y Reforma (Sobre las agencias culturales en el reinado de los Reyes Católicos)», en Patrick BOUCHERON y Francisco RUIZ (eds.), *Modelos culturales y pautas sociales al final de la Edad Media: Estado, Iglesia y Sociedad* (Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha – Casa de Velázquez, 2009), 387-428. Sobre Juana de la Cruz y este contexto cultural véanse también Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, «La Querrella de los profetas: la Nueva Ley como marco igualador de los sexos en Juana de la Cruz (1481-1534)», en María Laura GIORDANO y Adriana VALERIO (eds.), *Reformas y contrarrefomas en la Europa católica (siglos xv-xvi)* (LBLM 4; Estella: Verbo Divino, 2016), 89-108. Y en este mismo volumen Ronald ZURTZ, «El uso de la Biblia por las visionarias de la época de Cisneros», 77-88.

⁵² La biografía de Juana de la Cruz muestra una clara distorsión hagiográfica. La primera fuente, *Vida y fin de la bienaventurada virgen Sancta Juana de la Cruz*, Escorial MS K-III-13, escrita por una monja de su comunidad, contiene pocas referencias cronológicas. Hemos de esperar al siglo xvii para ver la primera sistematización biográfica, Antonio DAZA, *Historia de la vida y milagros y éxtasis y revelaciones de la bienaventurada virgen Santa Juana de la Cruz de la Tercera Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco* (Madrid: 1610).

⁵³ Se conservan dos manuscritos, Escorial MS J-II-18 y Archivo Segreto Vaticano, Congregazione Riti, MS 3074. Ha sido editado por Inocente GARCÍA DE ANDRÉS, *El Conhorte: sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)* (Madrid: Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1999, 2 vols.) En adelante las citas remiten a esta edición.

de los procesos de conversión de musulmanes y judíos y por la propia reforma religiosa. Conocida como predicadora mística, en repetidos pasajes de su sermulario emplea elocuentes imágenes musicales, nombrándose guitarra o trompeta de Dios para justificar el origen de su palabra⁵⁴. Esta estrategia autorizadora no debe hacernos perder de vista la altura teológica y la vocación pastoral de esta religiosa que entra con fuerza en la tradición franciscana de las mujeres predicadoras⁵⁵. La suya fue una palabra pública con vocación de proyección e impacto social. De manera reiterada, en pasajes clave de su sermulario, el Señor, por boca de Juana, afirma la finalidad de su revelación: enseñar, alumbrar y amonestar; tres palabras clave que se erigen en llaves hermenéuticas para el acceso a este singular documento histórico⁵⁶.

Los 72 sermones del *Conorte* se anclan en la estructura temporal del año litúrgico. En ellos la visionaria de Cubas deposita un gran despliegue de motivos y argumentos relacionados con todos los resortes del cristianismo, cuyos temas centrales señala, explica y amplifica. En este corpus de sermones místicos, verdadero compendio pedagógico del nuevo catolicismo emergente, son temáticas recurrentes el misterio de la encarnación y de la redención humana. Juana de la Cruz ahonda en el ciclo de la pasión y resurrección de Cristo. Aborda desde ángulos originales el tema de la Trinidad, pieza de toque en la controversia religiosa con judíos y musulmanes. Y brinda a la conflictiva sociedad de su tiempo todo un programa de formación y aleccionamiento en los principios fundamentales del cristianismo. Sus inquietudes pastorales se orientan al afianzamiento de una fe, la católica, que también ella concebía como la «única verdadera y permanente». Pero nuestra predicadora también volcó en sus sermones elementos de crítica y disenso en los dominios de la diferencia sexual y de las relaciones de género. El *Conorte* contiene una potente crítica social a la subordinación y minusvaloración social de las mujeres. Una crítica muchas veces sutil o velada, pero abierta y explícita en otras ocasiones. Ronald Surtz señaló el peso que tenía la cuestión del poder y la autoridad femenina en el *Conorte*⁵⁷, enfocando en la cuestión de

⁵⁴ Sobre las metáforas musicales del *Conorte*, Ronald E. SURTZ, *The Guitard of God, Gender, Power and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1990), 63-85.

⁵⁵ Mayne B. KIENZLE y Pamela WALKER BERKELY (eds.), *Women Preachers and Prophets Through Two Millennia of Christianity* (Los Ángeles-Londres: University of California Press, 1998); Bert ROEST, «Female preaching in the Late Medieval Franciscan Tradition», *Franciscan Studies* 62 (2004) 119-154; Gabriela ZARRI, «Predicazione e cura pastorale. Sermoni della clarissa veneziana Chiara Bugni (1471-1514)», *Anuario de Estudios Medievales* 42/1 (2012) 141-161.

⁵⁶ Véase Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, «Amonestando, alumbrando y enseñando. Imaginarios del Purgatorio en la Castilla Bajomedieval», *La Coronica. A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 41.1 (2012) 181-206; 190-191.

⁵⁷ Ronald E. SURTZ, «La madre Juana de la Cruz (1481-1534) y la cuestión de la autoridad religiosa femenina», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 33/2 (1984) 483-491; *id.*, *The Guitard of God*.

la defensa del carisma religioso y en el carácter de Escritura sagrada que la religiosa de Cubas confiere al corpus de sus revelaciones. A estas importantes apreciaciones, se pueden sumar otros elementos de crítica social e institucional, explícita e implícita que afectan a la condición femenina. Este sería el punto de engarce que nos permite integrar esta potente voz femenina en la tradición hispana de la Querrela.

Juana de la Cruz no parece cuestionar abiertamente el orden establecido, pero, a ratos, desautoriza todo el entramado de autoridad institucional del clero, cuyo valor minimiza ante la evidencia incontestable de los verdaderos fundamentos: Dios Padre, el Espíritu Santo, Cristo y su madre⁵⁸. Ante ellos el poder y la autoridad del clero quedan relativizados. Los pasajes más significativos se concentran en los sermones dedicados a san Pedro, símbolo de la autoridad apostólica y clerical, y al Buen Pastor, metáfora por antonomasia de la función clerical.

La compleja cosmovisión plasmada en el *Conorte* tiene uno de sus puntos fuertes en la distinción de dos mundos: el de acá, la tierra, y el de allá, el Cielo. Resulta esencial tener en cuenta esta dialéctica Cielo-tierra, pues opera como una importante maquinaria de producción de significados, necesaria para comprender el carácter complejo y global de su sistema teológico y las respuestas que desde él da a las problemáticas de su tiempo.

La centralidad del Cielo en la hermenéutica del *Conorte* no admite duda. Es un referente fundamental para la comprensión de los planteamientos sociales, antropológicos y ontológicos vehiculados por el universo teológico de las religiosas de Cubas. Del Cielo procede la infalible voz divina que se expresa por boca de Juana de la Cruz. Es el lugar por excelencia de producción de nuevos contenidos y referencias. Allí se escenifican o narran «figuras y semejanzas» de alta simbolización teológica y pastoral.

La topografía y la sociedad celeste aparecen profusamente detalladas, a menudo emparentadas con el léxico político. El Cielo es un reino con una corte poblado por súbditos y vasallos. Lo que allí acontece se describe con escenas y actividades propias de una sociedad cortesana. La sociedad celestial está jerarquizada. La Trinidad se encuentra en la cúspide, habita las altas esferas del reino encerrada en sus alcázares. A ella se asocia estrecha y sistemáticamente la figura de María. Los nueve coros de ángeles conforman la hueste celestial. También figura en esta sociedad el colectivo de los bienaventurados: confesores, mártires, apóstoles, vírgenes. A algunos santos se

⁵⁸ «... Los que se tienen por muy letrados y sabios, y piensan que saben mucho de la Santa Escritura, por lo que saben, han de conocer y saber y discernir las gracias y dones divinales que Su Majestad reparte por las criaturas que él cria. Que no aciertan en ello. Que por letras ni ciencia humana, no se puede comprender ni alcanzar a saber los secretos escondidos de Dios, más que los sabrán y comprenderán y entenderá y gustarán solo aquellos que fiel y perfectamente amaren a Dios sobre todas las cosas», *Conhorte*, 12, 19, 522. Otras críticas en 51, 17, 1170.

les llama duques, en una clara asimilación del lenguaje social al universo religioso.

La sociedad celeste se sirve con frecuencia de otros referentes políticos. La masa indiferenciada de bienaventurados que habita el Cielo también es nombrada con el término «ciudadanos»⁵⁹. De manera que este espacio sumido en el tiempo de la eternidad adquiere también el nombre y la fisonomía de la ciudad, forma por antonomasia de lo político en la tradición aristotélica, pero referente universal de la ciudad de Dios agustiniana, en la cual se inspiran Isabel de Villena y Juana de la Cruz. Y se pone un gran interés en señalar que esta comunidad ciudadana la forman hombres y mujeres. Así lo evidencia una elevada estadística de desgloses léxicos del tipo, ciudadanos, ciudadanas, amigos, amigas... que denotan un claro e intencionado empeño por hacer visible la presencia y el reconocimiento de las mujeres dentro de esta ciudadanía celestial⁶⁰. El Cielo es el escenario de una ciudadanía inclusiva.

El Cielo que nos describe Juana de la Cruz es un espacio litúrgico y ceremonial. Allí nunca faltan fiestas, la principal actividad social de los ciudadanos celestiales⁶¹. El ritual penetra en los intersticios del *Conorte*, generando todo tipo de evidencias. En la actividad de la corte celeste se reconocen tipologías festivas que abarcan el arco de lo político, de lo litúrgico, así como lo estrictamente lúdico. Coronaciones, torneos, juegos y competiciones, comparten espacio con rituales eucarísticos, procesiones⁶² o luminarias... y nunca faltan los banquetes, figura habitual de cierre, a menudo amenizados con «figuras y representaciones»⁶³.

Estas celebraciones son contextos de comparecencia colectiva o grupal. Canalizan mensajes relativos a las jerarquías, honras, protagonismos y también señala las ausencias. Las fiestas, liturgias y ceremonias del Cielo exhiben

⁵⁹ Véase *Conhorte*, 17, 24, 634; 27, 9, 854; otras variantes «cortezanos celestiales» (27, 15, 858). «bienaventurados de la corte del cielo» (27, 16, 859; 27, 19, 863); «ciudadanos de la corte celestial» (32, 4, 941).

⁶⁰ Sobre este tema, Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, «Del masculino genérico al desdoblamiento de voces: estrategias léxicas en *El Conorte* de Juana de la Cruz», en *Impulsando la Historia desde la Historia de las Mujeres*, Pilar DÍAZ, Gloria FRANCO y M.ª Jesús FUENTES (Huelva: Universidad de Huelva, 2012), 259-268.

⁶¹ «que una vez u otra, continuamente, nunca faltan fiestas» (*Conohorte*, 8, p. 7. pp. 430-431). En el Cielo hay multitud de ángeles y santos, cada una de las órdenes «hacen oficios y fiestas de su manera» (*Conohorte* 14, 2, 546). Sobre las semejanzas con el imaginario celeste de Juan, véase Colleen McDANNELL y Bernhard LANG, *Historia del Cielo. De los autores bíblicos a nuestros días* (Madrid: Taurus, 2001), 114-132.

⁶² Un estudio sobre las procesiones y liturgias de Toledo, Ángel FERNÁNDEZ COLLADO y M.ª José LOP OTÍN, «Las procesiones de Toledo en la Edad Moderna: Punto de encuentro entre la catedral y las instituciones religiosas de la ciudad» (Oviedo: *Memoria Ecclesiae*, XXXIV, 2010), 321-349; John F. ROMANO, *Liturgy and Society in Early Medieval Rome* (Ashgate: Ashgate Publishing, 2014).

⁶³ Entre la mucha bibliografía disponible sobre el banquete como ritual integrador, véase *Être a table au Moyen Age. Études réunies et présentées par Nelly Labère* (Madrid: Casa de Velázquez, 2010).