

Medioevo y comienzo
de la Edad Moderna

LA BIBLIA
Y LAS MUJERES

La Querella de las mujeres

Ángela Muñoz Fernández
Xenia von Tippelskirch (eds.)



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

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

© Editorial Verbo Divino, 2023

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

Impreso en España - *Printed in Spain*

Depósito legal: NA 2.355-2023

ISBN: 978-84-9073-967-9

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

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

ÍNDICE

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

1. CONVENTOS Y SOCIEDADES RELIGIOSAS

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

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

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

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

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

2. CENTROS URBANOS, CULTURAS DE CORTE Y REDES INTELECTUALES

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

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

UNA CONTROVERSIDAD TAN ANTIGUA COMO EL MUNDO: JOSEFA AMAR Y BORBÓN (1749-1833), LA BIBLIA Y LA QUERELLA DE LAS MUJERES¹

Mónica Bolufer Peruga
Universitat de València

INTRODUCCIÓN

En el siglo XVIII, el debate sobre la capacidad moral e intelectual de las mujeres, su educación o su eventual admisión en los espacios públicos de sociabilidad académica o reformista se hizo todavía más vivo que en las centurias pasadas. Desbordando los límites de los textos específicos, se extendió a la literatura pedagógica, los discursos de reforma económica o social, la crítica de costumbres, la ficción y la prensa periódica, implicando a públicos más amplios, no solo en el ámbito de las cortes y los salones aristocráticos, sino también en el de las tertulias y conversaciones cotidianas. Dentro de esas discusiones, los referentes bíblicos tendieron a reducir su peso. La exégesis de las Sagradas Escrituras o la evocación de las mujeres fuertes del Antiguo Testamento, que habían ocupado un lugar central en la tradición secular de la «Querella», fueron paulatinamente desplazados por otros de raigambre ilustrada: muy en especial, la crítica del determinismo naturalista, invocando el poder de la educación para modelar las costumbres y las capacidades; el recurso a la condición femenina como criterio indicativo del progreso que diferencia a las sociedades «bárbaras» o «primitivas» de las civilizadas; el ejemplo de las mujeres de letras contemporáneas, más que

¹ Este trabajo forma parte del proyecto CIRGEN: *Circulating Gender in the Global Enlightenment*, financiado por el European Research Council (ERC) bajo el programa de investigación e innovación de la Unión Europea Horizon 2020 (Grant Agreement n.º 787015).

las sabias, gobernantes o guerreras del pasado. Sin embargo, la Biblia, en tanto que libro sagrado y fuente de relatos fundacionales, pero también como repertorio de figuras femeninas ejemplares, no desapareció completamente de las discusiones sobre la diferencia de los sexos y su relación, en las que es posible rastrear su presencia dispersa pero significativa. Esa presencia, por razones obvias, es más notable en el ámbito protestante, donde numerosas mujeres hicieron aportaciones a la exégesis bíblica, con lecturas con frecuencia favorables a su sexo². Precisamente por ello, resulta interesante detectarla y contextualizarla también en el mundo católico, donde a finales del siglo XVIII se levantó la prohibición que pesaba sobre la traducción de las Sagradas Escrituras a las lenguas vernáculas, lo que posibilitó su lectura más amplia por parte de fieles de ambos sexos.

Este capítulo estudia el papel que ocupa la Biblia en la obra de la ilustrada española Josefa Amar y Borbón (1749-1833), autora de algunos de los más importantes textos en defensa de las mujeres publicados en español en el siglo XVIII, situándolo en su contexto europeo e hispánico. En primer lugar, me interesaré por su defensa del aprendizaje del latín para las mujeres, por su valor simbólico como lengua de cultura, pero también como lengua de acceso a los textos sagrados. En segundo lugar, analizaré su conocimiento de la «Querella de las mujeres» internacional y la combinación de argumentos tradicionales e ilustrados en su defensa de la igualdad intelectual y moral de los sexos. En tercer lugar, abordaré el uso específico del Génesis en su obra. Y por último, calibraré el peso relativo de esos argumentos en relación con el lugar que en su pensamiento y su vida ocupó la cuestión religiosa. Se trata de abordar el recurso a la Biblia no como una rémora arcaica dentro de un discurso ilustrado, sino como una de las formas en que Josefa Amar enlaza con un legado que a la vez hereda y renueva, lo que permite comprender con mayor sutileza las relaciones entre tradición y modernidad en el tránsito de la «Querella de las mujeres» al debate ilustrado.

1. ACCEDER AL «SANTUARIO». LAS MUJERES Y EL APRENDIZAJE DEL LATÍN

«[L]os libros sagrados, según se ha dicho, hablan igualmente con las mujeres que con los hombres»³. Así justificaba Josefa Amar en 1790, en su *Discurso*

² Véanse entre otros Victoria BROWNLEE y Laura GALLAGHER (eds.), *Biblical women in early modern literary culture* (Manchester: Manchester University Press, 2015); Kate NARVESON, *Bible readers and lay writers in early modern England: gender and self definition* (Aldershot: Ashgate, 2012); Femke MOLECAM, *Women and the Bible in early modern England* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Heather E. WEIR, «Helping the Unlearned: Sarah Trimmer's Commentary on the Bible», en Christiana de GROOT y Marion Ann TAYLOR (eds.), *Recovering Nineteenth-Century Women Interpreters of the Bible*, eds. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), 19-30.

³ Josefa AMAR, *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* (ed. de María Victoria López-Cordón; Madrid: Ediciones Cátedra, 1994), 179.

sobre la educación física y moral de las mujeres, el interés de que las mujeres –más precisamente, aquellas con medios, interés y capacidad para hacerlo– aprendiesen la lengua latina. A continuación, anticipando posibles críticas, puntualizaba:

Esta proposición no puede parecer extraña en el día, estando ya traducida mucha parte de la sagrada Biblia, para poder entender el rezo divino en las principales solemnidades.

Josefa Amar se posiciona así, como cristiana y como mujer, en un debate de amplio calado que estaba viviendo episodios cruciales en las últimas décadas del siglo XVIII. El acceso directo de los fieles a las Sagradas Escrituras fue un asunto candente en el orbe católico y en particular en España. La lectura de la Biblia en lenguas vernáculas estaba vetada desde las disposiciones tridentinas y el Índice de libros prohibidos del inquisidor general Fernando de Valdés en 1559, anterior al Índice clementino de 1596. Desde entonces, aunque se publicaron algunas paráfrasis bíblicas, no pudo imprimirse en el mundo hispánico ninguna traducción de la Biblia al castellano (ni a otras lenguas como el catalán). La llamada Biblia del Oso fue publicada en Basilea en 1569 por el monje jerónimo convertido al protestantismo Casiodoro de Reina, y su compañero de Orden y también protestante exiliado Cipriano de Valera publicó en Ámsterdam en 1602 una segunda versión corregida⁴. Leer estas Biblias de «herejes» estaba prohibido en España y sus dominios, lo que presta especial trascendencia al hecho de que una mujer ilustrada como Agustina de la Torre, condesa de Campo Alange, poseyera en su biblioteca un ejemplar de esta última, según el inventario de 1779⁵.

En 1757 el papa Benedicto XIV refrendó un decreto de la Congregación del Índice que revocaba la regla IV del Índice de libros prohibidos de Trento, permitiendo las traducciones de los textos sagrados que fueran aprobadas por la Santa Sede o ilustradas por notas de Padres o doctores católicos fijando su recta interpretación⁶. Esa disposición no tuvo un impacto inmediato en España, donde siguió vigente la prohibición inquisitorial hasta que un inquisidor general de inclinación reformista, Felipe Bertrán, autorizó en 1783 la traducción de la Biblia, lo que dio paso a numerosas versiones parciales de algunos

⁴ *La Biblia, que es los Sacros libros del Viejo y Nuevo Testamento. Trasladada en español* (Basilea 1569). *La Biblia, que es los Sacros libros del Viejo y Nuevo Testamento. Trasladada en español. Segunda edición. Revista y conferida con los textos Hebreos y Griegos y con diversas traslaciones. Por Cipriano de Valera* (Ámsterdam: Casa de Lorenço Iacobi, 1602).

⁵ *Índice de la Librería de la Condesa del Campo de Alange*, Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla (BH, MSS, 1096); referencia en f. 85v. El ejemplar de esa Biblia que poseyó la condesa se conserva todavía en esa misma biblioteca.

⁶ Gigliola FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura* (1471-1605) (Bologna: Il Mulino, 1997).

de sus libros al castellano para su uso en los oficios sagrados⁷. Carlos III, rey de España y anteriormente de Nápoles, se anticipó en 1780 a esa decisión, encargando la traducción completa de la Vulgata al castellano al escolapio Felipe Scío de San Miguel (1738-1796)⁸. Se trataba de un intelectual de origen griego que, tras completar su formación en Italia, tuvo un importante papel al frente de las Escuelas Pías y fue protegido por los monarcas Borbones. En aquel momento era preceptor de los nietos de Carlos III e hijos de su heredero el príncipe de Asturias y su esposa María Luisa de Parma, entre ellos la infanta Carlota Joaquina (a la que acompañó a Portugal cuando contrajo matrimonio en 1785 con el infante Juan, más tarde rey Juan VI) y el futuro Fernando VII, a quien dedicó la segunda edición de su traducción de la Biblia, en la que aparece retratado en un grabado junto a su maestro. La Biblia se imprimió en la imprenta de Tomás Orga en Valencia, entre 1790 (comenzando por el Nuevo Testamento) y 1793; debido a las críticas por el peso dado a los textos hebreos, una segunda edición, encaminada a rectificar la primera buscando un sentido más próximo a la Vulgata, vio la luz en 1794⁹. Alcanzó una difusión importante entre lectores y lectoras piadosos y cultivados, aunque limitada a los de cierto nivel económico, pues su formato in-folio con grabados la constituía en un objeto de lujo difícilmente accesible. Numerosas bibliotecas ilustradas, masculinas y femeninas, de finales del siglo XVIII contuvieron esa traducción. El fuerte valor simbólico que adquirió su posesión y transmisión queda bien patente, por ejemplo, en el hecho de que la marquesa de Ureña, en su testamento de 1802, legara su ejemplar de la Biblia de Scío a su hijo mayor y heredero del título¹⁰.

Josefa Amar dio a la imprenta su *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* precisamente en 1790, coincidiendo con la aparición de la primera parte de la traducción de Scío. Cuando sostiene que las damas con talento e inclinación por las letras pueden e incluso deben aprender latín, lo hace añadiendo a otros argumentos intelectuales el de que la lectura de la Biblia en castellano ya no estaba prohibida por la Iglesia y, por tanto, no había de considerarse peligrosa o desaconsejable para ellas. Se trata de una declaración valiente, pues el debate sobre la lectura efectiva de las Escrituras en lengua vulgar seguía por entonces abierto. Favorable a ella era el catolicismo ilustra-

⁷ José Manuel SÁNCHEZ CARO, «Biblia e ilustración: versiones castellanas de la Biblia en el siglo XVIII», *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 58, 177 (2007) 397-496.

⁸ Francisco SALAS SALGADO, «La traducción de la Biblia del P. Felipe Scío y su época», *FORTVNATAE*, 22 (2011) 303-314. María Llum JUAN LIERN, «Una meta religiosa en el siglo XVIII: la aportación del P. Felipe Scío de San Miguel y la traducción de la Biblia», *Analecta Calasanciana* LIX, 120 (2018) 419-441.

⁹ *Biblia Vulgata latina traducida en español y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y expositores católicos* (Valencia: Tomás Orga, 1790-1793).

¹⁰ Testamento de la marquesa de Ureña, Archivo Histórico de Protocolos de Cádiz (AHPC), protocolos de san Fernando, legajo de 1802, notario Cristóbal González Téllez, ff. 142r-155v.

do, que abogaba por una mayor participación de los fieles en la vida eclesial, una recuperación de la tradición erasmista y una restauración (idealizada) de la Iglesia primitiva, y se mostraba crítico hacia la religiosidad barroca, de carácter fuertemente ritual, y hacia la proliferación del clero regular. Intelectuales, religiosos y laicos, afines a esta corriente, muchos de ellos agrupados en torno al círculo valenciano de Gregorio Mayans, impulsaron la lectura de la Biblia, junto con la reedición y estudio de los teólogos humanistas del siglo xvi (muy notablemente Fray Luis de León). Entre ellos destacaron, además del inquisidor general Bertrán y el propio Scío, Vicente Blasco, rector de la Universidad de Valencia, en el «Prólogo sobre la necesidad de buenos libros para la instrucción del pueblo» que acompaña a su reedición de *De los nombres de Cristo* de Fray Luis de León en 1770, y Joaquín Lorenzo Villanueva, clérigo ilustrado y futuro liberal que moriría en el exilio, quien en su *Oficio de Semana Santa* (publicado en 1784 y ampliado en una nueva edición de 1803) sostiene la necesidad de que «el pueblo sencillo» pueda seguir en los oficios religiosos la lectura de las Escrituras, y en *De la lección de la Sagrada Escritura en lenguas vulgares* (1791) glosa la utilidad de la lectura de la Biblia tanto para fortalecer y purificar la fe como para la «pública felicidad», y argumenta que la Iglesia nunca pretendió excluir de «la lección pública y privada de los Libros Santos en lenguas entendidas de todos» a «los hombres de negocios, ni las mujeres, ni los niños, ni los mismos infieles»¹¹. Pero la resistencia a que los laicos leyeran las Sagradas Escrituras fue muy intensa, como se aprecia en la réplica de Guillermo Díaz Luzeredi (posiblemente anagrama del jesuita navarro Miguel Elizalde de Urdiroz) *Descuidos del Doctor D. Joaquín Lorenzo Villanueva* (1793), apoyada en los argumentos del teólogo del siglo xvi Alfonso de Castro, antagonista de fray Luis de León¹². Como también sucedió en otros países católicos, como Francia e Italia, donde el elogio del papa Pío VI a la versión toscana de Antonio Martini en un breve de 17 de marzo de 1778 no impidió que persistiese a finales del siglo xviii la desconfianza hacia el acceso directo de los laicos a los textos sagrados¹³.

Esta oposición se dirigía genéricamente a la idea de hacer llegar las Escrituras al «pueblo», el «vulgo» o los «fieles» de ambos sexos carentes de formación teológica. Amplios sectores del clero compartían un rechazo específico a que las mujeres tuvieran capacidad para interpretar las Sagradas Escrituras o las controversias teológicas sin una firme tutela y supervisión clerical. En 1782, Cayetana de la Cerda y Vera, condesa de Lalaing, había visto por ello denegada su solicitud de traducir al castellano, dedicada a la princesa de Asturias María

¹¹ Joaquín Lorenzo VILLANUEVA, *De la lección de la Sagrada Escritura en lenguas vulgares* (Valencia: Benito Monfort, 1791), «Prólogo», sin paginar.

¹² SÁNCHEZ CARO, «Biblia e Ilustración», 447.

¹³ Patrizia DELPIANO, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento* (Bologna: Il Mulino, 2007), 285-287.

Luisa de Parma, la obra de Jeanne-Marie Leprince de Beaumont *Les Américaines, ou la Preuve de la religion par les lumières naturelles* (1769), una demostración racional de la religión cristiana¹⁴. Los censores argumentaron que al exponer, para rebatirlas, las objeciones planteadas por ateos y protestantes contra el catolicismo, la obra podía inducir a duda a los creyentes, sobre todo a las mujeres, que se sentirían particularmente interpeladas por un texto escrito y traducido por sendas mujeres y en forma de diálogo entre unas discípulas y su preceptora, cuya voz de autoridad se les antojaba contradictoria con la prescripción paulina de silencio y sumisión a su sexo en asuntos religiosos:

El dudar de la religión christiana es cosa que no habrá muger, por ruda que sea, que no pueda hacerlo. Las que sean capaces de percibir las razones que prueban la verdad de la revelación serán tan raras, como las aves del todo blancas¹⁵.

A ello respondió la condesa de Lalaing rechazando la alusión a un público genérico de «mujeres» ignorantes con el que no se identificaba, como tampoco otras lectoras refinadas y cultas que debían constituir su público ideal.

La postura de Josefa Amar, en este sentido, conecta con las posiciones del catolicismo ilustrado que fueron las suyas, y que sostenían la utilidad espiritual, moral y aun política de la lectura de los textos sagrados por parte de los fieles (también las mujeres), y por ello la conveniencia de facilitarla mediante traducciones. Pero, además, en tanto que mujer intelectual, defiende que las mujeres instruidas y amantes del conocimiento, como ella misma, puedan acceder también a esos textos y a otros también en su versión latina o griega. Defiende, por tanto, que es útil y conveniente que las mujeres de cierto nivel social y con inquietudes intelectuales aprendan las lenguas clásicas, por su carácter de llave de acceso a la producción erudita. La lengua latina, en particular, le serviría [a una señorita] para disfrutar de lo mucho bueno que se ha escrito en ella; sin que haya necesidad que precise a que las mujeres compongan en latín¹⁶.

El método que propone para el aprendizaje del latín, posiblemente el mismo con el que ella se formó, se basa en la traducción de los clásicos, sin entrar en la composición: el propio para personas que no quisieran o no necesitaran producir textos en lengua latina, como las mujeres, privadas de acceso a la educación universitaria, las profesiones (jurídicas, médicas) y las dignidades eclesiásticas, en las que el uso práctico y no solo la lectura del latín seguía

¹⁴ Jeanne-Marie LEPRINCE DE BEAUMONT, *Les Américaines, ou la Preuve de la religion par les lumières naturelles* (Annecy: C.M. Durand, 1769), 6 vols. Siguieron nuevas ediciones, como la de 1770 en Lyon. Sobre la censura del intento de traducción al castellano, véase Mónica BOLUFER, «Pedagogía y moral en el Siglo de las Luces: las escritoras francesas y su recepción en España», *Revista de historia moderna. Anales de la Universidad de Alicante* 20 (2002), 251-291.

¹⁵ Archivo Histórico Nacional, *Consejos*, leg. 5556, exp. 35.

¹⁶ AMAR, *Discurso sobre la educación*, 179.

siendo una necesidad. Ella misma había tenido una sólida instrucción clásica con sus preceptores, el bibliotecario real Rafael Casalbón y el presbítero y reconocido helenista Antonio Berdejo, algo completamente inusual en su clase y su sexo y que era por tanto resaltado como una excepción. En 1768, una jovencísima María Rosario Cepeda, de doce años, había sido examinada en Cádiz, en un acto público y solemne, de varias materias, entre ellas traducción y gramática latina, eligiendo sus profesores para su oración en esa lengua, significativamente, el relato de la Caída («una eloquente oración latina en que expresó los efectos que causó en el entendimiento del hombre el primer pecado, origen de su malicia y remedios que le prepara la buena educación»)¹⁷. En 1785, por voluntad de Carlos III, se había dado amplia difusión en la prensa española a la investidura de una joven noble, María Isidra de Guzmán y la Cerda, hija de los marqueses de Montalegre y condes de Oñate, con un grado y una cátedra honoraria por la Universidad de Alcalá de Henares, en un examen público que incluyó la traducción del latín «de repente», práctica habitual en los ejercicios de cátedra para los varones, que seguía a su admisión en 1784 en la Real Academia Española y la Sociedad Económica de Amigos del País, motivo de una extensa oración gratulatoria en latín con versión al castellano¹⁸. De la nueva doctora circularon grabados que la representaban con el birrete doctoral o contra un fondo de estanterías atiborradas de libros, siguiendo las convenciones propias de los retratos de eruditos masculinos¹⁹. La propia infanta Carlota Joaquina, de 10 años y prometida con el infante Juan de Portugal, fue sometida ese mismo año a un examen público por expreso deseo de su madre la princesa de Asturias, María Luisa de Parma (educada ella misma por el filósofo francés Étienne-Louis Bonnot de Condillac), para exhibir la educación recibida por parte su preceptor Felipe Scío, incluyendo sus habilidades para la traducción directa e inversa del latín²⁰. Estos actos públicos, que gozaron de una amplia propaganda, subrayan, precisamente, que en el siglo XVIII el conocimiento del latín seguía tolerándose selectivamente en las mujeres como algo que reportaba prestigio familiar y nacional en casos excepcionales, pero que no debía extenderse, por su fuerte asociación simbólica con la Iglesia y la Universidad, mundos ambos que constituían, como señalara Josefa Amar, sendos «santuarios» vetados a su sexo.

¹⁷ *Relación de los ejercicios literarios que la Señora Doña María del Rosario Cepeda y Mayo... actuó los días 19, 22 y 24 de septiembre del presente año..., teniendo solo doce de edad, y poco menos de uno de Instrucción en sus estudios* (Cádiz: Manuel Espinosa de los Monteros, 1768), 14.

¹⁸ *Hocce litterarium specimen, quod pro obtinenda in Philosophia et humanioribus litteris Doctorali Laurea in maximo Universitatis Complutensis teatro Excma. Dna. Maria Isidora Quintina Guzman et La Cerda* (Madrid: Joaquín Ibarra, 1785).

¹⁹ Reproduce esos retratos M.^a Luisa VÁZQUEZ MADRUGA, *Doña María Isidra Quintina de Guzmán y la Cerda, la doctora de Alcalá* (Alcalá de Henares: Ayuntamiento de Alcalá, 1999).

²⁰ Una noticia del acto se publicó en el *Mercurio histórico-político*, junio 1784, 171-173.

2. EN LA TRADICIÓN DE LA QUERELLA EUROPEA

Leer latín permitió a Josefa Amar, entre otras cosas, profundizar en su conocimiento de la tradición europea de defensa de la dignidad moral y capacidad intelectual de las mujeres en el marco de la Querella secular. Así lo demuestra en su *Discurso en defensa del talento de las mujeres* (1786), en el que retoma algunos argumentos clásicos de esa tradición, y en su *Discurso sobre la educación* (1790), donde dedica una extensa nota a pie de página a relacionar algunas de «las diversas obras que se han escrito en elogio de las mujeres», consciente de que se trata tan solo de una selección («solo citaré algunas»). Se trata de una lista de once títulos que abarcan desde finales del siglo xv hasta principios del xviii, en su mayor parte editados en el siglo xvii, en Italia, Francia, Portugal, los territorios alemanes, las Provincias Unidas y Suecia. Las obras que incluye son las siguientes: Jacobo Felipe de Bérgamo, *De claris selectisque mulieribus* (Ferrara 1497); Juan Pin de Tolosa (Jean du Pin), *De claris foeminis* (París 1521); *Diálogo en laude de las mujeres, con este título: Ginaecephanos*, por Juan de Espinosa (Milán 1580); Joan Beverovincius, *De excellentia sexus foeminei cum iconibus Cornelii Poy* (Dordrecht 1639; aunque la cita en latín, se había publicado en neerlandés); Hilarión de Costa, *Elogios de las reinas y señoras ilustres por su doctrina* (París 1642; título que traduce del francés, aunque nunca tuvo versión castellana); Jan Esperg, *Mulieres philosophantes* (Upsala 1649); Gilles Ménage, *Historia mulierum philosopharum* (Lyon 1690); David Scultetus, *De foeminis, prima aetate, eruditione ac scriptis illustribus* (Wittenberg 1702); Juan Gaspar Ebert («escribió de las mujeres sabias un tratadito impreso en Francfort: 1707, 8.º»); Pablo Rivera, *Glorie delle Donne illustri* (1.ª ed. 1609); Damián Flórez Perym, *Theatro de las mujeres ilustres* (Lisboa 1740; castellanización de un autor y un título nunca publicado en español)²¹.

²¹ Jacobus Philippus Bergamensis, *Opus de claris selectisque plurimis mulieribus*. Ferrare, Lorenzo de Rubeis; Jean du Pin, *De claris foeminis* (París 1521); Juan de Espinosa, *Dialogo en lavde de mujeres, intitulado Ginaecephanos* (Milán: Michel Tini, 1580 [edición única]); Johan van Beverwijck o Johannes Beverovicius, *Van de uutnementheyt des vrouwelicken geslachts* (Dordrecht: voor Jasper Goriss, 1639); Père Hilarion de Coste, *Les Eloges et vies des reynes, princesses, dames et damoiselles illustres en piété, courage et doctrine, qui ont fleury de nostre temps, et du temps de nos peres. Avec l'explication de leurs devises, emblemes, hieroglyphes et symboles* (París: Sébastien et Gabriel Cramoisy, 1647); Johan Esberg, *Exercitium acad. mulieres philosophantes leviter adumbrans* (Upsalia 1700); Aegidio Menagio (Gilles Ménages), *Historia mulierum philosopharum*, Amstelodami, apud Henricum (Wetsenium 1692); David Schultetus, *De foeminis prima aetate eruditione ac scriptis illustribus* (Wittenberg 1702); Jean-Gaspar Ebert, *Galerie des femmes savantes* (Leipzig 1706) (Amar cita la edición de Francfort: 1707); Pedro Pablo Rivera, *Le Glorie immortali de Trionfi ed eroiche impresse d'ottocento quaranta cinque Donne illustri, antiche è moderne, Cioè in sacra Scrittura, Teologia, Profetia, Filosofia, Retorica, Gramatica, Medicina, Astrologia, Leggi civili, Pittura, Musica, Armi, ed in altre virtù principali, tra le quali vi lono molte versate in Santità, Virginità, Penitenza, Diggiuni, Vigilie, Orationi, Meditationi, Martirio, Costanza, Pietà, Carità, Lealtà, Castimonia e Magnanimità...* (Venecia: Evangelista Deuchino, 1609); Damiao de Froes Perym, *Theatro heroico: abcdario historico e catalogo das*

Se trata de una selección que privilegia los textos antiguos respecto de los recientes (solo tres de ellos fueron publicados en el siglo XVIII, concretamente en su primera mitad) y la producción en latín por encima de las lenguas modernas, incluidas el castellano (siete están en latín, solo uno en castellano y otros tres en italiano, portugués y neerlandés, respectivamente). Incluye textos tanto de eclesiásticos católicos (el religioso español Rivera, residente en Italia, Jean du Pin, obispo de Rieux, o Frores Perym) como de autores protestantes (entre ellos el erudito y médico Johan van Beverwijck, adscrito al calvinismo moderado, como Anna Maria Van Schurman). Deja fuera en cambio, prácticamente, la potente tradición que la Querella había dejado en la península Ibérica en los siglos XV y XVI, en un contexto marcado por la presencia de mujeres fuertes en las cortes de la Corona de Castilla y Aragón, impulsoras de obras como el *Tratado en defensa de virtuosas mujeres* (1441) de Diego de Valera o *El Jardín de nobles doncellas* (1468-1469) de Martín Alonso de Córdoba, entre otras (solo cita el *Llibre de les dones* de Francesc Eiximenis en la bibliografía final de su *Discurso sobre la educación*)²². Josefa Amar también estaba al corriente de las manifestaciones más recientes del debate, que habían tenido amplia difusión entre un público general. Así, aunque no la incluye en su lista erudita de textos en defensa de las mujeres, sí menciona en otros pasajes de su obra *Las mujeres vindicadas de las calumnias de los hombres, con un catálogo de las españolas que más se han distinguido en ciencias y armas* (1768), de Juan Bautista Cubié²³. Y en su *Discurso en defensa del talento de las mujeres* usó hábilmente los argumentos de una obra francesa de gran resonancia, el *Essai sur les mœurs, l'esprit et le caractère des femmes* (1772) de Antoine-Léonard, traducida al castellano en fecha temprana (*Historia o pintura del carácter y costumbres de las mujeres en los diferentes siglos*, 1773) y también al inglés y al portugués, que siguió siendo ampliamente extractada y plagiada en España y América a finales del siglo XVIII y principios del XIX²⁴.

Todo ello responde al perfil de intelectual erudita que Josefa Amar representó y a su prurito por demostrar sus noticias no solo acerca de los textos más conocidos y al alcance de un público amplio, sino también de aquellos solo accesibles a lectores y lectoras sabios que constituían una «república de las letras» transnacional y transconfesional. Fue consciente, y quiso dejar constancia de ello, de la amplitud de la Querella en dos sentidos. Por una parte, su carácter global o más propiamente europeo, con presencia y circula-

mulheres illustres em armas, letras... (Lisboa Occidental: na Regia Officina Sylbiana e da Academia Real, 1740).

²² AMAR, *Discurso sobre la educación*, 254-255. Sobre la tradición hispánica de la Querella en los siglos XV y XVI, véanse los trabajos de Ángela Muñoz, Julio José Vélez y Ana Vargas en este mismo volumen.

²³ AMAR, *Discurso sobre la educación*, 181.

²⁴ AMAR, «Discurso en defensa del talento de las mujeres», *Memorial literario*, XXXII (1786), 399-430.

ción en distintas lenguas y culturas nacionales. Por otra, su recurrencia a través de los siglos, como había escrito pocos años antes:

Quando Dios entregó el mundo a las disputas de los hombres, previó, que habría infinitos puntos, sobre los quales se altercaría siempre, sin llegar a convenirse nunca. Uno de ellos parece que había de ser el entendimiento de las mujeres²⁵.

3. LA BIBLIA COMO ARGUMENTO

La cita anterior corresponde a su *Discurso sobre el talento de las mujeres*, redactado en 1786 en el contexto del debate sobre la admisión de mujeres en la Sociedad Económica de Amigos del País de Madrid, en el que se esforzó por demostrar de una vez por todas la igualdad intelectual de los sexos. Para ello, compone una argumentación que combina los razonamientos y ejemplos desarrollados por la tradición secular de la Querella de las mujeres con otros de corte más netamente ilustrado. Entre los primeros, una lectura de las Escrituras favorable a las mujeres y opuesta a las interpretaciones misóginas más comunes. Para ello, acude a los dos episodios bíblicos del Génesis (la Creación y la Caída) que habían sido objeto de una intensa discusión exegética sobre la sexualidad y la relación entre hombres y mujeres, una discusión que, como está bien demostrado, se remontó a los primeros siglos del cristianismo²⁶.

Por lo que respecta a la Creación, reconoce la subordinación de las mujeres a la autoridad de los hombres como parte de un universo ordenado por la providencia divina. Sin embargo, sostiene que Dios, al crear a Eva como compañera y no sierva de Adán, dejó la evidencia más concluyente de la capacidad de las mujeres²⁷. Josefa Amar retomaba así, de forma breve y sintética, una línea interpretativa de rehabilitación de la figura de Eva para argumentar la igualdad de los sexos o, al menos, la dignidad femenina que habían ido construyendo textos anteriores de la Querella, tanto hispánicos como europeos, a lo largo de los siglos anteriores: desde la *Vita Christi* (1497) de la valenciana Isabel de Villena al *Salve Deus Rex Iudaeorum* (1611) de la inglesa Aemilia Lanyer, por citar solo algunos ejemplos²⁸.

En lo que concierne a la Caída, aunque Josefa Amar admita la desobediencia de Eva a Dios, precisa que, por mucho que la acción merezca censura, su móvil

²⁵ EAD., 400-401.

²⁶ Elaine PAGELS, *Adán, Eva y la serpiente* (Barcelona, Crítica, 1990); Peter BROWN, *El cuerpo y la sociedad: los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo* (Barcelona: Muchnick Editores, 1993).

²⁷ AMAR, «Discurso en defensa del talento», 406-407.

²⁸ Sobre la figura de Eva en los autores y autoras hispánicos de los siglos xv y xvi, véanse los capítulos de Ángela Muñoz y Ana Vargas en este mismo volumen.

fue en sí loable: la sed de conocimiento²⁹. De nuevo, era esta una corriente de lectura que se remontaba a los gnósticos y que se había reiterado en los primeros siglos de la modernidad en las obras de la Querella, tanto en la península Ibérica como en el resto de Europa. Finalmente, afirma que el castigo divino a Adán y Eva y la expulsión del Paraíso tuvieron para las mujeres, como consecuencia particular a su sexo, la sujeción a la autoridad masculina que, precisa, es solo «en ciertos casos» (quizá refiriéndola específicamente al estado de matrimonio). Una sujeción que, de cualquier modo, dejaría intacta su igualdad intelectual respecto a los varones, establecida en el orden de la Creación³⁰.

Aunque Josefa Amar no menciona explícitamente sus fuentes, en un texto que redactó para ser leído públicamente y que, por tanto, no incorpora notas eruditas, es lógico pensar que modelaría sus argumentos a partir de una lectura propia y personal de la tradición de la Querella, a través de aquellos textos europeos e hispánicos del pasado reciente y remoto que pudo conocer. Un referente que sin duda le resultaba familiar, aunque no lo cite, es la célebre *Defensa de las mujeres* publicada en 1726 por el benedictino Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), profesor de Teología en la Universidad de Oviedo, en su exitosa colección de ensayos *Teatro Crítico Universal de Errores Comunes*, incesantemente reeditada y traducida a lo largo del siglo XVIII y principios del XIX a varios idiomas (francés, inglés, portugués, italiano)³¹. Concretamente, su interpretación del versículo del Génesis «Sub viri potestate eris» se muestra deudora de Feijoo. Aunque habitualmente ese pasaje se leía como prueba de la superioridad natural del varón, Feijoo puntualiza que su significado no es del todo claro («el sentido específico de este Texto aún no se sabe con certeza, por la variación de las versiones»), para a continuación considerarlo, como haría Josefa Amar, un precepto de derecho positivo, no natural, de modo que en el Paraíso no habría existido desigualdad jerárquica entre los sexos, sino que esta, impuesta a posteriori por el mandato divino, fue consecuencia de la Caída: «se pudiera decir que la sujeción política de la mujer fue absolutamente pena del pecado, y así en el estado de inocencia no la habría»³². Justifica así la autoridad del varón en la familia, pero sin ligarla a una superioridad natural de su sexo:

[No] se infiere superioridad de talento en el varón, aunque desde origen le diese Dios superioridad gubernativa de la mujer. La razón es, porque aunque sean

²⁹ EAD., 407.

³⁰ EAD., 408.

³¹ Mónica BOLUFER, «Neither Male, Nor Female: Rational Equality in the Spanish Enlightenment», en Sarah KNOTT y Barbara G. TAYLOR (eds.), *Women, Gender and Enlightenment* (Londres: Palgrave, 2005), 389-409.

³² Benito Jerónimo FEJOO, «Defensa de las mujeres», en *Teatro Crítico Universal, o Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes* (Madrid: Real Compañía de Impresores y Libreros, 1778-1779) [<http://filosofia.org/bjfl>]; I, XVI, sección XXIII, parágrafo 150).

iguales los talentos, es preciso que uno de los dos sea primera cabeza para el gobierno de la casa y familia; lo demás sería confusión y desorden³³.

El propio Feijoo bebió de los argumentos de otros autores y autoras anteriores. Del cartesiano francés François Poulain de la Barre, cuyo lema «l'esprit n'a point de sexe» (*De l'égalité des sexes*, 1673) suele considerarse como el precedente más directo de la afirmación de Feijoo: «las almas no son hombres ni mujeres». Pero también de otras autoras que en los siglos XVI y XVII habían desarrollado el argumento religioso de la naturaleza no sexuada de las almas (con raíces platónicas, estoicas y agustinianas) para significar que el intelecto de las mujeres era igual que el de los varones (y no que estas fuesen iguales a estos por la gracia, pero inferiores por naturaleza): «Y así, bien pueden estarse firmes las mujeres que dicen que la alma no es varón, ni hembra, porque dicen bien»³⁴. Entre las autoras de la Querella, Feijoo menciona a la española Oliva Sabuco (que en su *Diálogo de vera medicina* –1584– desarrolló una interpretación del galenismo más favorable a las capacidades de las mujeres), la francesa Marie de Gournay (autora de la *Egalité des hommes et des femmes*, 1622), la holandesa Anna Maria van Schurmann (cuya *Dissertatio... de Ingenii Muliebris ad scientias, et meliores literas capacitate*, publicada en 1638, tuvo varias ediciones en francés y una traducción inglesa), la veronesa Isotta Nogarola y la veneciana Lucrecia Marinella (*La nobilità et l'eccellenza delle donne co'diffetti et mancamenti de gli huomini*, 1600)³⁵. Solo debió conocer directamente alguna de esas obras: consultó en la Biblioteca Real de Madrid la de Marinella, en cuyos argumentos la hermenéutica bíblica tuvo un gran peso, y resume con conocimiento de causa el texto de Sabuco, que reeditaría su amigo el médico Martín Martínez en 1728, pero para el resto de autoras tan solo se hace eco de su fama³⁶.

Años después de que Josefa Amar diera a la imprenta sus obras, también Inés Joyes, en su *Apología de las mujeres* (1798), se remonta a los orígenes para

³³ Íd.

³⁴ Íd., sección XII, 356, párrafo 79.

³⁵ Íd., 371 (párrafo 112), 373 (párrafo 119), 377 (párrafo 127), 381 (párrafo 134), 350 (párrafo 59). Anna Maria Van Schurman, *Amica Dissertatio inter Nobilissimam Virginem Annam Mariam a Schurman, et Andreæam Rivetum, de Ingenii Muliebris ad scientias, et meliores literas capacitate* (París 1638; tuvo ediciones posteriores en latín en 1641, 1648, 1650, 1652, 1749, traducción francesa en 1646 e inglesa en 1659). Sobre el «feminismo católico» de autoras como Gournay, véase Siep STUURMAN. «The Soul Has No Sex: Feminism and Catholicism in Early-Modern Europe», en Sarah KNOTT y Barbara G. TAYLOR (eds.), *Women, Gender and Enlightenment* (Londres: Palgrave, 2005), 416-433.

³⁶ «Y yendo el caso lo cierto es que hombres fueron los que escribieron esos libros, en que se condena por muy inferior el entendimiento de las mujeres. Si mujeres los hubieran escrito, nosotros quedaríamos debajo. Y no faltó alguna que lo hizo, pues Lucrecia Marinella, docta veneciana, entre otras obras que compuso, una fue un libro con este título: *Excelencia de las mujeres, cotejada con los defectos y vicios de los hombres*, donde todo el asunto fue probar la preferencia de su sexo al nuestro» (Íd., 350, párrafo 59). Sobre Lucrezia Marinella y su interpretación de la Biblia, véase el trabajo de Erminia Ardisino en este mismo volumen.

ofrecer una interpretación del relato del Génesis que narra la Creación y la Caída, apoyándose probablemente, aun sin citarlos de forma expresa, tanto en Feijoo como en Amar. Contra las lecturas misóginas que ponían el acento en la inferioridad y la culpa de Eva, subraya que Dios la creó como compañera e igual de Adán, y que ambos tuvieron la misma responsabilidad en el pecado³⁷. No cuestiona la necesaria subordinación de las mujeres a los hombres, expresada en el mandato de sujeción de Eva a Adán, pero precisa que ese precepto, establecido por tras la Caída, no supone inferioridad alguna de capacidades: «El que hubiese de estar sujeta al hombre (cosa que tanto nos echan en cara lospreciados de discretos) fue una precisa consecuencia del estado imperfecto a que quedó reducida la naturaleza humana»³⁸. Para Inés Joyes, como para Feijoo y Josefa Amar, el orden social requiere que la autoridad recaiga claramente en uno de los sexos, pero ello en modo alguno empaña la igualdad originaria en dignidad moral y aptitudes intelectuales entre ellos. Así lo explica de forma precisa este pasaje, que pese a su extensión es interesante citar íntegramente:

Quando Dios creó a Eva y se la dio por compañera a Adán, estaba este en el estado de gracia, luego fue favor con que quiso Dios completar su dicha. Se dejó Eva seducir por la astucia de la serpiente y Adán se rindió a los ruegos de la mujer: pecaron ambos, y ambos llevaron su castigo. Dejo a los doctos la disputa de cuál pecó más, cuál pecó menos: lo cierto es que ambos fueron sentenciados a muerte, ambos arrojados del paraíso, ambos quedaron sujetos a las miserias del estado de la culpa y a cada uno se le dio su pena particular. Al hombre, que había de ganar el pan con el sudor de su rostro, y a la mujer, que con dolor pariría sus hijos. El que hubiese de estar sujeta al hombre (cosa que tanto nos echan en cara lospreciados de discretos) fue una precisa consecuencia del estado imperfecto a que quedó reducida la naturaleza humana. Mientras duró el de gracia mandaba la razón sin encontrar repugnancia alguna; pero al pecado se siguió el desorden de las pasiones que causan la variedad de pareceres, y en esta variedad y contradicción, no habiendo subordinación alguna, todo había de ser precisamente disensiones, discordias y desorden. Así que al hombre, como más robusto y que debía ganar el pan, se le encargó la protección y defensa del otro sexo, y a esta protección era consiguiente un género de gobierno. Pero de esto no se arguye desigualdad, así como no arguyen desigualdad personal ni esencial las varias autoridades que conocemos en el mundo³⁹.

En cuanto al recurso a figuras bíblicas femeninas como prueba de las virtudes y capacidades de las mujeres, habitual en los textos de la Querella desde

³⁷ Inés JOYES, *Apología de las mujeres*, anexa a *El Príncipe de Abisinia* (Madrid: Manuel Marín, 1798), 178.

³⁸ JOYES, *Apología*, 178; FEIJOO, *Defensa de las mujeres*, epígrafes 148-151; AMAR, «Discurso en defensa del talento», 409.

³⁹ JOYES, *Apología*, 275.

sus inicios, en el siglo XVIII su presencia se reduce en favor de otro tipo de galería de mujeres célebres que pone el acento en los personajes clásicos y recientes, incluyendo los contemporáneos. Por ejemplo, en su relación de mujeres sabias organizadas por su nación de origen, Feijoo hace gala de dejar a un lado deliberadamente a las matronas bíblicas y las santas cristianas, con el objeto de ceñir su demostración de la igualdad de los sexos al plano estrictamente humano, sin recurrir a ejemplos excepcionales, debidos a una intervención sobrenatural: «Las Heroínas de las Escrituras, y las Santas Mártires de la Ley de Gracia (porque hazañas donde intervino especial auxilio soberano, acreditan el poder divino, no la facultad natural del sexo)»⁴⁰.

Aun así, las poderosas figuras de heroínas bíblicas siguieron poblando no solo la iconografía religiosa, sino también los muchos catálogos de mujeres ilustres publicados en el siglo XVIII, en ocasiones reediciones de obras muy anteriores. Entre ellos, en 1794 se imprimió la *Galería de mujeres fuertes*, bella versión castellana de la célebre *Gallerie de femmes fortes* de Pierre Le Moyne, publicada en Francia en 1647, en pleno período de la Fronda y dedicada a la reina Ana de Austria con una explícita legitimación de su poder como regente. La traducción estaba dedicada a la condesa-duquesa de Benavente, representada en un grabado sobre un retrato de Goya, e iba ilustrada, como la obra original, por láminas de todas las figuras femeninas que glosaba: gobernantes y guerreras de las tradiciones bíblica y clásica⁴¹. También las numerosas historias sagradas que se publicaron en español en el siglo XVIII —hasta un total de 46—, con el fin de dar a conocer a los fieles las Sagradas Escrituras en versiones facilitadas y filtradas por eclesiásticos, permitían familiarizarse, entre otros personajes, con las figuras femeninas de la Biblia⁴². Estas se utilizaban en ocasiones para construir argumentos en favor de la autoridad masculina y el carácter *contra natura* del poder ejercido por una mujer: por ejemplo, el austracista exiliado Vicente Bacallar y Sanna, marqués de San Felipe, en su *Monarchia hebrea*, publicada en Génova en 1719 y frecuentemente reeditada (por última vez en 1795), subrayaba la excepcionalidad de Débora con respecto al mandato de obediencia impuesto a su sexo tras el pecado original:

Veinte años lloraba ya esclava la Casa de Jacob, y en este tiempo era como Juez de Israel una mujer. No sé cuál será mayor infelicidad, obedecer a la débil mano de

⁴⁰ FEIJOO, *Defensa*, 340, parágrafo 43.

⁴¹ Pierre LE MOYNE, *Galería de mugeres fuertes, escrita en francés por el Padre Pedro Le Moyne... Traducida al castellano [por Julián Pombo y Robledo]* (Madrid: Benito Cano, 1794, 4 vols.); *La galerie de femmes fortes* (París: chez Antoine de Sommerville, 1647). Compara los grabados del original francés y la versión castellana Álvaro MOLINA, «De mujer fuerte a ciudadana. Modelos heroicos femeninos a través del arte del grabado», en Concepción CAMARERO BULLÓN y Juan Carlos GÓMEZ ALONSO (eds.), *El dominio de la realidad y la crisis del discurso: El nacimiento de la conciencia europea* (Madrid: Polifemo, 2017), 77-111.

⁴² Una detallada relación, en SÁNCHEZ CARO, «Biblia e Ilustración», 413-429.

una mujer, o a lo áspero de un Tyrano. Suele serlo el gobierno de las mujeres, porque el valor se haze suplir de la crueldad; el Varón, porque en lo que amenaza es temido, escusa el golpe con el amago. Natural es el dominio en la mano del Varón, violento en el de la Muger; aquel rendimiento, que se le impuso por castigo en la primera inobediencia, es un yugo, que para sacudirle, es menester destrozarle⁴³.

Sin embargo, Inés Joyes cita el pasaje anterior de Bacallar sobre el carácter antinatural del poder en manos de mujeres precisamente para demostrar –y desautorizar– la parcialidad masculina: «Los hombres, en general, las quieren ignorantes, porque solo así mantienen la superioridad que se figuran tener»⁴⁴. Por su parte, Josefa Amar, aunque recurre en su *Discurso en defensa del talento de las mujeres* en mayor medida a los ejemplos de eruditas renacentistas y contemporáneas, no deja de evocar también la tríada de heroínas hebreas: Débora, Jael y Judit⁴⁵. Las dos primeras fueron objeto en 1794 de una breve semblanza dentro de una serie dedicada a las mujeres ilustres por un periódico provincial, el *Correo literario de Murcia*, pocos meses después de que se desarrollara en las páginas de esa publicación un vivo debate desencadenado por la sátira misógina de un anónimo «Filósofo Ramplón», en el transcurso del cual los defensores de las mujeres hicieron recurrentes elogios de las mujeres fuertes de la Biblia⁴⁶. Que a finales del siglo XVIII estas figuras continuaran formando parte de la polémica de los sexos y lo hicieran en la prensa periódica, un medio abierto a un público mixto más numeroso y diverso que el cortesano que alentó y consumió en siglos anteriores siglos los textos de la Querrela, demuestra la poderosa resonancia que seguían teniendo los referentes bíblicos en la cultura y el imaginario del siglo XVIII.

4. UNA INTELLECTUAL ILUSTRADA Y CRISTIANA

Más allá de la cuestión de su conocimiento y uso de la Biblia, el papel que desempeñó la religión en la obra y la vida de Josefa Amar ha sido objeto de diversos estudios, en el contexto del análisis y revalorización de la Ilustración católica⁴⁷. Fue creyente por educación y convicción. Desconocemos cuáles

⁴³ Vicente BACALLAR Y SANNA, *Monarchia hebrea* (Madrid: Gabriel Ramírez, 1746, 3 vols.), v. I, p. 66. La obra tuvo al menos dos ediciones en el extranjero y ocho en España a lo largo del siglo XVIII.

⁴⁴ JOYES, *Apología*, 297.

⁴⁵ AMAR, «Discurso en defensa del talento», 411 y 413.

⁴⁶ *Correo literario de Murcia*, 187 (14 de junio de 1794), 103-104; n.º 148, 28 enero 1794

⁴⁷ Carmen CHAVES MCCLENDON, «Neojansenist elements in the work of Josefa Amar y Borbón», *Letras Femeninas*, 7 (1981) 41-48. María Victoria LÓPEZ-CORDÓN, *Condición femenina y razón ilustrada: Josefa Amar y Borbón* (Zaragoza: Publicaciones Universitarias de Zaragoza, 2005). Mónica BOLUFER, «Josefa Amar y Borbón (1749-1833). An intellectual woman», en Ulrich L. LEHNER (ed.), *Women, Enlightenment and Catholicism. A Transnational Biographical History* (Abingdon/Nueva York: Routledge,

fueron sus lecturas religiosas, pero sus escritos sugieren una religiosidad de tipo cristocéntrico y reflexivo, opuesta a las devociones excesivas y poco entusiasta respecto del convento como opción de vida para las mujeres e incluso como espacio para su educación, que prefiere doméstica y supervisada por madres instruidas. Sus conexiones vitales o intelectuales con comunidades e individuos del clero de ambos sexos fueron intensas: con las clarisas descalzas y las cistercienses de Santa Lucía, a las que dejó donaciones económicas e imágenes religiosas, con canónigos de la catedral de Zaragoza como Juan Hernández de Larrea, eminente botánico y figura clave de la Ilustración aragonesa, o su propio hermano Francisco, y con jesuitas como su preceptor Rafael Casalbón, formado en Toulouse y que ejerció como bibliotecario real, Francisco Xavier Llampillas, de quien tradujo su *Saggio storico-apologetico della letteratura spagnola*, y Juan Francisco Masdeu, que tradujo al italiano la obra de ella en 1789 y publicó en 1801 una *Arte poética fácil* en forma de «Diálogos familiares para la Juventud de ambos sexos» favorables a un cierto esfuerzo intelectual de las mujeres⁴⁸. Se implicó en actividades asistenciales para los pobres y las mujeres (a través de la Congregación del Hospital de Nuestra Señora de Gracia y la Casa de las Recogidas), que intensificó en su edad madura y prolongó en su testamento.

La vida de Josefa Amar conecta así en algunos aspectos, aun salvando importantes distancias, con la de otra intelectual más célebre a quien cita admirativamente en su *Discurso sobre la educación*: la milanese Maria Gaetana Agnesi (1718-1799). Mientras que Josefa, alentada por su familia desde joven, se manifestó como intelectual ya como adulta y casada, Maria Gaetana fue utilizada por su padre, el ambicioso comerciante de seda Pietro Agnesi, en una estrategia de ascenso social hacia la nobleza que hizo de su salón, abierto a intelectuales y viajeros extranjeros, un teatro en el que exhibir las habilidades intelectuales y musicales de sus hijas, obligadas desde una edad precoz a contestar preguntas científicas y filosóficas en latín (para lo que fue instruida por el abate Niccolò Gemelli), francés y otras lenguas. El 18 de agosto de 1727, a los nueve años, recitó en ese espacio y ante selectos invitados una oración latina en defensa de la educación de las mujeres que fue publicada ese año en Milán y reimpre-

2018), 50-62. Sobre el catolicismo reformista del siglo XVIII en España, véanse Antonio MESTRE SANCHIS, «Religión y cultura en el siglo XVIII», en Antonio MESTRE (ed.), *Historia de la Iglesia en España*. Vol. 4, *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979), 586-743; Joël SAIGNEUX, *Foi et Lumières dans l'Espagne du XVIII^e siècle* (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1985). Revisiones historiográficas recientes de la «Ilustración católica», en Ulrich L. LEHNER y Michael PRINTY, *Brill's Companion to the Catholic Enlightenment in Europe* (Leiden: Brill, 2010); Jeffrey D. BURSON y Ulrich L. LEHNER (eds.), *Enlightenment and Catholicism in Europe. A Transnational History* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2014).

⁴⁸ *Difesa dell'ingegno delle donne, e della loro attitudine pel Governo, e per le altre Cariche publiche. Ragionamento Accademico tradotto dallo Spagnuolo dall' Ab. Gian Franc. Masdeu. Arichiesta d'un sincero Encomiatore della coltissima Ragionatrice* (Roma: Luigi Perigio Salvini, Stampator Vaticano, 1789).

sa en Padua en 1729, formando parte de la edición que la Accademia dei Ricovrati hizo en esa fecha del debate mantenido en su seno el 16 de junio de 1723 sobre la educación de las mujeres⁴⁹. Desde muy joven, Maria Gaetana se opuso a esa espectacularización de su talento, logró a regañadientes el permiso de su padre para retirarse de la vida social y dedicarse al estudio, la escritura y la devoción, y tras la muerte de aquel en 1752 recuperó el control sobre su vida: nunca se casó y se volcó en la meditación religiosa y la asistencia a pobres y enfermos, dirigiendo un asilo de mujeres. Su trayectoria vital se ha interpretado como símbolo del esfuerzo por anudar razón y fe propio del catolicismo ilustrado en la Italia del Norte, propiciado por Prospero Lambertini (1675-1758), quien como obispo de Bolonia favoreció la admisión de Laura Bassi en el Istituto delle Scienze en 1732, y al llegar al solio pontificio como Benedicto XIV en 1740 hizo que se le ofreciese a Agnesi una cátedra universitaria de matemáticas en Bolonia que ella rechazó⁵⁰. Pero puede leerse también, tal como lo hace Marta Cavazza, como el resultado de la búsqueda de autonomía de una mujer contra una vida impuesta y en favor de una opción personal que conciliaba ciencia, espiritualidad mística y una caridad racionalmente organizada⁵¹.

Josefa Amar apreció de manera particular el apoyo brindado por Benedicto XIV a Maria Gaetana Agnesi, reproduciendo por extenso —en la medida en que le servía para autorizarse a sí misma— un texto del pontífice, tomado de la *Vie de Benedicte XIV* del marqués de Caraccioli:

me alegro de que se ponga a las mujeres en estado de hacer lucir las ciencias y el ingenio. Os exhorto a que forméis otras compañeras semejantes, a fin de acreditar que valéis por lo menos tanto como nosotros si queréis aplicarlos. El entendimiento se hace fútil si se emplea en niñerías, al paso que se eleva y engrandece si se acostumbra a la meditación. Confieso que cuando registro las bibliotecas, quisiera encontrar al lado de nuestros doctores mujeres apreciables, que hubiesen sabido engastar su ciencia en la modestia. De este modo podrían las mujeres habitar en los palacios de los papas, y yo tendría más ocasiones de traerlas a la memoria⁵².

⁴⁹ Maria Gaetana AGNESI, *Oratio, quâ ostenditur: atrium liberalium studia à femineo sexu neutiquam abhorrere. Habita a Maria de Agnesis rhethoricae operam dante anno aetatis suae nono nondum exacto, die 18 Augusto 1727* (Milán: J. R. Malatestam, 1727); *Discorsi accademici di vari autori viventi intorno agli studi delle donne* (Padua: Giovanni Manfrè, 1729). Es evidente que no pudo componerla ella misma a tan corta edad; se han barajado como posibilidades que se limitara a memorizarla, tradujera al latín un original italiano de su preceptor Gemelli o la escribiese partiendo de un esbozo de este.

⁵⁰ Massimo MAZZOTTI, «Maria Gaetana Agnesi: Mathematics and the Making of the Catholic Enlightenment», *Isis* 92/4 (2001) 657-683, y *The World of Maria Gaetana Agnesi: Mathematician of God* (Baltimor: Johns Hopkins University Press, 2007).

⁵¹ Marta CAVAZZA, «Benedict's XIV Patronage of Learned Women», en Rebecca MESSBARGER, Christopher M. S. JOHNS y Philip GAVITT (eds.), *Benedict XIV and the Enlightenment: Art, Science, and Spirituality* (Toronto: University of Toronto Press, 2016), 17-39.

⁵² AMAR, *Discurso sobre la educación*, 70-71. La cita íntegra reza: «Vida del papa Lambertini, escrita en francés e impresa en París en 1783. Obra anónima, pero cuya dedicatoria al Senado de Bolonia está

Igualmente, valoró el aprecio del mismo Papa hacia la poeta francesa Anne-Marie du Boccage (1710-1802), que visitó Italia durante su pontificado, se relacionó en Roma con la élite purpurada (Amar relata a su amistad con el anciano cardenal Passionei), y en sus *Lettres sur l'Italie* (1755) se lamentaba de que los autores franceses no mantuvieran relaciones epistolares más estrechas con las eruditas y poetas italianas⁵³. Aunque Agnesi y Du Boccage, mujeres católicas con el privilegio de una aprobación expresa del Papa, constituían un modelo con el que le sería más fácil identificarse, se hace eco también de los talentos y méritos de otras mujeres de diversa nacionalidad, lengua y confesión con quienes compartía el gusto por el estudio y la escritura y la ambición del reconocimiento público: la luterana Sophia Elisabet Brenner (1650-1730), de quien ofrece una precisa nota biográfica sacada del latín de las Actas Literarias de Suecia de 1731, y su propia contemporánea la rusa Ekaterina Dashkova (1743-1810), directora desde 1783 de la Academia Imperial de Ciencias de San Petersburgo y de la Academia Imperial de la Lengua Rusa⁵⁴.

El apartamiento de Josefa Amar, a partir de los años 90, de una dedicación pública a las letras que había buscado con empeño en los años anteriores, para volcarse en labores de caridad, se asemeja a primera vista al de Agnesi, pero, a diferencia de esta, no parece haber respondido a una voluntad deliberada por cambiar su vida y menos aún al rechazo de un destino impuesto, sino a la combinación entre unas desgraciadas circunstancias familiares y una coyuntura política y cultural igualmente difícil: la invalidez y posterior muerte (en 1798) de su marido, el trágico fallecimiento de su único hijo en 1810, unidos al clima de sospecha inducido por la reacción antirrevolucionaria y a las guerras contra Francia, en particular la de 1808 que tan duramente afectó a su ciudad. Como viuda y en un ambiente cultural enrarecido, no podría seguir manteniendo el perfil público de intelectual que se había esforzado en labrarse. La devoción y el activismo asistencial pudieron sostenerla íntimamente en el dolor y al tiempo proporcionarle una forma respetable y más viable de estar en el mundo en un contexto personal y político transformado. El religioso Félix Latassa afirmaba que la había visto en 1793 todavía consagrada a la escritura, con dos traducciones del inglés y otras obras finalizadas y ocupada en componer «una *Arithmética Española* con método particular», textos que nun-

firmada por Caraccioli, que acaso será el famoso marqués». Aunque la obra se tradujo al castellano (*Vida del Papa Benedicto XIV, con su retrato... escrita en francés por el marqués de Caracciolo, etc.; traducida en castellano por D.F.A de T.*, Madrid: Benito Cano, 1788), Amar parece haberla consultado en francés.

⁵³ Paula FINDLEN, «Between Modesty and Spectacle: Women and Science in Eighteenth-Century Italy», en Paula FINDLEN, Wendy WASSYNG ROWORTH y Catherine SANNA (eds.), *Italy's Eighteenth Century: Gender and Culture in the Age of the Grand Tour* (Stanford: Stanford University Press, 2009), 275-302.

⁵⁴ Brenner (de soltera Weber) conocía varias lenguas: además del sueco, latín, francés, holandés, alemán e italiano. Fue anfitriona de un círculo intelectual mixto y autora del poema *Det Qwinliga Könetz rätmätige Förswar* (*The justified defense of the female sex*, 1693). AMAR, *Discurso sobre la educación*, 69-70; «Discurso en defensa del talento», 414.

ca publicó y hoy están perdidos⁵⁵. Con este último trabajo de intención pedagógica, Josefa Amar quizá quiso emular a su paisana María Andresa Casamayor, de familia comerciante y maestra de niñas, autora del *Tyrocinio aritmético* (1738), manual de matemáticas prácticas, y de *El para sí*, obra inédita de aritmética avanzada⁵⁶. O tal vez a la llamada por Massimo Mazzotti «matemática de Dios», cuyas mucho más ambiciosas *Propositiones philosophicae* aparecieron también en 1738, seguidas de las *Istituzione analitiche ad uso della gioventù italiana* (1748), dedicado a la emperatriz María Teresa, que afianzó su prestigio internacional y, traducido a diversas lenguas, fue usado durante décadas para la enseñanza de álgebra⁵⁷.

Josefa Amar, como Maria Gaetana Agnesi, fue una intelectual creyente, aunque su obra presente un tono profundamente secular. Su obra ejemplifica bien la combinación creativa de fuentes intelectuales diversas, desde los argumentos clásicos de la Querella hasta sus manifestaciones más propias de las Luces, con el fin de señalar las zonas oscuras tanto de la tradicional misoginia eclesiástica como de una Ilustración que seguía manteniendo a su sexo en la inferioridad y la dependencia. Entre esos argumentos, selecciona y se hace eco de la tradición de hermenéutica bíblica que más le interesa para defender la capacidad intelectual y moral de las mujeres. Casi un siglo más tarde, Emilia Pardo Bazán, intelectual católica de amplias miras, asidua lectora de la Biblia desde su niñez, profundamente feminista y moderna al tiempo que conservadora en lo político, interpretó a su modo el pensamiento de Feijoo en el bicentenario de su nacimiento en 1876, para demostrar –y demostrarse a sí misma– que la filosofía y la ciencia moderna no eran incompatibles con la religión bien entendida, ni el mantenimiento de la subordinación e ignorancia de las mujeres era patrimonio exclusivo de una cultura política o religiosa, sino un lastre compartido en su tiempo por el neocatolicismo y el liberalismo heredero de la Ilustración⁵⁸. En ese sentido, tanto ella como Josefa Amar supieron recurrir a argumentos del pasado, dialogando con ellos y actualizándolos para hacerlos hablar a su presente. Como siguen hablando al nuestro, poniendo de relieve las relaciones complejas entre cristianismo, feminismo y modernidad.

⁵⁵ Félix LATASSA Y ORTÍN, *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses que florecieron desde el año de 1795 hasta el de 1802* (Pamplona: Joaquín de Domingo, 1802), t. VI, 231-2356; 235.

⁵⁶ María Andresa CASAMAYOR, *Tyrocinio aritmético, instrucción de las quatro reglas llanas* (Zaragoza: Joseph Fort, 1738).

⁵⁷ Maria Gaetana AGNESI, *Istituzione analitiche ad uso della gioventù italiana* (Milán: Nella Corte ducale, 1748), 2 vols.

⁵⁸ Isabel BURDIEL, *Emilia Pardo Bazán* (Barcelona: Taurus, 2019), 108-109.