Sor Valentina Pinelo, intérprete de las Sagradas Escrituras

Valentina Pinelo, monja profesa en el Convento de San Leandro de Sevilla de la Orden de San Agustín, publicó en 1601 el *Libro de las Alabanzas y Excelencias de la Gloriosa Santa Anna.*[1] Hagiografía erudita de la madre de la Virgen y elaborado trabajo de exégesis de las Sagradas Escrituras y de los Padres de la Iglesia, este libro de más de 400 folios narra y argumenta teológica y espiritualmente una de las vidas de santas más antiguas de la tradición cristiana, la de Santa Ana, a partir principalmente de los comentarios sobre su figura de Mateo y de Jerónimo el Cronista.

Valentina Pinelo es una escritora agustina de prosa intelectual. Como en el caso de Teresa de Ávila, escribe para las religiosas de su Orden, pero dando más relevancia a la auctoritas que a la experiencia. A diferencia del tratado ascético-místico de Teresa o de la literatura biográfica de monjas y beatas, fruto de las visiones o experiencias de una vida de oración y penitencias, el discurso exegético y erudito de Pinelo se desarrolla a partir de unos únicos elementos de santidad: la oración y la gracia. La inexistencia de documentos biográficos contemporáneos a la santa bíblica permite a la agustina adentrarse en la lectura y hermenéutica de los libros sagrados y reescribir la historia y el mito de Ana, la madre de la madre. Su discurso se convierte en un palimpsesto intertextual donde se entrecruzan los textos clásicos de la literatura espiritual: San Agustín, el libro de los Proverbios, el de los Salmos, el Cantar, los Evangelios, el Génesis. Sus traducciones y sus citas van anotadas o insertas al margen del párrafo; estas citas bíblicas, el índi-

[1] Libro de las alaban/ças y excelencias de/ la gloriosa Santa Anna/ *Compuesto por Doña Valentina Pinelo/ Monja professa en el Monasterio de San Leandro de Sevilla,/ de la Orden de San Agustín. Dirigido al ilustrissimo y reve/rendissimo Señor Dominico Pinelo Cardenal de la S. Iglesia de/ Roma, T.T. de San Lorenço en Paneperna Archi/preste de S. Maria la Mayor.*

Año —(Escudo cardenalicio con dos figuras alegóricas a los lados; abajo el corazón de San Agustín traspasado por una flecha y en el óvalo central un árbol con la leyenda: Sot dura cortecia dolce fructo)— 1601 Con privilegio. Impreso en Sevilla, en casa de Clemente Hidalgo. Esta tassado a blancas el pleigo.

8.m.—De 13 hs. s.n. de preliminares, 422 folios, 9 hs. de tablas con los capítulos, 9 hs. con el índice de la S. Escritura y 1 h. con erratas.

Al final del índice lleva como colofón: Impresso en Sevilla, en San Leandro, Convento de Monjas de nuestro Padre San Agustín, Por Clemente Hidalgo. Año de 1601.

H. en blanco.— Port. y v. en blo.— El Rey (cédula para la impression), Villacastín 2 de sept. de 1600.— Licencia del Prelado (D. Rodrigo de Castro), en Sevilla a 28 de febrero de 1600, rubricada por el Doctor Diego Muñoz de Ocampo.— Aprob. de Fr. Rafael Sarmiento, en el Monasterio de San Bernardo de Madrid, en 31 de julio de id...— A Doña Valentina Pinelo, Lope de Vega Carpio (dos sonetos y dos octavas).— Al Ilustrísimo Sr. Dominico Pinelo (dedicatoria), en 1 de febrero de 1600.— Prólogo al lector.— Texto.— Tabla.— Index Sacrae Scripturae locorum ex utroque Testamento.— Erratas. SEVILLA. Biblioteca Universitaria: Estante 71, número 86.

ce de los lugares de las Escrituras por libros, las tablas ordenadas por capítulos, la tabla de errores y la bien definida estructura en cuatro partes de la obra, que adelanta en el prólogo, son índice de un alto grado de maduración intelectual.

La vida de Santa Ana parece estar concebida como un tratado doctrinario de exaltación a la maternidad virgen, a esa sucesión de embarazos milagrosos que comenzaría con Ana y que continuarían Isabel y María.[2] Una maternidad fruto de la oración continua que, en el caso de Ana, sirve para redimir del oprobio de la esterilidad. Es la oración, una forma elaborada de plegaria, la que santifica a Ana devolviéndole su capacidad creadora y fecunda e introduciéndola en el linaje de los dioses.

Valentina Pinelo fue monja profesa a finales del siglo XVI y principios del XVII en uno de los conventos más principales y ricos de la ciudad de Sevilla, un cenobio con una tradición de privilegios reales que se remonta a los tiempos de la conquista del rey Fernando. Hija de una familia ilustre genovesa instalada en las altas esferas comerciantes y eclesiásticas,[3] mujer ilustrada y claustral con mentalidad crítica en los años post-tridentinos; entre sus lecturas se encuentran, además de los tratados de oración y obras espirituales, obras laicas como la vida de Alejandro, aunque el índice del libro lo constituya principalmente una biblioteca selecta de la ortodoxia cristiana.[4]

En esta tradición de exégesis bíblica la autora tiene como maestros a los Padres de la Iglesia; pero, si miramos a la genealogía femenina de la escritora encontramos un precedente en Teresa de Cartagena, también devota lectora de San Agustín y apasionada intérprete del Psalmerio y del Cancionero bíblicos en el reinado de Juan II.[5] Cuando el crítico Harold Bloom establece su teoría de la historia literaria como la historia de un conflicto entre padre e hijo (de imitación y luego diferenciación) utiliza categorías psicoanalíticas y sociológicas: la figura del padre equivale a la figura del autor.[6] La historia literaria sería así una historia de las influencias entre escritores. Cabría, pues, establecer una historia paralela de influencias entre escritoras o una genealogía de escrito-

[2] *Pierre Saintyves,* Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos, *Akal, Madrid, 1985, pp. 9-12, 52, 89.*

[3] *Alberto Boscolo, «Il genovese Francesco Pinelli amico a Siviglia di Cristoforo Colombo», en* Presencia italiana en Andalucía, siglos XIV-XVII, *Escuela de Estudios Hispanoamericanos, CNR, CSIC, Sevilla, 1985, pp. 249-266.*

[4] *Esta biblioteca ortodoxa cristiana coincide en gran medida con las lecturas recomendadas por San Jerónimo en sus* Cartas sobre la educación de las jóvenes: *el Psalterio, los Proverbios, el Eclesiastés, Job, Evangelios, Hechos de los Apóstoles, Epístolas, Profetas, Reyes, Crónicas, Ezra, Esther y el Cantar de los Cantares. El índice de las Sagradas Escrituras citadas por Valentina contiene 317 referencias al A.T. y 105 al N.T.*

[5] *Manuel Serrano y Sanz,* Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas, *Atlas, Madrid, 1975, pp. 218-233.*

[6] *Harold Bloom,* The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry, *Oxford University Press, Oxford, 1973. Para Bloom la teoría de la poesía puede ser descrita como una historia de las influencias intra-poéticas entre un predecesor y un creador que corresponden a las categorías freudianas de padre e hijo; desde este prisma la historia literaria es historia de las «misreading» o desviaciones de sentido. Sandra M. Gilbert y Susan Gubarg,* The Madwoman in the Attic, *Yale University Press, New Haven, 1979, nos introducen en una poética femenina que toma como partida la premisa de Bloom: la historia literaria consiste en acción e inevitable reacción. Pero alteran la genealogía masculina de Bloom; según las autoras «la ansiedad de la influencia masculina» se traduce en «ansiedad de la autoría femenina». Esta línea de investigación inaugurada por la crítica anglosajona ha sido bautizada como «gynocritics», es decir, crítica ginocéntrica. «The program of gynocritics», escribe E. Showalter, «is to construct a female framework for the analysis of women's literature».* Vid. *E. Showalter, «Toward a Feminist Poetics», en E. Showalter ed.,* The New Feminist Criticism, *Virago Press, London, 1986, p. 131.*

ras. Una línea materna que tendría como hito a Santa Teresa y culminaría a finales del siglo XVII con Sor Juana Inés de la Cruz. Ésta defendería el derecho de la mujer a interpretar la Biblia en su *Respuesta a Sor Filotea*[7] y su defensa le valdría la prohibición de la lectura y la imposición de vender su biblioteca.[8]

En el prólogo a su obra, la agustina se disculpa por la osadía de que su «flaco subjeto de muger» escriba de temas sagrados, «temiendo el daño que á venido a muchas personas, por querer saber demasiado mayormente en las mugeres que les es proybido», continúa diciendo, «y porque yo lo soy humildemente suplico que no pierda crédito y opinión este libro, y a quien dixere que le falta valor por no tener un auctor graduado en Sacra Theologia: respondo que la Sagrada Escriptura tiene tanta auctoridad consigo que no la puedo desautorizar yo». Este prólogo, que repite los tópicos generales del «captatio benevolentiae» latino, guarda semejanza textual con otros muchos prólogos femeninos de textos espirituales y de las humanas letras. En ellos son constantes la disculpa genérica por haber escrito, la justificación «a priori» de la propia obra, el reconocimiento o la subversión de los roles femeninos y el intento por apropiarse de un lenguaje que no reconocen como suyo, de su tradición y de su estado. Es el caso de Teresa de Cartagena, quien escribe un tratado titulado *Admiración de las obras de Dios* como apostilla y alegato retórico de defensa a la autoría de una obra anterior, *Arboleda de los enfermos*. En la introducción dice a doña Juana de Mendoza, a quien dedica el libro:

> Muchas veses me es hecho entender, virtuosa señora, que algunos de los prudentes varones e asymesmo hembras discretas, se maravillan o han maravillado de un tratado que la gracia divina administrando mi flaco mugeril entendimiento mi mano escrivio.[9]

Teresa defiende su derecho a la escritura dentro de la ortodoxia cristiana y de la tradición aristotélica y agustiniana de la mujer. Utiliza el argumento *ab ordine*, es decir por el puesto que ocupa en el orden de la creación la mujer es un ser imperfecto e inferior al hombre; pero sólo lo admite en lo que respecta a la naturaleza y a los bienes naturales, no en lo que respecta a los «bienes de gracia», «ca en estos no conviene escadruñar ni aver respecto al estado de la persona que sea varon o enbra». La escritura

[7] *Sor Juana Inés de la Cruz,* Obras Completas, *Ed. Porrúa, México, 1981, pp. 827-848. Sobre la cuestión «An liceat foeminis sacrorum Bibliorus studiorum incumbere? eaque interpretari?» planteada por Arce en su* Studios Bibliorum *Sor Juana utiliza los argumentos de San Jéronimo contra el «Mulieres in Ecclesia taceant» paulino. Esta preceptiva paulina es un lugar común de la literatura misógina que ha servido históricamente para desautorizar con «auctoritas» el discurso público de las mujeres en las asambleas de cristianos.*

[8] *Octavio Paz,* Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe, *FCE, México, 1985. Según el escritor mexicano, «Sor Juana tuvo plena conciencia de que su condición de mujer era la causa, declarada o tácita, de las censuras y amonestaciones. Por eso en la* Respuesta *se extiende sobre la educación de la mujer y enumera a las poetisas y escritoras notables de la antigüedad y de los tiempos modernos», p. 555. Entre los hechos que motivaron su abandono de la literatura, su condición femenina «fue tal vez lo realmente decisivo: si hubiera sido hombre no la hubieran atormentado los celosos príncipes de la Iglesia», p. 607.*

[9] *Serrano y Sanz,* op. cit., *p. 223. Juan Marichal incluye a Teresa de Cartagena entre las primeras voces castellanas del siglo XV y comenta que «en su caso esta defensa de la voz del ser humano "pequeño" asume un nuevo significado, pues se identifica Teresa con el "estado femenino"... La fragilidad femenina y la ligereza de la pluma parecen así asociarse para la monja castellana que inicia en parte una tendencia importante del Renacimiento: la progresiva creación de una literatura propiamente femenina», en* Teoría e historia del ensayismo hispánico, *Alianza, Madrid, pp. 30-31.*

como inspiración divina y la igualdad de los sexos ante la gracia es su argumento ortodoxo; su argumento cultural es mucho más simple y realista:

> Asy que tornando al proposito creo yo, virtuosa señora, que la causa porque los varones se maravillan que muger aya hecho tractado es por no ser acostumbrado en el estado fimineo, mas solamente en el varonil.[10]

Cuestión de mores y hábitos culturales y no cuestión biológica como pretendería el doctor Huarte de San Juan en 1575 al pretender sustentar su misoginia con el siguiente postulado: «La compostura natural que la mujer tiene en el cerebro, no es capaz de mucho ingenio ni de mucha sabiduría».[11]

Otros recursos justifican la escritura, especialmente los encargos de los confesores y visitadores, como en el caso de Santa Teresa; ésta detalla en el prólogo de *Las Moradas* las razones externas de quien le ordena escribir el libro: «Díjome quien me mandó escribir, que como estas monjas de estos monasterios de Nuestra Señora del Carmen tienen necesidad de quien algunas dudas de oración las declare, y que le parecía que mijor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras...» La necesidad de un tratado de oración en un lenguaje «de mujer a mujer» es elemento extraliterario (motivo) de la escritura o figura del discurso, según se utilicen categorías de la crítica sociológica o del análisis estilístico.

La retórica de estos textos suele emplear la estructura lógico-argumentativa de los discursos en pro y en contra de las mujeres. Los argumentos están relacionados con el saber científico, jurídico, teológico, filosófico y lingüístico. En el caso del *ars laudandi*, «i luoghi topici del discorso possono essere enumerati come prove dal *nome* della donna, dalla sua *creazione*, dalla sua *natura* e dalle sue virtú, seguendo poi i tre principi fondamentali di ogni sapere: l'argomento razionale, l'*auctoritas* e l'exemplum».[12] La misma estructura retórica sirve para el *ars vituperandi* y es por eso que las obras sobre las excelencias o los defectos de las mujeres son estructuralmente semejantes o parecidas a las disputas y debates medievales.

La cuestión surge en el prólogo: ¿se constituye la diferencia genérica en diferencia de escritura?, ¿de qué modo el punto de vista del prólogo no se convierte en voz principal del discurso que lo continúa o al menos de sus prolegómenos?, ¿con qué voz habla aquel que acaba de proferir un discurso para justificar el derecho a usar la palabra y la pluma?, ¿es sólo un estilema la recurrencia genérica y la aceptación de la inferioridad biológica femenina a cambio de la igualdad intelectual de los sexos?

Si la diferencia del punto de vista en la lectura, interpretación y escritura se convierte en hipótesis,[13] habría que analizar textualmente la producción de esa mujer lectora

[10] *Serrano y Sanz*, op. cit., *p. 225.*

[11] *Esteban Torre*, Ideas lingüísticas y literarias del Doctor Huarte de San Juan, *Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1977, p. 124.*

[12] *Francine Daenens. «Doxa e Paradoxa: uso e strategia della retorica nel discorso sulla superiorità della donna», en Nuova dwf, Atti del Seminario Figure di donna:* Testi letterari dal XVI secolo, *Roma 1985, p. 31.*

[13] *John Culler*, Sobre la deconstrucción, *Cátedra, Madrid, 1985. Según Culler, «la crítica feminista ha constituido una de las fuerzas de renovación más poderosas en la crítica contemporánea» (p. 30) gracias a que postula una nueva categoría de lector como hipótesis, la mujer lectora. Esta hipótesis daría lugar a una*

como categoría de lector que deconstruye un texto a partir de su condición genérica. De esta diferencia genérica en el punto de vista se derivaría hipotéticamente una escritura diferencial que, en teoría, debería alterar la norma patriarcal, es decir, la norma de los Padres de la Iglesia y las actitudes patrísticas ante la mujer, que configuraron la mayor parte de las lecturas cristianas durante la Edad Media y su continuación. Para estudiar dicha hipótesis nos acercaremos a doña Valentina Pinelo en el contexto histórico del claustro sevillano e interpretaremos un fragmento de su libro en el que se reescribe la genealogía de Cristo y se argumentan las razones por las que no aparece la línea materna de Jesús en la historia bíblica (Libro I, caps. 1-4).

Valentina de la Casa de los Pinelo

Las noticias bibliográficas que sobre esta autora nos daban Serrano y Sanz,[14] Méndez Bejarano[15] y Lasso de la Vega[16] transcribían aproximadamente los datos biográficos que de sí misma daba la autora en la dedicatoria, prólogo y primer capítulo del libro. En el prólogo dice haber crecido y haberse educado en el convento «desde la edad de cuatro años no cumplidos». Su biógrafo, A. Llorden, se inclina a pensar después de confrontar las opiniones de los historiadores que la escritora, de familia genovesa afincada en Sevilla, fue hermana del canónigo Agustín Pinelo y sobrina del cardenal Dominico.[17] A este último dedica Valentina su obra con el comentario esclarecedor: «ira este libro en lengua castellana y no en el de nuestra patria».[18]

Gracias a una escritura de 19 de abril de 1589 otorgada por Blas Hernández, escultor, y Antonio de Alfián, pintor de imaginería, sabemos que en esa fecha ocupaba el cargo de sacristana de la Iglesia de San Leandro y que encargaba «un altar de San Agustín» a los dos artistas sevillanos. En otra escritura, en 1596, también citada por Llorden[19] ocupaba el cargo de clavera, es decir, formaba parte del «consejo asesor de la priora» junto con dos monjas con las que compartía la responsabilidad «de las llaves del archivo y del arca en las que estaban los documentos legales del convento».[20] Sa-

primera crítica temática cuyo foco serán los caracteres femeninos y las imágenes de mujeres en la literatura. La misma hipótesis daría lugar a un segundo momento de la crítica (ginocrítica) que estudiaría a las mujeres como productoras de signos y lectoras-intérpretes-escritoras, vid. *pp. 43-61. Esta nueva categoría estructural de interpretación deriva de la noción de lectura como escritura y construcción de un texto (Eco, Barthes) y de la teoría de la recepción (Yser).*

[14] *Serrano y Sanz,* op. cit., *II, I parte, p. 132.*

[15] *Méndez Bejarano,* Diccionario de escritores, maestros y oradores naturales de Sevilla, *Tip. Gironés, Sevilla, 1922-1925, vol. II, pp. 232-233.*

[16] *Lasso de la Vega,* Historia y juicio crítico de la Escuela Poética Sevillana en los siglos XVI y XVII, *Madrid, 1871, p. 305.*

[17] *Agustín Llorden,* Notas acerca de la escritora y poetisa agustina Sor Valentina Pinelo, *separata de* La Ciudad de Dios, *El Escorial, 1944, p. 14.*

[18] *Un documento notarial relativo a Baptista Pinelli fue redactado y escrito en italiano. Esta práctica de finales del siglo XV es un ejemplo de la pervivencia lingüística del italiano septentrional en las comunidades genovesas de Sevilla.* Vid. *Luisa D'Arienzo, «Problemi diplomatici tra Genova e Siviglia. Considerazioni sulle fonti Italo-Iberiche nel Basso Medioevo», en* Presencia italiana..., *pp. 198-199.*

[19] *Agustín Lorden.* Convento de San Leandro de Sevilla, *Málaga. 1973. pp. 60-62.*

[20] *Marilo Vigil,* La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII, *Siglo XXI, Madrid, 1986, pp. 216-217.*

bemos que la redacción del libro sobre Santa Anta es anterior a 1600 ya que las fechas de licencia y aprobación y la cédula de impresión son de febrero, julio y septiembre de ese año respectivamente. En el prólogo puntualiza: «Muchos años a que comence este libro y lo dexé porque me ocupava todo el año en las fiestas de la orden, haciendo algunas letras que saldran agora, siendo Dios servido en otro libro impressas».

Ninguna otra noticia posterior conocemos de ella; probablemente murió antes de ver publicado el cancionero de rimas espirituales que prometía en el prólogo. Llorden se inclina a pensar que su muerte acaeció antes de 1624-1629 ya que el nombre de la escritora no aparece ni en la escritura de licencia de profesión de doña Catalina Peralta (1624) ni en el testamento de Agustín Pinelo (1629), en el que sí aparecen beneficiadas sus cuatro primas que también eran monjas de San Leandro.[21]

De sus contactos literarios sólo sabemos que Lope de Vega admiró su prosa y sus versos y que, quizá, la conoció durante su estancia en Sevilla. Además de algunos elogios en el introito al Hijo Pródigo de *El Peregrino en su Patria,*[22] le dedicó dos sonetos y dos octavas que aparecen como versos laudatorios al inicio del libro de Santa Ana. En estos versos, Lope alaba a la escritora como «divina Virgen Filomena» y «Penélope Cristiana».

El convento, contexto socio-cultural

En los siglos IV y V surgen los conventos femeninos bajo las ordenanzas de San Agustín y de San Jerónimo con los objetivos de renunciar al mundo y de afirmar la personalidad femenina consagrándola a la virginidad. Desde los Concilios de Éfeso (431) y de Chaledon (451) en que se formulan los conceptos de «Virgen que da luz al Salvador» y «Virgen mediadora», María se convierte en un motivo iconográfico, musical y literario y en modelo del mundo cristiano. El desarrollo del concepto de castidad y el papel principal de la Virgen llevaron a una rehabilitación parcial de la mujer, que había estado condenada por haber provocado la expulsión del paraíso y haber condenado a la humanidad al pecado original. Eva, como sinécdoque del género femenino, se convierte en la encarnación del mal. En el siglo XII, Anselmo de Canterbury retoma el lema de San Jerónimo «MORS PER EVAM VITA PER MARIAM» y afirma que María redime el pecado de Eva. De María los valores se extienden al género femenino y en especial a la monja que respeta el voto de castidad. Ésta se eleva sobre su condición pecadora gracias al ejemplo de María y de las santas, mas le están prohibidas las órdenes sagradas. Como precisa S. Shahar, «el concepto de igualdad de los sexos en el plano de la gracia y de la salvación no implicaba igualdad en la iglesia terrenal».[23]

[21] *Llorden,* Convento..., *p. 36.*

[22] *«Y Doña Valentina de Pinelo/ La Cuarta Gracia, ó verso ó prosa escriba», Introito a* El Hijo Pródigo. Obras de Lope de Vega, *RAE, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1892, tomo II, p. 57.*

[23] *Shulamith Shahar,* The Fourth State. A History of Women in the Middle Ages, *Methuen, London, 1984, p. 30. Para reafirmar esta desigualdad, Rosa Rossi hace referencia al discurso de Pablo VI durante la concesión del Doctorado de la Iglesia a Teresa de Ávila. El Papa aclara que «en realidad no se trata de un título que comporte funciones jerárquicas de magisterio», siguiendo el precepto paulino contrario a la palabra pública de la mujer en la Iglesia. En este caso excepcional de una mujer Doctora de la Iglesia, se le reconoce un magisterio «carismático». «Teresa de Jesús, I: la mujer y la Iglesia»,* Mientras tanto, *n.º 14, pp. 63-79.*

Las órdenes femeninas no predicaban, no socorrían a los pobres ni enseñaban. Ya en el siglo XIII San Francisco, al prohibir a Santa Clara que su orden desarrollara vida apostólica y martirio por la fe así como a prestar servicios, condenó a las clarisas a depender económicamente de los monasterios masculinos, ya que a las clarisas el voto de pobreza les impedía poseer propiedades. En el caso de otras órdenes, la existencia de conventos femeninos fue posible gracias a las dotes de las monjas que les aseguraban un capital vitalicio con cuyas rentas vivir. La posición de monja profesa (no así la de monja lega, encargada de los servicios, ni la de donada o mujer que vivía en el convento) favorecía el desarrollo de una vida intelectual. Quienes podían pagar la dote de ingreso en el convento formaban comunidades de bienes e intereses no sólo espirituales sino también económicos. Desgraciadamente, como comenta Domínguez Ortiz, la mala administración de los conventos femeninos hacía que la mayoría de ellos estuviera endeudada o en estado de pobreza.[24]

En el Concilio de Trento la bula *Pastoralis* de Pío V abolió cualquier «regla, privilegio o costumbre contraria a la estricta clausura»[25] lo cual creó serios problemas a conventos pobres que ejercitaban alguna actividad comercial para poder subsistir. No era éste el caso del convento de San Leandro de la orden de San Agustín que poseía privilegios reales concedidos por Fernando IV en 1304 que fueron prorrogados en 1331 por Alfonso XI y en 1367 por Pedro I. En 1456, Enrique IV los ratifica y en 1477 los Reyes Católicos los prorrogan con mejoras que serán confirmadas posteriormente por Juana en 1508, Felipe II en 1597, Felipe III en 1619 y Felipe IV en 1633.[26] Además de los privilegios reales de exención de impuestos y de disfrute de rentas el convento poseía muchos bienes en «censos, cortijos, tierras de pan llevar, casas... mandas y donaciones piadosas».[27] Y a esto hay que añadir los ingresos percibidos gracias a las dotaciones, capellanías y otros bienes.[28] Sin embargo, a veces, tenían que recurrir a préstamos gravosos. Por ejemplo en 1599, año de gran escasez de trigo, la abadesa Bernardina del Alcázar, la priora Inés Ponce de León y otras monjas profesas entre las que se encuentra Valentina Pinelo, clavera, reciben el permiso del Visitador don Diego Muñoz de Ocampo para vender 25.000 maravedíes, «imponiéndolos sobre sus bienes y rentas» además de «tomar a tributo 1.000 ducados, imponiéndolos sobre la hacienda del convento».[29] A pesar de estos préstamos el patrimonio era importantísimo como se deduce de las escrituras aportadas por Llorden y de un dato de gran importancia: en 1590 la dote de Ana de la Puente fue de 1.300 ducados de oro.[30] Una cifra extraordinaria si tenemos en cuenta que en 1617, veintisiete años más tarde, la Instrucción de Zamora a sus procuradores en Cortes reza así: «De algunos años a esta parte es muy grande el exceso que los monasterios de monjas han puesto en la cantidad de las dotes, de tal manera que

[24] *Domínguez Ortiz*, Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen, *Istmo, Madrid, 1980, pp. 321, 326-330.*

[25] Ibíd., *p. 331.*

[26] *Llorden*, Convento..., *pp. 9-18.*

[27] Ibíd., *p. 26.*

[28] Ibíd., *pp. 27-55.*

[29] Ibíd., *p. 27.*

[30] Ibíd., *p. 47.*

llegan a 800 y a 1.000 ducados y con las propinas y ajuares llegan a más de 1.000».[31] En San Leandro profesan hijas de cartógrafos, médicos, nobles, comerciantes y pilotos de la Carrera de Indias que aportan dotes cuantiosas e importantes y que hacen del claustro un centro neurálgico para los intereses seglares. En este tipo de centros señoriales, mayordomos, beneficiados, capellanes, letrados, médicos y notarios se beneficiaban de su prestación de servicios a las monjas.[32] Incluso, como hemos visto anteriormente, necesitaban el permiso del Visitador de la orden para imponer censos y tributos a sus bienes. Las decisiones, tomadas por abadesa, priora y claveras, tenían que ser, pues, supervisadas por un responsable de su correspondiente orden masculina. El control de obispos, confesores, directores espirituales, canónigos, visitadores e inspectores sobre las monjas era de orden económico, espiritual e intelectual o ideológico. Y, sin embargo, el convento constituía, en palabras de Electa Arenal, «un catalizador para la autonomía femenina», proporcionaba refugio y una cultura semiautónoma en la que encontraban apoyo y ejercían su influencia mujeres que no hubieran podido desarrollar sus talentos fuera de él.[33]

En este ámbito conventual de elite económica se crió y educó Valentina Pinelo, llegando a ocupar cargos de responsabilidad en la jerarquía interna, sin más «maestro que Dios, ni otros cursos que las siete horas canónicas, ni otra escuela y academia que el coro».

Santa Ana, madre de la Madre y modelo de oración

La época más interesada por la virtud femenina fue la del siglo XV y la de los cien años siguientes al Concilio de Trento (1545-1560). El ideal de santidad femenina, María, se basaba en la maternidad sin pérdida de la virginidad. En Trento se concluyó que el estado virginal estaba más cercano a Dios que el estado matrimonial. El celibato había triunfado y los libros de Erasmo aparecieron en el *Índice*.[34] En 1477 Sixto IV había iniciado la exaltación dogmática de la Inmaculada Concepción con la Constitución *Cum Praexcelsa*, un año antes de instituir la Inquisición Española, y en 1487, fecha de aparición del *Corbaccio*, aparecía el *Malleus Malleficarum*, dedicado especialmente al fenómeno de las brujas como encarnación del mal y del pecado de la lujuria.[35] En literatura el debate entre profeministas y misóginos producía libros sobre la superioridad del sexo femenino o sobre su inferioridad utilizando *exempla* y modelos históricos o literarios, es decir derivando de casos concretos conceptos universalmente aplicables.[36]

[31] *Domínguez Ortiz*, op. cit., *p. 328.*

[32] *García Oro, «La vida monástica femenina en la España de Santa Teresa», en Víctor García de la Concha, ed.*, Congreso Internacional Teresiano 1982, *Salamanca, Universidad, 1983, 2 vols., p. 334.*

[33] *Electa Arenal, «The Convent as Catalyst for autonomy: Two hispanic nuns of the XVIIth century», en Beth Miller, ed.*, Women in Hispanic Literature, *University of California Press, Berkeley, 1983, p. 149. La metáfora aplicada por E. Arenal difiere bastante de la empleada por Mariló Vigil* (op. cit.), *«aparcamiento de mujeres», porque sugiere la función cultural del claustro.*

[34] *En el índice de Valdés (1559) aparecen ya censurados el* Enchiridion, *los* Coloquios *y el* Modus Orandi *de Erasmo.* Vid. *Angel Cilvetti,* Introducción a la mística española, *Cátedra, Madrid, 1974. Capítulo dedicado a Iluminismo y Quietismo.*

[35] *Romeo di Maggio.* Donna e Rinascimento, *Il Saggiatore. Milano. 1986. capítulo 1.*

[36] *María Pilar Oñate,* El Feminismo en la Literatura Española, *Espasa Calpe, Madrid, 1938.*

Al igual que en la literatura profana, en la literatura espiritual esta polarizada corriente llevó a exaltadas vidas de santas, visionarias y místicas o a tratados inquisitoriales sobre la relación mujer-diablo como el *Demonomanía* de J. Bodin (1586), el *Disquisitionum magicarum* de M. A. del Río (1559), el *Compendium Malleficarum* de F. M. Guazzo (1608) o el *De Magia* de Torreblanca (1623). Las santas místicas y las brujas tenían en común, según M. Craveri, un uso mágico de la palabra como «vehículo de liberación e instrumento del poder» y las profecías, visiones, voces o diálogos.[37] Las autobiografías monacales femeninas mandadas escribir por los confesores, como es el caso de *Camino de Perfección* y el de las numerosas registradas por Serrano y Sanz o las biografías y vidas escritas directamente por los directores espirituales[38] compiten con las obras sobre María en los siglos XVI y XVII. Como puntualiza Caro Baroja, de 1500 a 1700, «la producción de libros que tocan a temas religiosos es inmensa». De uno de los índices de la Bibliotheca Hispana Nova de don Nicolás Antonio 5.835 libros tratan de esta materia frente a 5.450 sobre temas no religiosos. «El mismo índice da 570 nombres de autores (y anónimos) que escriben sobre la Virgen María y 576 de otros que compusieron vidas de santos y hombres o mujeres ilustres por su piedad».[39] El interés de muchos de estos escritos radica no en lo virtuoso sino en lo milagroso del hombre, como es el caso de la *Vida de Sor María de la Visitación* de Fray Luis de Granada[40] o la de Luisa de Carvajal.[41] Frente a estas vidas de penitencias y gracias recibidas, de visiones y deliquios, de milagros y supercherías, se alza la voz lúcida e intelectual de Valentina Pinelo y su tratado hagiográfico-ascético dedicado a sus hermanas en religión.

Santa Ana es una figura mítica. No se conocen detalles de su vida y se la menciona por vez primera en el evangelio apócrifo de Santiago del siglo II después de Cristo.[42] En la iglesia de Santa María de la Antigua de Roma (siglo VIII), se la representa en frescos y en el siglo X, «la concepción de Santa Ana», una fiesta napolitana, comenzó a extenderse por Inglaterra e Irlanda. En arte se la suele representar enseñando a leer a la Virgen.[43] La iconografía sevillana de los siglos XVI y XVII (por ejemplo las imágenes de candelero de Santa Ana, la Virgen y el Niño del siglo XIII, restauradas a principios del siglo XVII por Francisco de Ocampo en la iglesia de Santa Ana; el grupo de Santa Ana instruyendo a la Virgen atribuido a Montes de Oca de la iglesia del Salvador; la pintura de la Virgen, Santa Ana y el Niño del italiano Gian Battista Carracciolo en la capilla de Santa Ana en la Catedral) nos ofrece la imagen de una madre maestra que enseña a leer a su hija y a veces a su nieto. En el universo imaginario de las lectoras y en los modos de

[37] *M. Craveri,* Sante e Streghe, *Feltrinelli, Milano, pp. 45, 56.*

[38] *Rosa Rossi, «La scrittura delle donne intorno a Teresa de Jesús», en* Nuova dwf, op. cit., *pp-26. María Helena Sánchez Ortega, «La mujer, el amor y la religión en el Antiguo Régimen», en* Seminario de Estudios sobre la mujer, La mujer en la Historia de España (siglos XVI-XVII), *1984, p. 42.*

[39] *Julio Caro Baroja,* Las formas complejas de la vida religiosa, *Sarpe, Madrid, 1985, p. 49.*

[40] *Jesús Irizalde,* Monjas y beatas embaucadoras, *Editora Nacional, Madrid, pp. 125-127.*

[41] *Camilo M. Abad,* Luisa de Carvajal y Mendoza, *Juan Flors, ed., Barcelona, 1966. Entre las penitencias a que era sometida de pequeña la misionera y mártir Luisa de Carvajal (1566-1614), cuenta en su autobiografía cómo su tío la mandaba al oratorio, donde desnuda y descalza era disciplinada de 100 a 150 veces. pp. 180-185.*

[42] *Apócrifo de Santiago,* Edición de los Evangelios Apócrifos, *BAC, Madrid.*

[43] *David Hugh Farmer,* The Oxford Dictionary of Saints, *Clarendon Press, Oxford, 1978.*

representación femenina este modelo simboliza la entrega del libro, la transmisión del conocimiento de madre a hija por medio de la palabra escrita y no por los acostumbrados cauces de la oralidad femenina. Una fantasía para las lectoras de Foucault que descubren sorprendidas cómo los modos de representación dignificaron la figura femenina haciéndola «magistra» en el paradigma de la cultura patriarcal cristiana.

Ana oró durante veinte años para alejar de sí el oprobio de la esterilidad. Su matrimonio con Joaquín no había sido bendecido con frutos y ambos «con gran paciencia llevaban esta gran penitencia, pues en aquel tiempo era la mayor afrenta que avia, y aun eran malditos por la ley, segun esta escrito».[44] Este horror a la esterilidad entre los pueblos antiguos contribuyó a la difusión de las leyendas asociadas a teogonías cosmogónicas, solares o naturales, es decir a la creencia en embarazos milagrosos cuya causa u origen es una divinidad o un elemento de la naturaleza, símbolo de la divinidad en religiones primitivas y panteístas. El padre jesuita Pierre Saint-Yves califica así de teogamias solares los embarazos de Isabel y de María y los nacimientos de Perseo y Gilgamesh.[45]

La fuente de la *Vida de Santa Ana* es, principalmente, el evangelio de Mateo y también el texto apócrifo, en el que aparece la figura del ángel mensajero de la divinidad solar; en el apócrifo se narra que un ángel del Señor se le aparece a Ana mientras ésta ora bajo un laurel, para anunciarle que tendrá un hijo; un ángel también se le aparece a Joaquín (después de cinco meses sin ver a Ana), para anunciarle que encontrará a Ana encinta, «pues Dios se ha dignado suscitar en ella un germen de vida».[46] Según Fiorenza Tarricone, la popularidad de este evangelio, en el que se expone también el parto virginal de María mediante el recurso narrativo de las dos comadronas, demuestra las raíces populares y «de masa» de que gozaba la virginidad en sí, y en particular la de María.[47] La idea misma de la encarnación derivó hacia los dos extremos opuestos del ebionismo o del docetismo: un Jesús puramente humano, hijo de Dios sólo en el sentido mesiánico, o un Cristo mítico, carente de realidad histórica. El aspecto que nos interesa de la disputa sobre la inmaculada concepción y virginidad de María es el que se deriva de su nueva categorización en el panteón divino cristiano: «Para subir la pirámide jerárquica hasta Dios..., se postula dogmáticamente la mediación femenina de María, gracias al poder natural de la madre sobre el hijo... y en la base de la jerarquía se ponen a las santas y a los santos».[48] Así, la revalorización de la intercesión de María simboliza un intento de recuperación de lo femenino en un siglo en que nuevas voces maduraban nuevas ideas y fórmulas sobre la mujer.

Dentro de la dialéctica de exaltación y oprobio de la mujer o profeminismo y misoginia, la intercesión de María y la reescritura de la genealogía materna de Cristo supone, sin duda, una lanza a favor de la mujer, con los condicionantes de las virtudes cristianas

[44] *Pinelo*, op. cit., *f. 4.*
[45] *Saint-Yves*, op. cit., *p. 90.*
[46] Apócrifo, *ed. cit., pp. 186-189.*
[47] *Fiorenza Tarricone y Susana Bucci*, La condizione della donna nel XVI e XVII secolo, *Carucci editore, Roma, 1983.*
[48] Ibíd., *p. 61.*

otorgadas a los modelos de santidad femenina. El feminismo cristiano de Juan Luis Vives, la *Institutio Foeminae Christianae,* propone un modelo de princesa y de dama culta y refinada: lee obras de erudición y formación y recibe las enseñanzas de una mujer mayor que se convierte en su maestra.[49] No es de extrañar que en los años post-tridentinos el culto a Santa Ana hubiera aumentado junto al de la Virgen; los ataques de Lutero a las representaciones de Santa Ana, en especial a las que la incluían con Jesús y María,[50] contribuyeron a difundir sus imágenes en España. A Ana se la representa enseñando a leer. Es magistra y madre de una hija milagrosa con lo cual Pinelo toma decididamente partido a favor de la excepcionalidad de María y de su Inmaculada Concepción. Retoma la disputa entre dominicos y franciscanos y santifica a María por haber sido concebida sin pecado original, escapar a la condición humana y convertirse en criatura excepcional y en la analogía perfecta de su hijo. La diosa encuentra por fin su lugar en el panteón oficial y en los ritos cristianos mediterráneos después de un largo período en las sombras de la cultura popular. Isis, la diosa del panteón egipcio que representaba la parte femenina de la divinidad y que había sido adorada por los romanos, había servido de representación iconográfica de la inmaculada concepción y de la concepción de Santa Ana en los tratados medievales. Con la traducción de Ficino de *Hermes Trimegisto* y posteriormente con las obras de Kircher, la simbología egipcia permeó la cultura renacentista y barroca dando lugar a representaciones de la diosa; a ésta se le atribuía la enseñanza de la agricultura y de las leyes, además de la fecundidad, como en los frescos del Pinturicchio para las capillas Borgia del Vaticano.[51] Esta pervivencia del mito y de la leyenda de Isis y su relación con la diosa madre del matriarcado primigenio son indicios de que la cultura patriarcal no logró acabar con el culto a la diosa. El cristianismo lo normatiza tras un largo período de disputas eclesiásticas y lo utiliza por su gran popularidad entre las masas y el fervor que despierta. En este período de consolidación anterior al dogma, la vida de Santa Ana confirmaba y argumentaba la concepción milagrosa de María, aproximándose peligrosamente a un tema que escindía la Iglesia en partidarios y detractores.

Uno de los aspectos más interesantes de la exégesis de Valentina Pinelo es el lenguaje jurídico con el que interpreta los párrafos de la Biblia sobre la genealogía de Jesús y el linaje masculino. Su lenguaje, alejado de la teología, de la moral y de la ascesis, transforma el concepto de mediación sobrenatural para convertirlo en legitimidad polí-

[49] *Juan Luis Vives,* Instrucción de la mujer cristiana, *traducido del latín al romance por Juan Justiniano, edición, prólogo y notas de Salvador Fernández Ramírez, Signo, Madrid, 1936. En el primer libro trata de la instrucción de las vírgenes y dice: «Veo algunos tener por sospectas a las mujeres que saben letras... Yo por mí no aprobaría ni querría ver a la mujer astuta y sagaz en mal leer en aquellos libros que abren camino a las maldades y desencaminan a las virtudes y a la honestidad y a la bondad. Pero que lea buenos libros compuestos por santos varones, ..., esto me parece no sólo útil, mas aun necesario...», p. 24. «Agora el maestro que ha de tener la nuestra virgen. Yo por mí querría que fuese alguna mujer antes que hombres... Y si puede ser, que tenga las circunstancias siguientes...: que sea en años anciana, en vida muy limpia, en fama estimada, en seso reposada y en doctrina muy hábile... (y sino un hombre viejo, casado con mujer hermosa)», p. 26. «Y quiero que aprenda por saber, no por mostrar a los otros que sabe... El apostol San Pablo... dice: "Las mujeres callen en la iglesia, ca no les es permitido hablar..."», p. 27.*

[50] *Hugh,* op. cit., *p. 17.*

[51] *Jurgis Baltrusaitis,* La Ricerca di Iside. Saggio sulla legenda di un mito, *Adephi, Milano, 1985, pp. 163-165. Tabla VI: Isis que cultiva plantas y árboles. Alegoría de la Inmaculada Concepción de Christine de Pisan.*

tica. La cuestión teológica se convierte en cuestión social relacionada con las leyes de la comunidad o de la tribu, es decir en cuestión jurídico-política. Ana, Rebeca, Raquel, mujeres perseguidas por su esterilidad en una sociedad patriarcal que santifica la maternidad, son utilizadas por Pinelo para incidir en uno de los temas más interesantes de su época: el linaje, la descendencia, las alianzas. Pinelo refuta la interpretación aparente del evangelio de San Mateo elaborando un análisis de las estructuras de parentesco de las tribus de Israel; utilizando la prolepsis, una figura lógica, anticipa las objeciones que se podrían hacer a su discurso:

> Y preguntarame qualquiera que no tuviere muy bien la ley de las Sagradas Escrituras, como el sagrado Apostol y Evangelista San Mateo comiença el primer capítulo de su Evangelica historia, diziendo, libro de la generación de JesuChristo hijo de David, hijo de Abraham, discurriendo hasta llegar a Jacob, padre de Joseph varon de María, de la qual nacio Iesus, que se llama Christo, pues siendo como es Fe Catolica, que no fue hijo de Joseph ni engendrado de varon, sino por obra de El Espiritu Santo, de El Eterno Padre nacido essencialmente primero que de la Virgen segun la carne: parece pone aqui el Sagrado Evangelista un confuso, y en breve quedara abreviado.
>
> Lo primero sabiendo era ley en aquel tiempo, ningun varon cassase con muger que no fuesse de su tribu, ni muger que fuesse por el consiguiente con varon que no fuesse de su mesmo tribu, especialmente quãdo las mugeres eran primogenitas herederas, a quien pertenecia el mayorazgo, por no tener hermanos varones, assi como la Virgen Sacratissima...
>
> Avia tambien en la ley, que las generaciones no se avian de contar sino por los varones, no haziendo jamas memoria de muger, sino fuese aviendo sido muy notables, o por muy malas o por muy buenas: de manera que esta es la causa por donde se escrivio el Evangelio con el orden sobredicho.[52]

Esta lectura interpretativa y reescritura del evangelio se centra en la especial atención al signo mujer, en su ausencia y su presencia textual y en el tratamiento concedido a dicho signo. En primer lugar responde al extrañamiento de una lectora al verse suprimida de la cronología de las generaciones bíblicas a pesar del papel único representado en la concepción divina. En segundo lugar, justifica la supresión del discurso histórico por la existencia de una ley patriarcal que regula el discurso histórico-bíblico: las generaciones se cuentan por varones. En tercer lugar se narra la sujeción femenina a la ley de los casamientos con los varones de la tribu. A la supresión y sujeción en la historia Pinelo responde apoderándose de un lenguaje que le está prohibido, como advertía en el prólogo, y subvertiendo con sus finos juegos exegéticos y retóricos las sagradas escrituras. Al problema de los casamientos con miembros de la tribu, según ley, Pinelo no ofrece soluciones. El matrimonio preferente entre primos de línea paterna que describe Pinelo caracteriza a muchos de los países mediterráneos. Podría decirse que este incesto, en el sentido etimológico de «matrimonio con un pariente muy próximo que pertenece a la misma línea» era una constante de la sociedad hebrea del antiguo testamento: Abraham y su hermanastra Sara, Lot y sus dos hijas, Rebeca e Isaac, etc. Pero, no hay que olvidar que en la época de Valentina Pinelo las familias españolas buscaban partidos para sus dotes o matrimonios de alianzas favoreciendo las uniones de parentesco y los ingresos en los conventos para evitar así la dispersión del patrimonio. En reali-

[52] *Pinelo*, op. cit., *fls. 7-8.*

dad, el mayorazgo era la causa principal por la que las doncellas se veían forzadas a conseguir una dote y entrar en el convento.

El giro legal del discurso inserta el texto en su contexto: la sociedad española del siglo XVII. El mito aparece explicado con categorías de la infrahistoria de modo que el mayorazgo de María adquiere más relevancia textual. Cristo era, pues, de la genealogía de David porque la madre —mayorazga de la familia de Joaquín y de Ana— era hija única y tenía que casarse con un primo para evitar que los bienes dejaran de pertenecer al clan. Reescribir la historia divina revalorizando el papel socio-económico desempeñado por la mujer, su función de intercambio, de mediadora, de madre, de elemento de la cadena de reproducción. Ésa fue la interpretación que Valentina Pinelo dio de la genealogía de Jesucristo en 1600, en el convento de San Leandro de la Orden de San Agustín de la ciudad de Sevilla.

Lola Luna