

ADOCTRINAR A GIULIA GONZAGA: MUJERES Y CONCIENCIA DE EXILIO EN LA OBRA DE JUAN DE VALDÉS

Resumen

Juan de Valdés presenta en ciertos pasajes de su obra una construcción del concepto de la mujer que revela su propia conciencia de desplazamiento, al hallarse excluido de los principales centros políticos y culturales del Imperio. Las obras escritas durante su exilio italiano denotan la identificación del autor con lo femenino, así como la ansiedad provocada por su sentido de debilidad y falta de poder. Estos textos descubren la manera en que dicha conciencia de exclusión causa, en ocasiones, una necesidad de distancia con lo femenino, que logra mediante su actuación como autoridad religiosa de un círculo napolitano de aristócratas. En concreto, mediante el tutelaje espiritual sobre la mítica Giulia Gonzaga, Valdés intentará compensar su falta de oportunidad para el ejercicio político al tiempo que da relieve a su propia contribución a la Reforma.

Palabras clave: *espiritualidad femenina, Reforma, ansiedades masculinas, exilio, subordinación de la mujer*

Abstract

Juan de Valdés introduces a construction of women that shows his own consciousness of displacement, as one excluded from the main political and cultural centers of the Empire. The works written during his Italian exile denote the author's identification with the feminine, as well as the anxieties provoked by his sense of weakness and disempowerment. These texts reveal the way in which this consciousness of exclusion causes, on some occasions, a need to distance himself from the feminine realm, that he obtains through his performance as the religious authority for a circle of Neapolitan aristocrats. Specifically, through the spiritual tutoring of the mythical Giulia Gonzaga, Valdés tries to compensate his lack of opportunity for political exercise at the same time that he emphasizes his own contribution to the Reformation.

Keywords: *feminine spirituality, Reformation, male anxieties, exile, subordination of women*

Parte de la obra compuesta por Juan de Valdés durante su exilio italiano revela cierto grado de identificación del autor con lo femenino que, a su vez, indica una conciencia de desplazamiento de los centros de influencia política y cultural de su época. Como voy a proponer en este trabajo, la propia construcción de la mujer que exhiben estos escritos denota el intento del autor por

compensar dicha conciencia de hallarse al margen de los círculos donde se gestan las grandes decisiones de la política imperial.

Para entender la conciencia de Valdés, no sólo de exilio sino de su propia ubicación en los márgenes, debemos remontarnos al origen de la espiritualidad valdesiana que se debe situar en Escalona, en el círculo de alumbrados que Alcaraz e Isabel de la Cruz encabezan.¹ De esta última, sabemos que era una trinitaria franciscana que en 1512 comenzó a diseminar sus ideas religiosas en Guadalajara y pronto tuvo un número importante de seguidores, especialmente franciscanos y altos cargos de la Iglesia.² El magisterio que ejercía sobre el grupo exasperaba a miembros del clero y académicos, debido a su condición femenina,³ por lo que fue acusada de numerosos atentados contra la autoridad eclesiástica al enseñar las Escrituras “según su propia opinión”.⁴ Debido a su papel de maestra de la secta ganó el epíteto de “mujercilla ignorante y soberbia”.⁵ Tal actitud despectiva se relaciona con la reacción eclesiástica ante el gran número de mujeres que se integraban en los movimientos de reforma religiosa.⁶ El enorme protagonismo de la espiritualidad femenina provocó la irrupción de una fuerte corriente misógina que se corresponde con los esfuerzos de la Inquisición para consolidar el poder de los sacerdotes en materia religiosa. Por lo tanto, el que se identifique a los alumbrados comúnmente como iletrados o “mujeres e ydiotas” proviene en cierta medida de prejuicios contra el tipo de espiritualidad ejercida por las mujeres.

Por otro lado, conviene tener en cuenta que los alumbrados eran apoyados por el Marqués de Villena, que estuvo al lado de los nacionalistas castellanos en la guerra que enfrentó a las Comunidades con el nuevo poder imperial.⁷

¹ Nieto sostiene la tesis de que el escritor conquense estaba inspirado por los iluministas de Alcaraz. José C. Nieto, *Juan de Valdés and the Origins of the Spanish and Italian Reformation*, Geneve, Droz, 1970; p.18.

² Roland Baiton, *Women of the Reformation: From Spain to Scandinavia*, Minneapolis, Augsburg, 1971; pp.18-27. Hay documentación que prueba que Isabel fue la maestra de los alumbrados y de Alcaraz. Ver, por ejemplo, Milagros Ortega Costa, “Spanish Women of the Reformation”, en *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe*, edición de Sherrin Marshall, Bloomington, Indiana University Press, 1969; p. 93; Gordon Kinder, “Spain”, en *The Early Reformation in Europe*, edición de Andrew Pettegre, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; p. 219; Nieto, *op. cit.*; p. 62.

³ Antonio Márquez, *Los alumbrados: orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus, 1972; p. 43.

⁴ Alison Weber, *Teresa of Avila and the Rethoric of Femininty*, Princeton, Princeton University Press, 1990; p. 27.

⁵ *Ibid.*; p. 27. El rasgo de iletrado es inexacto, puesto que de formación autodidacta, los alumbrados mantenían voluntariamente una actitud antiintelectual para distinguirse de teólogos escolásticos, erasmistas y franciscanos. Véase, Antonio Márquez, *op. cit.*; p. 144.

⁶ Márquez explica la gran cantidad de mujeres existentes en el movimiento por la condición social de las mismas en la España de la época: “Mujeres e ydiotas’ suelen ir invariablemente unidos. Realmente lo estaban como proletariado de una sociedad patriarcal, semítica y aristocrática”. Antonio Márquez, *op. cit.*; p. 157.

⁷ El mismo Marqués de Villena, aunque nunca declaró abiertamente su apoyo a los comuneros, se vio relacionado con la revuelta al negarse a enviar hombres o dinero a Carlos I, mientras que la Junta

El movimiento comunero había logrado la alianza entre burgueses y nobles, expresando un temor compartido a la constitución de un Estado absoluto y a su enorme poder autónomo.⁸ Es el carácter subversivo del movimiento alumbrado y su oposición a la idea de una Iglesia intermediaria entre Dios y los hombres lo que atrae a estos representantes de la nobleza castellana, contrarios a la creación de un Estado centralizado. En este preciso momento histórico la nobleza ve peligrar su status privilegiado y de ahí nace su alianza con las fuerzas burguesas, lo que se demuestra al analizar la composición social de los participantes en el movimiento comunero.⁹

Pero además de esta relación entre alumbrados y comuneros, existe la vinculación de ambos con los conversos. Aunque bastante compleja en realidad, sí es posible afirmar que ambos grupos se caracterizaban por una común oposición a Carlos V.¹⁰ Sin embargo, varios estudiosos han señalado la asociación entre conversos y alumbrados.¹¹ El resentimiento y la frustración de los alumbrados, debido a sus antecedentes conversos, han sido señalados como el origen de su espiritualidad.¹² En definitiva, la relación entre conversos, comuneros y alumbrados manifiesta el rasgo común de alejamiento del centro del poder político que representa el Imperio de Carlos V.

También, el que la mayoría de los seguidores, tanto de Alcaraz e Isabel de la Cruz¹³ como las aristócratas discípulas de Juan de Valdés, sean mujeres,

comunera enviaba con frecuencia a sus representantes para reclutar soldados en las tierras del marqués. Ver, Daniel A. Crews, "Juan de Valdés and the Comunero Revolt: An Essay on Spanish Civil Humanism", en *Sixteenth Century Journal*, 22 (1991), 233-252; p. 237.

⁸ Juan Carlos Rodríguez, *Teoría e historia de las producciones ideológicas: Las primeras literaturas burguesas (S XVI)*, Madrid, Akal, 1990; p. 140.

⁹ Ver José Antonio Maravall, *Las Comunidades de Castilla: Una primera revolución moderna*, Madrid, Revista Occidente, 1970; pp. 227-33. Debemos resaltar la vinculación de Valdés con los comuneros, puesto que su propio padre encabezó la facción que luchaba contra la familia Mendoza, tratando de limitar el poder de Rodrigo Manrique en Cuenca, por lo que se colocó automáticamente al lado del Marqués de Villena, con el que mantuvo siempre buenas relaciones, Daniel A. Crews, *op. cit.*; p. 235.

¹⁰ Pudo haber conversos entre los comuneros, ya que ambos eran movimientos urbanos, pero el problema resulta más complejo; véase, al respecto, Manuel Fernández Álvarez, *La sociedad española del Siglo de oro*, Madrid, Editora Nacional, 1983; p. 219.

¹¹ Antonio Márquez, *op. cit.*; p. 62; Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, traducción de Antonio Altorre, 2 vols, México, Fondo de Cultura económica, 1950; Volumen I; p. 211; Volumen II; p. 402.

¹² Américo Castro, *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1962; pp. 281-85; Angela Selke, "El iluminismo de los conversos y la Inquisición. Cristianismo interior de los alumbrados: Resentimiento y sublimación", en *La Inquisición española: Nueva Visión, nuevos horizontes*, edición de Joaquín Pérez Villanueva, Madrid, Siglo XVI, 1978; p.126.

¹³ El propio Pedro Ruiz de Alcaraz persuadía a las mujeres para que practicasen el dejamiento. Testigos de la Inquisición alegan que éste se dirigía sobre todo a viudas, beatas y 'doncellas', gozando en Escalona de gran éxito entre sirvientas y damas del Palacio de Villena. Ver Geraldine McKendrick y Angus Mackay, "Visionaries and Affective Spirituality During the First Half of Sixteenth Century", en *Cultural Encounters: The impact of the Inquisition in Spain and the New World*, edición de Elizabeth Perry y Ann J. Cruz, Berkeley, University of California Press, 1991; p. 99.

añade un nuevo dato a este “medio en que se difunde” las ideas iluministas.¹⁴ Lo que relaciona, pues, a grupos humanos tan diversos como mujeres (aristócratas italianas o no), conversos, burgueses y nobles relacionados con las Comunidades es precisamente la exclusión de los círculos de influencia política y religiosa del Imperio, a la vez que cierto grado de resistencia a este último. Es, entonces, este rasgo común de falta de oportunidad para actuar desde el centro, lo que funciona como factor de cohesión y garantiza la tendencia, tanto de alumbrados como de valdesianos, de establecerse en grupos cerrados o conventículos.

Si la primera etapa de la vida de Juan de Valdés, de la que destaca tanto su vinculación con el movimiento alumbrado de Isabel de la Cruz, como la acusación de herejía por parte de la Inquisición por su obra *Diálogo de la doctrina cristiana*, se caracteriza por la inestabilidad, en 1531 encontramos a un Valdés establecido en Italia, cuyas ambiciones políticas contrastan bastante con la humildad que exhibe en su obra religiosa. En Roma permanece al servicio del Papa Clemente VII hasta que éste muere en 1535, fecha en la que Valdés marcha a Nápoles.¹⁵ Allí se dedica a la difusión y enseñanza de su doctrina religiosa hasta su fallecimiento en 1542. Aunque no sabemos con seguridad las razones de su marcha a Nápoles, llama la atención la diferencia entre el Valdés de aquella época romana con el que hallamos años más tarde. En Roma, Valdés se dedica intensivamente a la vida política y mundana, según muestra cierta correspondencia privada descubierta por Montesinos.¹⁶ Parece ser que el conquinense ansiaba intervenir activamente en el Concilio General que parecía que el Emperador iba a convocar.¹⁷ En Nápoles, por el contrario, se vuelca en la catequesis de su grupo de discípulos, Giulia Gonzaga entre ellos, y en la redacción de su obra religiosa.

Si bien no se puede afirmar taxativamente que la trayectoria de Valdés se establezca desde la actividad religiosa a la política para regresar a labor de reforma espiritual,¹⁸ si es probable, como apunta Montesinos, que la “conciencia

¹⁴ Hay abundante información respecto al poderoso atractivo que Juan de Valdés ejercía en Nápoles sobre las mujeres. Abellán se refiere a “dos bellísimas mujeres: Julia Gonzaga, su más próxima discípula, y Vittoria Colonna, la amada platónica de Miguel Ángel”. José Luis Abellán, *El erasmismo español: una historia de la otra España*, Madrid, Espejo, 1976; p. 89. Caballero nombra cerca de una veintena de damas. Véase, Cristina Barbolani, en la introducción de *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés, Madrid, Cátedra, 1984; p. 30.

¹⁵ Croce descubrió, tras expurgar los archivos históricos napolitanos, la existencia de una brevísima estancia de Valdés en Nápoles en 1533 donde acudió para ocupar una plaza de archivero que su hermano Alfonso dejó tras su muerte y que no llegó a ocupar por razones desconocidas. Ver, al respecto, Julio Calvo Pérez, *Juan de Valdés y la fuerza de la contradicción*, Cuenca, Diputación provincial, 1991; p. 40.

¹⁶ Barbolani, *op. cit.*; p. 24.

¹⁷ Julio Calvo Pérez, *Juan de Valdés y la fuerza de la contradicción*, Cuenca, Diputación provincial, 1991; p. 40.

¹⁸ Edmundo Cione, *Juan de Valdés: La su vita i il suo pensiero religioso*, Napoli, Florentino, 1963; pp. 43; 68.

de sus fracasos políticos” activara de nuevo sus inquietudes religiosas al final de sus días.¹⁹ Entonces, a pesar de que hay evidencia de que el pensamiento político de Valdés se mantuvo activo en su estancia napolitana, a juzgar por su correspondencia con Cobos sobre la administración de la ciudad italiana,²⁰ parece cierto que es durante su estancia en Nápoles el momento en el que Juan de Valdés se dedica de pleno a la actividad religiosa. Es, además, en la ciudad napolitana cuando se hace patente el desengaño y el convencimiento por parte del escritor de su falta de oportunidad para la acción política.

En el *Diálogo de la Lengua*, escrito en 1535, se empieza a apreciar cierto reconocimiento de hallarse desplazado del centro, esta vez, cultural del siglo XVI. La situación de encontrarse al margen de los centros culturales del Renacimiento italiano va a ser expresada textualmente mediante la utilización de la imagen de la mujer. Así, Valdés defiende el uso del castellano en Italia entre las gentes cultas, con objeto de erradicar la percepción de este idioma como lengua de conquista que es difundida “a la fuerza” por los bárbaros soldados de los tercios españoles.²¹ En el diálogo, esta reacción nacionalista surge como resultado del complejo de inferioridad de los españoles de la época con respecto a la cultura italiana.²² Valdés, consciente de la inferioridad del español como lengua de cultura, al faltarle una tradición literaria en la que apoyarse, ve la necesidad de acudir a la tradición popular de los refranes, testimonio, según Barbolani “del uso auténtico y generalizado de ciertas formas léxicas y sintácticas”.²³ Sin embargo, Valdés va a expresar la conciencia de la inferioridad del modelo que ofrece en contraste con la rica tradición toscana del ‘trecento’ a través de la imagen de la mujer. Así, al proponer como modelo de buen castellano el de los refranes, se refiere a las mujeres como fuente de léxico popular: “Oído he contender a mugercillas sobre cuál es mejor vocablo, ‘mecha’ o ‘torcida’”.²⁴ Valdés, influido por Iñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana, que recopila decires populares en la obra *Refranes que dizen las*

¹⁹ Citado en Barbolani, *op. cit.*; p. 24. En Nápoles, Valdés vivió más de cerca la desilusión provocada por las tensiones entre el Emperador y el Papa, la lenta toma de decisiones sobre el Concilio y los problemas relacionados con la defensa de la herencia de Giulia Gonzaga. Además existen una serie de frustraciones personales como su frágil salud, la imposibilidad de volver a España, problemas económicos, etc. Calvo Pérez, *op. cit.*; p. 41.

²⁰ Crews, *op. cit.*; p. 245.

²¹ Como dice Barbolani, “Valdés, sin ser soldado, también quería conquistar Italia, convirtiéndola a la nueva religión interior que predicaba”, *op. cit.*; p. 69. Sobre la “translatio studii”, ver Ignacio Navarrete, *Orphans of Petrarch: Poetry and Theory in the Spanish Renaissance*, Berkeley, University of California Press, 1994; pp. 15-31; 66-72.

²² A esto hay que añadir los principios erasmistas de rechazo de la realidad política romana o de formas de cultura demasiado exteriorizadas, razones del antiitalianismo de Valdés aducidas por Lore Terracini, *Lengua come problema nella letteratura spagnola del Cinquecento*, Turín, Stampatori, 1979; p. 17.

²³ Barbolani, *op. cit.*; p. 71.

²⁴ Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, edición de Cristina Barbolani, Madrid, Crítica, 1984; p. 203.

viejas tras el fuego en 1508, afirma, respecto a la diferencia entre los adagios griegos o latinos de los refranes que

los castellanos son tomados de dichos vulgares, los más de ellos nacidos y criados entre viejas, tras del fuego hilando sus ruecas; y los griegos y latinos, como sabéis, son nacidos entre personas doctas y están celebrados en libros de mucha doctrina.²⁵

Entonces, la conciencia de la inferioridad de la tradición oral en castellano respecto a la cultura escrita en latín o griego se aprecia en la afirmación de que los dichos vulgares provienen de las “viejas” en contraste con los “libros de mucha doctrina” de donde proceden las lenguas clásicas. Dicha conciencia se hace más evidente al prestar atención a los intentos de Juan de Valdés de aportar a su lengua materna de un linaje cultural, tal como se aprecia en su alusión al origen helénico del castellano. Aunque Valdés intente negar toda concepción jerárquica en cuanto a la valoración de las lenguas y apele a la igualdad absoluta de las mismas, cae en la tentación típica del momento al tratar de probar la nobleza del castellano.²⁶ Como apunta Barbolani, “Se trata de establecer una ascendencia noble para su lengua, una especie de investigación de limpieza de sangre aplicada al hecho lingüístico”,²⁷ lo que implica un reconocimiento de la falta de tradición cultural del castellano y, por tanto, de su inferioridad respecto al italiano.

El Valdés que encontramos en Italia, además de reconocer la falta de prestigio cultural de su lengua materna, es consciente de sus dificultades para la actuación política, dadas las escasas posibilidades, no sólo de intervenir en el concilio general de la reforma de la Iglesia, sino de que éste sea convocado por el Emperador. La pérdida de dicha esperanza y la distancia definitiva con el proyecto político del Carlos V se manifiesta en la manera en la que se refiere al mismo en una carta escrita al cardenal Gonzaga en 1536. En esta misiva, Valdés dice: “créame que todo el mal está en que este pobre príncipe, en cierta manera que él no la siente, está tiranizado por dos bestias”.²⁸ Entonces, el abandono de cualquier afinidad con el Erasmismo, y con ello, de la idea de Imperio universal,²⁹ demostrado por el hecho de que sólo su primera obra, el *Diálogo de la doctrina cristiana*, se pueda relacionar con este movimiento reformista, expresan su desilusión ante la falta de oportunidad para la actuación política en la Europa de Carlos V. Además, la defensa de Valdés de las coplas castellanas subraya esta idea de un abandono definitivo por parte del humanista castellano del apoyo a la política imperial. Valdés, aunque elogia a Garcilaso

²⁵ *Ibid.*; p. 127.

²⁶ Barbolani, *op. cit.*; pp.71-73.

²⁷ *Ibid.*; p. 73.

²⁸ Calvo Pérez, *op. cit.*; p. 73.

²⁹ Abellán defiende la inspiración erasmista de la idea imperial de Carlos V, así como da énfasis a la estrecha relación personal entre el Emperador y Erasmo, *op. cit.*; pp. 111-14.

de la Vega diciendo: “Más quisiera satisfacer a Garcilasso de la Vega con otros dos cavalleros de la corte del Emperador que yo conozco”,³⁰ no va a ser la poesía del toledano la que proponga como el mejor ejemplo de la tradición española, sino los versos cancioneriles. Navarrete se refiere a la identificación que surge entre el uso de las formas poéticas importadas de Italia y el Imperio de Carlos. El crítico, basándose en la epístola de Boscán a la Duquesa de Soma, muestra cómo el uso de formas poéticas petrarquistas se relaciona con el apoyo a la idea de Imperio universal de Carlos V a la vez que constituye una afirmación de la conciencia aristocrática del poeta, mientras que la práctica de la vieja poesía cancioneril se vincula con plebeyos y conversos.³¹ Entonces, el alejamiento definitivo del Erasmismo y la defensa de la poesía cancioneril expresan la desilusión del conquense y la renuncia a mantener el apoyo a la política del Emperador. Esta desilusión se agrava al tener en cuenta los cambios respecto a la política imperial llevados a cabo en Nápoles, cuestión que hace a Valdés tomar cartas en el asunto, tal como observamos en su correspondencia con el secretario de Estado, Francisco de los Cobos.³²

De esta manera, la escasa confianza en la posibilidad de emprender acciones políticas marca su dedicación al conventículo, al espacio cerrado del círculo desde donde mantener una posición de autoridad, aunque sea al margen del nivel público. Aquí debemos situar el carácter aristocrático del valdesianismo, rasgo que a nivel más superficial se adquiere por el contacto de Valdés con este grupo refinado de personas, gracias en gran medida a su amistad con Giulia Gonzaga. A pesar de que Juan de Valdés intenta compensar la escasez de sus oportunidades para influir en el ámbito público ejerciendo el liderazgo espiritual de su círculo religioso en Nápoles, ciertos pasajes de su obra exhiben una conciencia de su débil situación social y política. Parte de esta conciencia de debilidad tiene origen, sin duda, en los peligros que conlleva la difusión de su herética doctrina, tal como se observa en los consejos que ofrece a su discípula Giulia en la obra *Alfabeto cristiano* sobre la necesidad de actuar con discreción, evitando el entusiasmo incauto y la imprudencia.

I porque en éste ejercicio cristiano estoi zierto, que conozereis por experienzia, la verdad de lo que aquí de mí habeis oído, i otras muchas verdades cristianísimas; i porque he visto por experienzia, que muchas personas, luego que las conozen, las van

³⁰ Valdés, *Diálogo de la Lengua*, l.c.; 172.

³¹ Navarrete, *op. cit.*; pp.58-71. En palabras del propio Navarrete, “By identifying Petrarchism with the emperor’s court, Boscán also transforms it into a metonymy for the empire, so that the practice of Petrarchism takes it into a political dimension. Conversely, anyone opposed to the new forms is by implication opposed to the emperor, and to the much-deserved literary glory”, *op. cit.*; p. 70.

³² En Nápoles, el Virrey Pedro de Toledo decidió limitar los privilegios de la nobleza, favoreciendo a los hasta entonces desprotegidos burgueses, lo que llegó a los oídos del visitador de la Corona, Pedro Pacheco, que acusando al Virrey, reemplazó a algunos de sus hombres. Juan de Valdés reaccionó airado ante este cambio político, escribiendo una misiva al Secretario Cobos en la que protestaba por las acciones del visitador, Crews, *op. cit.*; pp. 247-252.

hablando y comunicando, sin consideración alguna, de donde nazen algunos inconvenientes.³³

Pero son las imágenes utilizadas en el prólogo de su obra *Alfabeto cristiano*, dedicada a su discípula Gonzaga, relativas a la preparación de los alimentos, actividad tradicionalmente encomendada a las mujeres, las que mejor muestran la identificación que surge entre Valdés y éstas, así como su propia conciencia de exclusión. En dicho prólogo el autor recomienda las lecturas de las Sagradas Escrituras, puesto que en éstas se hallan “el alimento de los perfectos, el cual solamente se halla en las divinas Escrituras”.³⁴ También, más adelante dice “I hagoos saber, que la doctrina cozida, i dijerrida, en el ánimo hace su fruto, i que la de repente sale por la boca, no alimenta al ánimo”.³⁵ Aunque no es el mismo Valdés el encargado de proveer directamente a su alumna el alimento espiritual, sí aplica dichas imágenes a la hermenéutica de los textos.

Estas imágenes coinciden con las que interesaron a Bernardo de Clairvaux para expresar en sus sermones su situación de ser diferente, de constituir el “otro” para el resto de los hombres, debido a su condición de clérigo, y en particular, para poner en evidencia su status ambiguo como miembro esencial de la sociedad y, al mismo tiempo, como ciudadano de segunda clase, excluido de una participación total en la vida social.³⁶ Las mujeres participan en muchos aspectos de la sociedad sólo indirectamente y éste es el hecho de sus vidas con el que Bernardo se identifica, por las varias formas de experiencia indirecta de Dios que están abiertas a los mortales. Es el aspecto de mediador de la experiencia religiosa lo que puede ser aplicado a la hermenéutica de sus textos. Bernardo emplea imágenes femeninas para aludir a la doble manera en la que se percibe la presencia de Dios en la vida humana, es decir como comunión íntima y como alineación de la experiencia directa.³⁷ Al usar este tipo de imágenes de lo femenino, Valdés, como Bernardo, aunque de manera mucho más limitada “is drawn to feminine imagery ‘because’ (sic.) it stems from a class of people who are socially excluded but nonetheless omnipresent in society”.³⁸ Entonces, en tales imágenes Valdés no hace sino apropiarse de actividades prototípicamente femeninas. Dichas imágenes, que coinciden con las

³³ Juan de Valdés, *Alfabeto cristiano*, En *Reformistas Antiguos españoles*, Volumen 12, Barcelona, Gómez Flores, 1983; p. 137

³⁴ Valdés, *Alfabeto cristiano*, l.c.; p. XIII.

³⁵ *Ibid.*; p. 38.

³⁶ David Damrosch, “Non Alia Sed Aliter: The Hermeneutics of Gender in Bernard of Clairvaux,” en *Images of Sainthood in Medieval Europe*, edición de Renate Blumenfeld-Kosinski y Timea Klara Szell, Ithaca, Cornell University Press, 1991; pp.183-187.

³⁷ Damrosch, *op. cit.*; p. 183.

³⁸ *Ibid.*; p. 187.

de San Pablo cuando dice “leche os dí de beber y no manjar”,³⁹ y con las de Erasmo en “Paraclesis”,⁴⁰ denotan cierto grado de identificación con las mujeres, a la vez que una distancia con las mismas, que es lo que va a caracterizar la relación de Valdés con su discípula Giulia.

En el *Alfabeto cristiano*, a través del diálogo que mantiene el autor convertido en personaje con Giulia Gonzaga, el humanista trata de mantener el difícil equilibrio entre su propia identificación con esta aristocrática dama y la autoridad que a sí mismo se asigna como guía espiritual y líder del círculo de iluminados. No deja de llamar la atención que Valdés compare su obra con un manual de gramática para niños, y recomiende a su discípula, que “se sirva de este Diálogo, como se sirven de la gramática los niños que aprenden la lengua latina, de manera que lo tome como un ‘Alfabeto Cristiano’, en el cual se aprenden los prinzipios de la perfección cristiana”.⁴¹

La mítica Giulia Gonzaga, la viuda de Vespasiano Colonna, cantada por el poeta Bernardo Tasso y pintada por Piombo y Tiziano es convertida por Valdés en un ‘niña’ anhelante por aprender sus enseñanzas.⁴² Barbolani destaca sobre el diálogo como la “extrema docilidad de la discípula preferida da al diálogo cierto carácter narcisista, diálogo casi-monólogo en el que la línea vertical prevalece sobre la horizontal”.⁴³ Sin embargo, junto a esta relación jerarquizada entre profesor y alumna, destaca la manera respetuosa con que Valdés se dirige a esta mujer, subrayando así una condición aristocrática que el autor está deseoso por compartir. En el texto se marca en ocasiones la conciencia de Valdés de hallarse ante un interlocutor cuya calidad espiritual se corresponde con su elevada posición social. El maestro alaba además su capacidad intelectual que destaca en consonancia con su profundo sentido de la espiritualidad: “Ahora bien, yo espero ... serviros, i asimismo, en lo vivo de vuestro ingenio, i en lo claro de vuestro juicio ...”,⁴⁴ o “un ánimo noble y generoso como el vuestro, no puede aquietarse, ni sosegarse, sino con aquella dignidad para la

³⁹ Juan de Valdés, *Comentario o declaración familiar i compendiosa sobre la primera Epístola de San Pablo Apóstol a los Corintios*, en *Reformistas antiguos españoles*, Volumen 11, Barcelona, Gómez Flores, 1982; p. 51.

⁴⁰ Weber, *op. cit.*; p. 21.

⁴¹ Valdés, *Alfabeto cristiano*, l.c.; pp. XII-XIII.

⁴² Giulia fue centro de un círculo literario y se hizo ‘evangélica’, bajo la influencia de Valdés, al tiempo que consagró su castidad uniéndose al convento de las clarisas de Nápoles. A la muerte de Valdés, ella conservó su obra y se convirtió en líder del grupo ‘valdesiani’ durante veinticinco años. Margaret King, *Women of the Renaissance*, Chicago, Chicago University Press, 1991; pp. 13-44. Ver también, A. González Palencia, “Julia Gonzaga, Carlos V y Juan de Valdés”, en *Del Lazarillo a Quevedo: Estudios históricos-literarios*, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1946; pp.167-174.

⁴³ Cristina Barbolani, “Los diálogos de Juan de Valdés”, en *Historia y Crítica de la literatura española*, edición de Francisco Rico, Barcelona, Crítica, 1980. II; p.199.

⁴⁴ Valdés, *Alfabeto cristiano*, l.c.; p. 5.

que fue creado”.⁴⁵ Aún más, declara: “si hablase yo con persona de bajo, grosero i rudo ingenio, creería haber hecho alguna cosa; más con quien hablo es menester poca industria, para hacer al capaz de la verdad”.⁴⁶

El conquense se refiere, también, a personas de poca calidad espiritual como de “ánimos bajos y plebeyos”, haciendo una distinción entre estas personas que “recibirán páz con cosas bajas i plebeyas” y Giulia, de “ánimo noble i jeneroso”.⁴⁷ De esta manera, la identificación entre la calidad anímica de la Gonzaga y su elevada categoría social, que expresa el diálogo valdesiano, ayuda a subrayar una condición aristocrática con la que su director espiritual se identifica. Dicha identificación se manifiesta en el tipo de ‘exempla’ que el autor emplea, mediante el que prueba, además, su pleno dominio del código aristocrático de comportamiento. Así pues, para que su discípula entienda las propiedades del bautismo con respecto al pecado original, Valdés utiliza un ejemplo en el que gran señor “perdona la vida” de un servidor que le ofende y; “aunque no le admite al mismo grado de favor i grazia, que tenía antes que pecase, le dá entrada en su palázio, i cámara”.⁴⁸ También, emplea consejos como el siguiente: “Esto hareis, considerando vivamente, i en verdad, cómo recibireis con pazienza una adversidad, que os aconteziese ... cómo toleraríais que una persona baja y plebeya os prezediese”.⁴⁹

En ocasiones, el autor alude al poder económico de la Gonzaga, tal como se observa en el supuesto de “Vos teneis, Señora, un esclavo, comprado por vuestros dineros ...”,⁵⁰ o también, “Dezídme: ¿con cual cosa estaríais mas sin cuidado, i mas descansada, i en cual cosa confiaríais mas ... con una buena cantidad de dineros que tuvieseis en un Banco; o en lo que Cristo promete ...?”⁵¹ Entonces, Valdés, al subrayar el poder económico de su discípula, da énfasis a su propia capacidad de control, puesto que como director espiritual tiene la oportunidad de ejercer influencia sobre una dama tan poderosa.

No obstante, quizás debido al papel fundamental de la Gonzaga en la difusión de su doctrina, Juan de Valdés se muestra cuidadoso al dar cuenta de las cuestiones doctrinales que se relacionan con la mujer. Aunque, a pesar del gran número de damas aristocráticas que forman parte de su círculo napolitano, el autor mantiene una actitud bastante ambigua sobre el papel de la mujer en la Iglesia. De este modo, hay ocasiones en las que evita participar en el discurso misógino que tradicionalmente ha surgido de la interpretación de algunos pasajes bíblicos, tales como, por ejemplo, el del Génesis. Aquí, Valdés hace

⁴⁵ *Ibid.*; p. 10.

⁴⁶ *Ibid.*; p. 16.

⁴⁷ *Ibid.*; p. 10.

⁴⁸ *Ibid.*; p. 16.

⁴⁹ *Ibid.*; p. 19.

⁵⁰ *Ibid.*; pp. 166-67.

⁵¹ *Ibid.*; p. 63.

recaer toda la culpabilidad de la caída en Adán, lo que contrasta con la lectura tradicional, según la que Eva es la responsable de una falta, que se asocia con la relación sexual. De acuerdo con esta lectura, sólo ella fue sentenciada al dolor en el parto, consecuencia de su naturaleza sexual, y sólo a ella le fue decretado servir y obedecer a su marido y señor.⁵² Esta interpretación ha servido de base a la aparición del mito de la mujer como causa del mal en la humanidad.⁵³ Por el contrario, Valdés, siguiendo el mensaje de San Pablo, se centra en la figura de Adán, tal como se aprecia a través de las palabras de su discípula Giulia: “No puedo acabar conmigo de querer bien a ese Adán, cuando recuerdo los males y dificultades, en qué, por aquel pecado, nos puso”.⁵⁴ A lo que el maestro le responde:

Volved la hoja, Señora, i cada vez, que pensando en estas dificultades, i males quisiérais mal a Adán, quered bien a Cristo, que por su obediencia os habilitó, para que pudiéseis salir de los males, i de las dificultades, en que la desobediencia de Adán os puso.⁵⁵

Si bien la utilización de la figura de Adán tiene la función de transmitir el concepto de la caída dichosa, elemento clave de la doctrina valdesiana, es significativo que ello transcurra precisamente en este diálogo con una mujer, su discípula Giulia Gonzaga. La versión de Valdés del Génesis sorprende por la manera en que ignora toda la interpretación tradicional y se ajusta a una más textual, acercándose al punto de vista historicista de los revisionistas modernos, que, como Ferreira, hacen notar que “en todo el Antiguo Testamento, después del cuarto capítulo del Génesis, nunca más se menciona a Eva, mientras que a Adán solamente se le menciona en Jb. 31, 33 y en Os. 6, 7 ... Para [el Nuevo Testamento] fue Adán quien trajo el pecado para el mundo”.⁵⁶ El humanista castellano, experto conocedor de los textos paulinos, sigue fielmente al apóstol sin hacer referencia en ningún momento al mito de Eva, utilizado hasta la saciedad para justificar la subordinación de las mujeres a los hombres⁵⁷.

⁵² King, *op. cit.*; p. 2.

⁵³ Bernard Prusak, “Woman: Seductive Sirene and Source of Sin? Pseudopographical Myth and Christian Origins”, en *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, edición de Rosemary Radford Ruether, New York, Simon and Schuster, 1974; pp. 89-107.

⁵⁴ Valdés, *Alfabeto cristiano*, l.c.; p. 163.

⁵⁵ *Ibid.*; p. 164.

⁵⁶ Ligia Ferreira, “La vocación pastoral de la mujer según la Biblia”, en *La mujer en la construcción de la Iglesia: Una perspectiva bautista desde América Latina y el Caribe*, edición de Jorge Pixley, San José, DEI, 1986; p. 73.

⁵⁷ Ian Maclean, *The Renaissance Notion of Woman: A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; pp. 18-19.

Sin embargo Valdés no siempre evita aludir a elementos que han influido de manera negativa en la construcción de la subjetividad femenina. Por ejemplo, se refiere explícitamente a la virginidad de María como causa principal de su perfección: "... que nazió del vientre de la virgen María: porque entendereis, que tanta perfección como conocereis en Cristo, no podía nazer, sinó de madre perfectísima; i por eso convenía, que fuese virjen, antes del parto, i en el parto, i despues del parto",⁵⁸ defendiendo la idea de la virginidad de la madre de Jesús incluso después del parto, cuestión que, aun confirmada por la Iglesia en el Concilio de Trento (1545), nunca ha convencido del todo a los católicos.⁵⁹

Valdés, en clara coincidencia con otros ideólogos de la Reforma, ayuda a difundir la visión de la madre de Cristo como modelo de perfección para todas las mujeres, señalando la insalvable distancia entre María y éstas. Como ninguna mujer mortal podía alcanzar el grado de perfección de María, especialmente debido a la creencia de haber concebido sin pecado original, la Virgen es utilizada como símbolo de la diferencia con respecto al resto de las mortales, pasando a emplearse no sólo como objeto de veneración sino como recordatorio de su imperfección.⁶⁰ Valdés no sólo señala a la Virgen como modelo de perfección, sino que ofrece en sus textos la visión de la mujer como origen del pecado, subrayando su capacidad para despertar el deseo erótico del varón. De esta manera, utiliza ejemplos para sus enseñanzas, en los que se da énfasis a esta capacidad, como sucede cuando introduce la sentencia bíblica de "el que mirare a una mujer, i la deseare, ha pecado ya con ella en su corazón",⁶¹ o al sostener que "no hay ninguno, a quien no le guste, que las personas no entren en ningún mal pensamiento con sus mujeres, hijas, hermanas, o parientas".⁶² En definitiva, el humanista presenta una visión de la mujer como de origen del pecado. Esto coincide en gran medida con el hecho de que Valdés capta la diferencia establecida en el mensaje paulino entre carne y espíritu, algo que tanto Erasmo como los pertenecientes a movimientos místicos y espirituales nunca habían apreciado.⁶³

Lo que ocurre es que es esta diferencia la que ha influido de manera particularmente negativa en la construcción del sistema del género sexual. Como San Agustín ya había notado, San Pablo ubica la fuente masculina del mal en la carne, no en su cuerpo. El único papel que juega el cuerpo en el pecado

⁵⁸ Valdés, *Alfabeto cristiano*, l.c.; p. 96.

⁵⁹ De hecho, el Concilio Vaticano II en 1964 se abstuvo de proclamar la virginidad de María, durante y después del parto, como artículo de fe, Marina Warner, *Alone of all Her Sex: The Myth and Cult of Virgin Mary*, New York, Vintage, 1983; p. 45.

⁶⁰ Mary Elizabeth Perry, *Ni espada rota ni mujer que trota: Mujer y desorden social en la Sevilla del Siglo de oro*, traducción de Margarita Fortuna Minguella, Barcelona, Crítica, 1993; pp. 47-50.

⁶¹ Valdés, *Alfabeto cristiano*, l.c.; p. 49.

⁶² *Ibid.*; p. 52.

⁶³ Nieto, *op. cit.*; p. 245.

humano es el de actuar como subordinado de la rebelde e intransigente carne. El conflicto humano principal, como explica San Pablo en su “Epístola a los romanos”, es la lucha de la carne contra el espíritu o, mejor dicho, la vida de la carne contra la vida del espíritu.⁶⁴ Siguiendo esta distinción, San Agustín y Bernardo de Clairvaux asociaron a Eva con la perversidad de la carne. Las mujeres ocuparon la frontera entre cuerpo y alma, representando la fisura entre los dos elementos así como el constante asalto al cuerpo que debe ser controlado. Las mujeres constituyen el doloroso recordatorio de este ‘asalto’ que hace mantener la distinción entre cuerpo y alma.⁶⁵

Los místicos como Bernardo de Clairvaux encuentran en este discurso del pecado, que se elabora en virtud de la percepción de la concupiscencia de la carne como un mal siempre presente, el principio de redención mediante la ‘imitatio Christi’. Sin embargo, para las mujeres, en virtud de la especial configuración fisurada del cuerpo femenino, esta ‘imitatio Christi’ representa algo distinto que para los hombres. Así, en los devocionarios medievales escritos para las mujeres se les niega las posibilidades de la mística, aplicando sobre la fisura de la carne una doctrina del cuerpo femenino cerrado.⁶⁶ En dichos devocionarios, el cuerpo femenino actúa como significante de la fragilidad de la carne y de la capacidad de ver, besar o hablar. El cuerpo femenino cerrado, entonces, se convierte no sólo en el signo de la virginidad sino de la ‘integritas’ en todos los sentidos, particularmente en el sentido del discurso y el de la vista. La virginidad implica entonces el cuerpo cerrado y el silencio, por lo que tanto éste como la renuncia a la sexualidad se establecen como condiciones indispensables para que exista tal ‘integritas’. En definitiva, la contemplación de Cristo recuerda a la mujer su propia condición de carne fisurada que debe ser clausurada.⁶⁷

En *Alfabeto cristiano*, Valdés prescribe a su discípula un tipo de conducta que coincide con la que se indica normalmente a las mujeres en los manuales de devoción, con objeto de ayudarles a compensar su natural apertura corporal. Entonces, además de la castidad y el silencio (“que tengais tan bien regida y gobernada vuestra lengua, que no la useis jamás, sino para gloria de Dios, i para utilidad espiritual y corporal de vuestro prójimo”)⁶⁸ le aconseja moderación en la comida y en la bebida, es decir, insiste en la consabida necesidad de la mujer de obturar cualquier orificio corporal:

⁶⁴ Karma Lochrie, “The Language of Transgression, Body, Flesh and Word in Mystical Discourse”, *Speaking Two Languages: Traditional Disciplines and Contemporary Theory in Medieval Studies*. Edición de Allen J. Frantzen. Albany, State University of New York University Press, 1991; p. 120.

⁶⁵ *Ibid.*; p. 122.

⁶⁶ *Ibid.*; pp. 123-125.

⁶⁷ *Ibid.*; p. 125.

⁶⁸ Valdés, *Alfabeto cristiano*, l.c.; p. 51.

Porque Dios quiere, que vuestras obras, vuestras palabras, i vuestros pensamientos sean castos i honestos. I para poder hacer esto, conviene, que tengais vuestros afectos tan mortificados como os he dicho: i conviene también, que seais templada en el comer, en el beber, i en el dormir, en conversar con las personas del mundo, i en fin, en todas aquellas cosas, que pueden enjendrar en vuestro ánimo algún deseo deshonesto.⁶⁹

El humanista alude también a la necesidad de mortificarse los cinco sentidos al instruir a Giulia del siguiente modo:

tengais mucho recato de ellos [los cinco sentidos corporales], no dejándoles desordenarse en cosa alguna, de tal manera, que ni por los ojos, ni por el oído, ni por el gusto, ni por el olfato, ni por el tacto, pueda entrár voluntad cosa alguna, que la pueda alterar, ni perturbar ... I será, zierito, así que cuanto menos os deleitáreis en mirar las cosas corporales; tanto más os alegrareis en mirar con viva fe ... I cuanto menos vuestro cuerpo se gozare en tocar cosas que le sean agradables, i deleitable.⁷⁰

Sin embargo, de acuerdo con Nieto, Valdés rechaza el concepto de "imitación de Cristo" como un ejemplo a seguir concebido por la imaginación humana.⁷¹ Para él, la 'imitación' era algo que tenía que ser sentido de verdad en nuestras vidas. Según el escritor, la idea de imitación no tenía nada que ver con los esfuerzos de los místicos y ascéticos que se concentran en el sufrimiento de Cristo. El motivo del Cristo que sufre está ausente en los textos valdesianos, puesto que el de Valdés es uno victorioso, representado por el espíritu.⁷² Esto concuerda con la recomendación hecha a Giulia de que el ayuno sea practicado con moderación:

Por tanto siempre dejaré a vuestra discreción, que hagais tanta abstinencia, cuanta conoziéreis seros necesaria para destruir al viejo hombre, i vivificar al nuevo: i seré siempre de parezér, que hayais de establezér al abstinencia, mas en la cantidad de los manjares, que en la calidad.⁷³

Valdés, de manera indirecta, coincide con los escritores de tratados de espiritualidad que, según Lochrie, que aplica la teoría de Kristeva, trataban de excluir la abyección de la experiencia mística femenina.⁷⁴ La abyección es una forma típica de piedad femenina que se manifiesta a través de la mortificación de la carne, estrictos ayunos o de experiencias degradantes, relacionadas en su mayor parte con la ingestión de desechos. La posibilidad de actuar contra las formas de tabú típicas del Cristianismo, tales como la comida o la sexualidad,

⁶⁹ Valdés, *Alfabeto cristiano*, l.c.; p. 49.

⁷⁰ *Ibid.*; pp. 116-17.

⁷¹ Nieto, *op. cit.*; p. 177.

⁷² *Ibid.*; p. 178.

⁷³ Valdés, *Alfabeto cristiano*, l.c.; p. 149.

⁷⁴ Lochrie, *op. cit.*; p. 128.

mediante una experiencia de abyección, provoca que las místicas confundan dicha experiencia con lo sublime. Era frecuente entre las místicas medievales seguir ejemplos de mujeres como Angela de Foligno que utilizaban la abyección para hacer de su cuerpo un lugar a través del que expresarse.⁷⁵ Los tratados medievales se manifestaron en contra de estas manifestaciones de abyección debido a la dificultad de controlar la experiencia. Valdés, en *Alfabeto cristiano*, reproduce el ideal de cuerpo femenino cerrado, herencia de la espiritualidad medieval, al tiempo que coincide con la postura contraria al misticismo de los alumbrados. Aunque motivado por un nuevo sentido de la piedad, el humanista expresa su aquiescencia con la necesidad de negar a la mujer su propio cuerpo como un medio de expresión a través de la experiencia de la mística.

Pero Valdés no sólo se manifiesta como guía espiritual de su discípula sino que también indica reglas de comportamiento social. Así, entre las recomendaciones que ofrece el humanista castellano a Giulia, está la de someterse tanto al orden social como a la autoridad patriarcal: “i esteis sujeta a vuestros padres, a vuestros mayores, a vuestros superiores, de cualquier preeminencia, o autoridad que sean, no haziéndoles resistencia ni murmurando de ellos”.⁷⁶ También, le indica la necesidad de comportarse de manera pacífica:

I porque las cosas del mundo, con las cuales se corrompe la caridad cristiana, son las contiendas, los odios, i las enemistades, de las cuales prozeden los homicidios; advertid, Señora en tomar por segunda regla, hazer vuestro ánimo paciente, quieto pazífico, humano, misericordioso: desterrando, i desarraigando del todo, del afecto del odio, de la ira, i de la venganza.⁷⁷

Además le aconseja practicar la caridad: “Porque teniendo vuestro ánimo tan bien dispuesto ... como en cuanto a dar vuestros bienes a todos cuantos os pidieren. I esta es la liberalidad cristiana, i esta es la verdadera pobreza tan loada y recomendada en la sagrada escritura”.⁷⁸

Es decir, lo que Valdés prescribe a su alumna, y por extensión al resto de las componentes de su círculo es un tipo de conducta basado en el cultivo de virtudes tradicionalmente femeninas, tales como la sumisión, la pasividad y el ejercicio de la caridad. La conciencia de estar alineado con las mujeres, dada la característica común de ausencia de poder, provoca la necesidad de imponer la distancia con el sector femenino, tal como indica el acto de ejercer el control sobre una mujer ‘poderosa’ como Giulia Gonzaga.

Dicha distancia de Valdés con respecto a las mujeres también se puede apreciar en su *Comentario sobre la primera epístola de San Pablo a los corintios*. Esta obra, escrita alrededor de 1538, en Nápoles, y significativamente

⁷⁵ *Ibid.*; pp.128-129.

⁷⁶ Valdés, *Alfabeto cristiano*, l.c.; p. 47.

⁷⁷ Valdés, *Alfabeto cristiano*, l.c.; pp. 47-48.

⁷⁸ *Ibid.*; p. 50.

no dedicada a su querida discípula Giulia, sino al rey Maximiliano de Bohemia,⁷⁹ ofrece una interpretación de textos paulinos claves para justificar textualmente la exclusión de las mujeres de la actividad pastoral y la subordinación de la esposa al marido.⁸⁰ Sin embargo, los comentarios de Juan de Valdés a estos dos pasajes no revelan precisamente una actitud pro feminista, lo que sorprende, teniendo en cuenta su experiencia en Escalona con Isabel de la Cruz y tras dedicar sus obras a Giulia Gonzaga.

De esta manera, si bien Valdés parece notar la necesidad de situar el mensaje paulino en su contexto histórico, al afirmar que las intenciones de San Pablo eran: “reprender el desorden que en la Iglesia de Corinto había en las mujeres que venían a orar, i a profetizar descabelladas, pretendiendo según parece ímpetu de espíritu”,⁸¹ su interpretación no hace sino confirmar el sentido misógino del apóstol. Por ejemplo, respecto a la afirmación paulina de “Pero quiero que sepais que Cristo es la cabeza de todo hombre, i que el hombre es la cabeza de mujer, i que Dios es cabeza de Cristo”,⁸² el conuense simplemente se limita a aceptar el mismo orden jerárquico de San Pablo. También, en relación a la obligación de la mujer de cubrir su cabeza “cuando ora o profetiza”, Valdés subraya su estatus de inferioridad con respecto al marido, al explicar que “la mujer que en los mesmos ejerzizios tiene descubierta la cabeza, hace injuria, i afrenta á su cabeza que es su marido ... la deshonestidad de la cual estando en público descabellada, parece que redunde en vergüenza del marido”.⁸³ No obstante, cuando a continuación el apóstol afirma: “El varón no deve en ninguna manera cubrir la cabeza siendo imagen de Dios: pero la mujer es gloria del marido. Porque no es el hombre sacado de la mujer, pero la mujer del hombre. I es así que no fue criado el hombre por la mujer, sino la mujer del hombre”,⁸⁴ el humanista defiende con varios argumentos la igualdad espiritual del hombre y de la mujer. Para Valdés, en el “negocio de Dios”, hombres y mujeres son iguales, ya que “por la ordinaria jeneración en la cual el hombre es enjendrado en el vientre de la mujer: allí es formado, i allí es

⁷⁹ Esta dedicatoria resulta interesante puesto que constituye un ejemplo de los esfuerzos de Valdés para obtener influencia política, poniéndose al servicio del poderoso, al que ofrece a cambio su obra literaria.

⁸⁰ En concreto, la actitud tradicional de la Iglesia sobre la mujer se ha basado en esta epístola de San Pablo, en I Cor. 11:4-5 y en I Cor 14: 34-34, que ha condicionado tanto las epístolas posteriores del Nuevo Testamento como las actitudes religiosas y sociales hacia las mujeres de las diversas Iglesias, al ser usada como prueba que justifica la prohibición de la función sacerdotal, así como del propio papel de subordinada en general. Constance Parvey, “The Theology and Leadership of Women in the New Testament”, en *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, l.c.; pp. 124-125.

⁸¹ Valdés, Comentario o declaración familiar, *op. cit.*; p. 199.

⁸² *Ibid.*; p. 199.

⁸³ *Ibid.*; p. 201.

⁸⁴ *Ibid.*; p. 202.

animado, i de allí sale al mundo. De manera que primero salió la mujer del hombre, i despues los hombres salimos de las mujeres”.⁸⁵

Sin embargo, Valdés no hace nada por defender la posición de las mujeres en la jerarquía eclesiástica. De este modo, respecto al mandamiento de San Pablo de que “Vuestras mujeres callen en las Iglesias, porque no les está bien a ellas el hablar, sino estar subjetas (sic.) como dice la Lei. I quisieren saber alguna cosa, pregúntenlo en casa a sus propios maridos, porque es cosa vergonzosa a las mujeres hablar en la Iglesia”,⁸⁶ el humanista ofrece una interpretación según la cual el pasaje está dedicado únicamente a las casadas, lo que expresa un sentido respeto por su amiga Giulia, mujer viuda. Así, Valdés comenta:

i entre ellas solamente las que tenían maridos Cristianos, i entre las que tenían maridos Cristianos, solamente las que tenían maridos tan diestros, i entendidos en las cosas tocantes a la Cristiandad, que bastaban enseñar a otros. Todas las otras mujeres quedaban escluidas de poder guardar esta ordenazion i prezepto.⁸⁷

En el resto del comentario, la interpretación se vuelve más inequívoca al subrayar la subordinación de la mujer casada respecto a su esposo, puesto que, según Valdés, “la Lei quiere que la mujer tenga subjezion: i este debajo del imperio del marido”.⁸⁸

Valdés, sin embargo, defiende aspectos tales como la sexualidad femenina, siempre y cuando se circunscriba a los límites de la institución matrimonial. Esta actitud de tolerancia respecto a las relaciones sexuales de las casadas puede relacionarse con el papel que los alumbrados asignaban a la sexualidad dentro de la piedad religiosa.⁸⁹ Así, el escritor, sobre la afirmación de San Pablo de “No os defraudéis el uno al otro, sino algo, si fuere de conformidad á tiempo, para que vagueis á ayuno, i á orazion, i torneis a juntaros otra vez, á fin que no os tiente satanás por vuestra intemperanza”, interpreta que “no se nieguen los cuerpos el uno al otro: á esto llama [‘no os defraudéis’] (sic.)”⁹⁰ recomendando las relaciones sexuales dentro del matrimonio, principalmente, como medio de evitar adulterios: “Digo que os torneis a juntar, porque podría ser que estando apartados: el enemigo de la humana jeneración, sirviéndose de vuestra

⁸⁵ *Ibid.*; p. 203.

⁸⁶ Valdés, *Comentario o declaración familiar i compendiosa . . .*, l.c.; p. 267.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*; p. 269.

⁸⁹ Valdés se expresa con mayor moderación que María de Cazalla, la cual sostiene que, frente a los célibes, “los casados estando en el acto del matrimonio estavan más unidos a Dios que si estuviesen en oración”. Márquez, *op. cit.*; p. 23. Sobre María de Cazalla, ver Ortega Costa, *op. cit.*; pp. 94-96; Bainton, *op. cit.*; p. 36.

⁹⁰ Valdés, *Comentario o declaración familiar i compendiosa ...*; l.c.; p. 121.

intemperancia, os tentaría: i tentandoos, os venzería al uno a buscar otra mujer, i a otra a buscar otro hombre".⁹¹

Valdés se muestra, entonces, un firme partidario del matrimonio, muy en consonancia con la ideología reformista del momento, por lo que destaca la importancia de la sexualidad para el buen funcionamiento de la institución. El que Valdés trate de legitimar las relaciones sexuales de las mujeres en el matrimonio implica un intento de redención de la carne femenina. Pero se trata de una defensa de la carne de la mujer casada, permanentemente unida en cuerpo y espíritu a su marido y subordinada al mismo. Mediante este discurso de carácter reformista que asegura al varón el control absoluto sobre la mujer, el humanista trata de salvar el conflicto que supone este intento de redención de la carne de la mujer con una visión de ésta como carne fisurada. Tal visión de la mujer proveniente del discurso medieval, establece la distinción entre alma, carne y cuerpo, lo que permite considerar su función de recordatorio permanentemente para el hombre de la posibilidad de un asalto al cuerpo, a través de la carne, causando su definitiva separación del alma. Valdés, de acuerdo con la tradición de los devocionarios medievales, no concibe otra opción para la mujer que la clausura de su cuerpo y el aislamiento. El humanista castellano redime la apertura del cuerpo de la mujer, siempre que ésta se halle en el estado del matrimonio y bajo el estrecho control del esposo.

En definitiva, si en Guadalajara, el joven Valdés comprende que aceptar el magisterio de una mujer provoca que recaiga en el grupo que ésta encabeza la caracterización inmediata de "mugeres e ydiotas", marcando así su exclusión de la vida política y social en el exilio napolitano, una vez perdidas las esperanzas de intervenir dentro de la esfera pública que el nuevo Estado proporciona y a gran distancia de la idea del imperio universalista de Carlos V, prueba suerte mediante la literatura bajo la protección de una mujer excepcional, Giulia Gonzaga. Giulia va a representar para el autor la conciencia de su propia situación de exilio con respecto al centro cultural, político y religioso. Esta condición de "descentralización" va a determinar su propio concepto sobre la mujer. Al mismo tiempo, explica la presencia en su obra de un discurso ideológico que hace justificar el control social del varón, al ampararse, principalmente, en la defensa del matrimonio típica de la Reforma. Tal control en el seno del espacio privado va a significar para Juan de Valdés la 'justa' compensación por la pérdida de poder político.

Mar Martínez-Góngora
Virginia Commonwealth University

⁹¹ *Ibid.*; p. 122.