

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 visitantes, 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 mejor 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 virtù, 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 duf, *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 Bejarano¹⁵ y Lasso de la Vega¹⁶ 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 imaginiería, 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 Llorden¹⁹ 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 Llorden, Convento de San Leandro de Sevilla, *Málaga*, 1973, pp. 60-62.

²⁰ Mariló 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 saldrán 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 Chalcedon (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.