

CUADERNOS DE ZAFRA

*Estudios sobre la Historia de Zafra
y el Estado de Feria*

NÚMERO III

2005

© CENTRO DE ESTUDIOS DEL ESTADO DE FERIA

ISSN: 1696-344X

Depósito Legal: BA-384-03

CDU 908 (462.22)

IMPRESIÓN: Imprenta Rayego, S.L. - Zafra

CUADERNOS DE ZAFRA

Estudios sobre la Historia de Zafra y el Estado de FERIA

ISSN: 1696-344X — CDU 908 (462.22)

Número III, 2005

ÍNDICE

V Jornadas de Historia de Zafra y del Estado de FERIA

HUGO CHAUTÓN:

Una granja orientalizante.

Excavación arqueológica en el vial 4.5.2 de Los Caños de Zafra 9

ANSELMO GUTIÉRREZ MORAGA:

La transición del Neolítico al Calcolítico en Zafra

Excavación arqueológica en el RC2 21

LUIS GÓMEZ CANSECO:

De María de Zozaya a Margarita de Austria:

Imágenes de lo femenino en el humanismo español 37

FRANCISCO CROCHE DE ACUÑA:

Las luces y las sombras que tuvieron lugar en la

Colegiata de Zafra 51

JOSÉ LUIS ROMERO TORRES:

El escultor flamenco José de Arce,

una actividad artística que concluyó en Zafra 65

ESTUDIOS

PABLO ORTIZ ROMERO:

El bronce tartésico conocido como «guerrero de Medina de las Torres»

Notas sobre su hallazgo en Valencia del Ventoso (1903) 95

FERNANDO MAZO ROMERO:	
<i>El monasterio de Nuestra Señora del Valle de Zafra, fundación de los Suárez de Figueroa</i>	113
JUAN GARCÍA GUTIÉRREZ:	
<i>Una paráfrasis del «Cántico de Zacarías», por Benito Arias Montano</i>	129
ANTONIA GONZÁLEZ SÁNCHEZ:	
<i>La inserción de las ferias de Zafra en el comercio peninsular</i>	137
PAUL PRESTON:	
<i>Esclavos, alcantarillas y el capitán Aguilera: racismo, colonialismo y machismo en la mentalidad del cuerpo de oficiales nacionales</i>	187

DOCUMENTOS

ÁNGEL BERNAL ESTÉVEZ:	
<i>La vida cotidiana en Zafra a principios del siglo XVI</i>	
<i>Las ordenanzas Municipales de 1528</i>	211

LIBROS

<i>Historia de Medina de las Torres</i>	347
<i>Apuntes para un mapa topográfico-tradicional de la villa de Burguillos del Cerro perteneciente a la provincia de Badajoz</i>	348
<i>De Villoslada de Cameros a Extremadura. Un viaje de siglos que concluyó en el ochocientos</i>	350
<i>Presencia y esencia cultural, Gurabo</i>	352
<i>La amargura de la memoria: República y guerra en Zafra (1931-1936) ..</i>	354
<i>Los quintos del Pelargón</i>	357

ISSN: 1696-344X

Una granja orientalizante Excavación arqueológica en el Vial 4.5.2 de Los Caños

Hugo CHAUTÓN
Arqueólogo

INTRODUCCIÓN

Dentro del proyecto de urbanización del Polígono Industrial Los Caños (2ª etapa – Fase II), se proyecta la construcción del vial 4.5.2. cercano a los restos arqueológicos ya detectados en sondeos previos. Teniendo esto en cuenta la Dirección General de Patrimonio de la Consejería de Cultura de la Junta de Extremadura, de acuerdo con la legislación vigente establece la necesidad de tomar medidas preventivas que permitan establecer la incidencia del vial referido sobre los posibles restos. En este sentido se realizan una serie de sondeos arqueológicos, gracias a los cuales se establece el área del vial que presenta la existencia de restos de interés arqueológico. Con el fin de determinar la envergadura de dichos restos y valorar la posibilidad de continuar adelante con la construcción del vial, se encarga a la empresa Arquepec SL la excavación arqueológica de la parte considerada positiva del vial.

Tras obtener los permisos oportunos por parte de la Consejería de Cultura de la Junta de Extremadura, se inicia la intervención arqueológica el 17 de marzo de 2004, concluyendo la misma el 24 de abril del mismo año

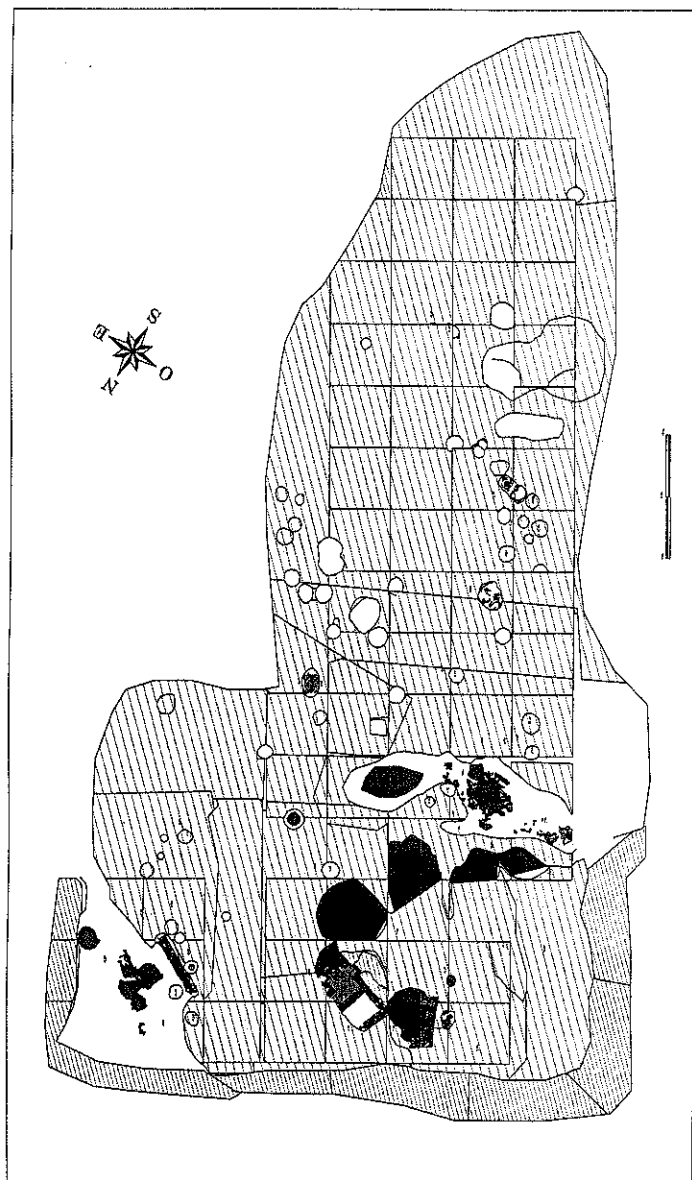
LOCALIZACIÓN

Se halla el yacimiento en el Polígono Industrial Los Caños, en el emplazamiento diseñado para la construcción del vial 4.5.2, en las proximidades de la ciudad de Zafra, en el sur de la provincia de Badajoz.

Se localiza a su vez en la Hoja nº 854-I (21-67) del Mapa Topográfico Nacional de España, del Instituto Geográfico Nacional, con las coordenadas 38°25'04''8 de latitud norte y 6°24'12'' longitud este.

INTERVENCIÓN ARQUEOLÓGICA

En primer lugar se delimita el área del vial, seleccionando la zona positiva en restos arqueológicos, de acuerdo con la calificación otorgada tras la realización de los sondeos arqueológicos, a tal fin practicados en una intervención anterior.



Plano 2

De María de Zozaya a Margarita de Austria: Imágenes de lo femenino en el humanismo español

Luis GÓMEZ CANSECO
Universidad de Huelva

El Arqueólogo Pedro Manuel Ximénez de Urrea afirmaba por boca del criado Renedo en su *Penitencia de amor* que, según «dize el philosopho, que la muger es hombre imperfecto, por donde pueden hazer un yerro antes que nosotros» (78-79). Urrea, que había dedicado la obra a su madre, la condesa de Aranda, no tuvo inconveniente alguno en hacerse eco del ideario misógino de la época. Y, en realidad, no era mucho, pues basta pasar los ojos por los cuentecillos de la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso, por el *Corbacho* del arcipreste de Talavera o por el tremendo *Spill* del médico valenciano Jaume Roig para saber lo que pensaban tanto la cultura oficial como el hombre común de la Edad Media y el Renacimiento sobre las mujeres. Tratados como la *Defensa de las mujeres* de Diego de Valera, el *Libro de las virtuosas e claras mujeres* de D. Álvaro de Luna o los parlamentos de Leriano en loor de las mujeres al final de la *Cárcel de amor* no pasaron de ser meros ejercicios retóricos, que chocaban de frente con la cruda realidad.

En ese marco es donde cobran verdadero valor las propuestas que surgieron del humanismo cristiano y que acaso ahora, con una perspectiva anacrónica, pudieran parecer pacatas e inútiles. Con el Renacimiento, se desarrolló –en un ámbito restringido, eso sí– toda una literatura que tenía como protagonista a la mujer y que debía su aparición a tres causas: la importancia del componente femenino en los movimientos espiritualistas; el principio de igualdad entre los seres humanos que la nueva filosofía renacentista invocó; y la insistencia de la nueva espiritualidad en la moral práctica, concretamente, en el cumplimiento de los deberes del propio estado. En el origen de buena parte de esa atención espiritual e intelectual hacia la mujer se encuentra la *Devotio Moderna* y su materialización en las comunidades fundadas por Geerhart Groote, los Hermanos de la Vida Común. Groote se esforzó por conducir a la mujer hacia una intensa vida de devoción; y no sólo en sus escritos, sino dirigiendo, desde 1374, la vida en común de un grupo de mujeres, para las que, cinco años más tarde, redactó unas reglas, con el fin de ordenar su vida –laica y comunitaria– en torno a Dios¹.

¹ HYMA, Albert, *The Christian Renaissance. A History of Devotio Moderna*, Hamden: Archon Books, 1965, pp. 41-46.

La recuperación de la filosofía estoica durante el Renacimiento también contribuyó en buena medida a la consideración de la dignidad femenina². El estoicismo trató de concentrar al hombre en su razón y, desde ella, interpretar y ordenar un mundo, que, como para los espirituales, estaba dividido en dos ámbitos, el interior y el de afuera. Éste, ajeno a nosotros; aquél, el propia y verdaderamente humano. Consecuencia de ello fue que, en tanto que humanos y, por tanto, racionales, no podía haber diferencia entre hombre y mujer. Se trataba de un nuevo concepto de humanidad, que ya había definido cínicos y estoicos en época helénica, según el cual, como afirmaba Eratóstenes contra el mismo Aristóteles, no había diferencia alguna entre griegos y bárbaros. De ahí se siguen la máxima que Terencio incluye en su *Heautontimoroumenos*, «Homo sum: humani nihil a me alienum puto», o la sentencia, ya casi paulina, de Séneca: «Membra sumus corpori magni». Según explica Edwin Bévan, «la raison se développant, l'individu avait découvert sa solidarité avec la race humaine entiere» (61). El individuo se reconoce miembro de una comunidad más amplia, la de los hombres, y nace entonces la idea de la igualdad entre todos los seres, sea cual fuere su condición u origen³.

Esta conciencia de igualdad también alcanzó a la mujer; y en el Renacimiento, el humanismo cristiano y los movimientos espiritualistas se propusieron facilitar el acceso al mundo espiritual a aquellas que habían permanecido oficialmente ajenas a él. A esta intención, concentrada en lo femenino, responden la *Christiani matrimonii institutio* de Erasmo o la *Institutio foeminae christianae* de Juan Luis Vives. Les seguiría todo un mundo de inquietud espiritual, en el que hay que enmarcar hechos y textos tan diversos como las «sacre conversación», que Juan de Valdés dirigía en casa de la condesa de Fondi y que se plasmaron en el *Alfabeto espiritual*, y las *Ciento y diez consideraciones divinas*, dedicadas a Julia Gonzaga; el proceso inquisitorial a María Cazalla; no poco de la mística española, del fenómeno de las beatas o del protagonismo femenino en los repetidos brotes de alumbradismo⁴. Francisco de Osuna, en su *Tercer abeceda-*

² GARIN, Eugenio, *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona: Grijalbo, 1981; Julien-Eymard d'Angers, «Le renouveau du stoïcisme au XVI^e et XVII^e siècle», en *Association Guillaume Budé. VII^e Congrès Aix-en-Provence*, Paris: Les Bells Lettres, 1964, pp. 145-151.

³ Tal como explica Max Pohlenz: «...ma ci é irrelevante de fronte al fatto che tutti gli uomini, in quanto esseri razionali, sono profondamente diversi da qualsiasi animali ed hanno la medesima struttura fisica e psichica, le medesime attitudini, i medesime istinti, la medesima disposizione a condurre una vita morale». *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978, II, p. 273.

⁴ ANDRÉS MARTÍN, Melquiades, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid: BAC, 1976, II, pp. 526-527. Para una panorámica sobre la imagen de la mujer durante los siglos XVI y XVII en la literatura española, véase el catálogo bibliográfico de SALSTAD, M. Louise, *The presentation of women in Spanish Golden Age Literature*, Boston: G.K. Hall & Co., 1980; y para su presencia en el pensamiento humanista, MARTÍNEZ GÓNGORA, M., *Discursos sobre la mujer en el humanismo renacentista español. Los casos de Antonio de Guevara, Alfonso y Juan de Valdés y Luis de León*, New York: South Carolina Spanish Literature Publications Company, 1999.

rio espiritual, invitaba a la mujer a seguir a Cristo: «...muchas mujeres suben con Él de Galilea a la espiritual Jerusalén, que es la pacífica y recogida oración» (281); y santa Teresa, siguiendo esa invitación, atacó las censuras a la piedad femenina: «...ni aborrecistes, Señor de mi alma, cuando andávades por el mundo las mujeres, antes las favorecistes siempre con mucha piedad y hallastes en ellas tanto amor...». Y aún más, según se sigue del siguiente párrafo, tachado en el original:

...y más fe que en los ombres (...) que no hagamos cosa que valga nada por Vos en público ni osemos ablar algunas verdades que lloramos en secreto, sino que no nos aviades de oyr petición tan justa no lo creo yo, Señor, de vuestra bondad y justicia que sois justo juez, y no como los jueces del mundo, que, como son yjos de Adán y, en fin, todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa. Si que algún día a de aver, rrey mío, que se conozcan todos. No ablo por mí, que ya tiene conocido el mundo mi rruyndad y yo olgado que sea pública, sino porque veo los tiempos de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes aunque sean de mujeres. (II, 67)

Toda esa corriente vino a oponerse a la del pensamiento más sacralizado de la Iglesia, que representaron teólogos como Cayetano, Melchor Cano o Fernando Valdés, que se declaraba «enemigo de cosas de contemplación para mujeres de carpinteros»⁵.

EL HUMANISMO COMPLUTENSE Y LA MUJER

Un núcleo fundamental para la historia del humanismo español y para la defensa de la espiritualidad femenina fue el surgido de las aulas complutenses. No hay que olvidar que el propio cardenal Cisneros editó las obras de santa Ángela da Foligno o santa Catalina de Siena, y las propuso como modelo para los hombres. Por la universidad de Alcalá pasaron estudiantes y profesores como Cipriano de la Huerga, fray Luis de León o Benito Arias Montano, en cuya obra lo femenino ocupó un lugar que quizá pueda parecer exiguo, pero que es muestra de una conciencia clara del papel que reservaban a la mujer en la vida religiosa. Se percibe, por un lado, un interés en el *Cantar de los cantares* como eje espiritual y, consecuentemente, en la adopción de la voz femenina como cauce para expresar el amor de Dios⁶. Ésa es la línea que siguieron en sus paráfrasis y comentarios tanto Huerga, como Montano o fray Luis, que inició su traducción y exposición a ruegos de su prima Isabel de Osorio, monja del convento de

⁵ ANDRÉS, Melquiades, *Op. cit.*, II, pp. 557-560.

⁶ GÓMEZ CANSECO, Luis y NÚÑEZ RIVERA, Valentín, *Arias Montano y el Cantar de los cantares*, Kassel: Reichenberger, 2001.

Sancti Spiritu de Salamanca⁷. Hay, por otro lado, una definida voluntad de atender a la vida real del cristiano, de definir los deberes de cada estado; y como fruto de esa atención hay que entender *La perfecta casada* de fray Luis o el *Dictatum christianum* de Montano, que reservó los capítulos XXVIII y XXIX para las obligaciones «de cada Familia y señaladamente de las Mugeres» y «de los Casados»⁸.

Junto a todo ello, y como origen, se encuentra una antropología espiritual con raíces en san Pablo y en la que lo femenino, como componente simbólico, tiene un significativo papel teológico. La formulación más perfecta aparece en el *Liber generationis et regenerationis Adam*, que Arias Montano publicó en las prensas de Cristóbal Plantino en 1593. En el octavo capítulo del Libro I y sobre la literalidad filológica del texto hebreo del *Génesis*, puede leerse:

Pero esta doble porción del alma, para distinguirlas y delimitarlas, fue necesario denominarlas con dos nombres distintos, lo cual sabemos que fue hecho y transmitido por diferentes hombres expertos tanto en lengua como en cosas, llamándolas unos *appetitio* y *ratio*, otros *anima* y *animus*, y otros de otras maneras; y que el hábito de la lengua original llama a la porción superior y mejor *רָאחַהּ*, esto es, *spiritus*, a la inferior *נֶפֶשׁ*, esto es, *anima*, y que, desde luego, el hombre tiene a un tiempo ambas porciones, siendo, no obstante, la fuerza y dignidad distinta y dispar, porque es sabido que la una es y se dice macho, la otra hembra.

Arias Montano, basándose en los géneros gramaticales hebreos, ordena la dimensión espiritual del ser humano en «macho y hembra al mismo tiempo..., al mismo tiempo por ambas partes ni útil ni ocioso, sino que, por la que era macho, especialmente activo y dominante, en la porción mejor de sí mismo semejante a Dios y partícipe de la luz divina, y por la parte inferior dueño de la fuerza y naturaleza de la tierra, la cual era idónea para dar cabida a tan gran imagen y semejanza» (131-132). Esta construcción intelectual tendría una aplicación en las visiones que este grupo de humanistas tuvo sobre el papel de la mujer en la sociedad de la época.

⁷ No sólo fray Luis sufrió los rigores del santo Tribunal por sus traducciones bíblicas, el jerónimo fray José de Sigüenza, discípulo de Montano y que, si hemos de creer al padre Luis Villalba, mantuvo en toda su obra «un odio a las mujeres documentado bíblicamente» («Prólogo», en fray José de Sigüenza, *Historia del Rey de los Reyes y Señor de los Señores*, El Escorial: Imprenta Helénica, 1916, I, p. XXV), también se vio envuelto en un proceso inquisitorial en 1592, en el que, entre otros cargos mayores, se le acusó haber tenido «demasiada licencia» en «traducir en romance cosas de la santa Escritura, como es el capítulo primero de san Juan de su Evangelio y algunos salmos, y que lo sospechaba vehementemente que lo comunicaba con mujeres, porque le parece que el mismo fray José de Sigüenza le ha dicho que la Marquesa de Velada [doña Ana de Toledo] y otras señoras le habían pedido el Evangelio de San Juan en octavas rimas» (*Proceso inquisitorial del padre Sigüenza*, ed. Gregorio de Andrés, Madrid: F.U.E., 1975, p. 139).

⁸ ARIAS MONTANO, Benito, *Dictatum Christianum*, trad. Pedro de Valencia, Badajoz: Diputación Provincial, 1983.

LA MUJER EN EL MUNDO SEGÚN PEDRO DE VALENCIA

Quien trasladó a la realidad el pensamiento teológico de Arias Montano fue su discípulo Pedro de Valencia, que, tras varios años de vida en Zafra, se trasladó a la corte en 1607 con cargo de cronista del reino⁹. Sus tratados de política y economía no son tanto reflexiones teóricas, como llamadas de atención a la moralidad con que cada cristiano debía ejercer su oficio y obligación. También atendió el humanista a las mujeres, que así entraban a formar parte de una Iglesia que las había mantenido tradicionalmente al margen de su ortodoxia oficial.

La primera llamada a la integración de la mujer en el orden social la hizo Pedro de Valencia en su «Discurso contra la ociosidad», dirigido a Felipe III en 1608. En este panegírico del trabajo, se afirma que no hay diferencia entre hombre y mujer en capacidades, trabajo e inteligencia:

Entre estas artes útiles se ha de hacer división por sexo, i dar algunas dellas a solas las mujeres, i prohibirlas del todo a los hombres (...). Es grandísimo provecho para muchos fines muy importantes, que las mugeres estén ocupadas i se egerciten i trabajen. Platón prueba muy bien que las mugeres son de la misma naturaleza de los varones, i para ningún officio, ni egercicio, ni estudio son inhábiles, ni se diferencian de los hombres más que según más o menos la naturaleza lo muestra en los demás animales, que para lo mismo que sirve el caballo i el buel, sirve la yegua i la vaca. (1999: 159-174)¹⁰

La autoridad de Platón en el libro V de su *República* sirvió a Pedro de Valencia para avalar la presencia de la mujer en su programa de reformas sociales y económicas. Sus objetivos eran la participación activa de la mujer en el trabajo y las responsabilidades sociales, y su fortalecimiento físico para favorecer la procreación. Con la misma intransigencia platónica, considera que de mujeres débiles y ociosas sólo nacen hijos enfermos y afeminados, que contribuirán a la decadencia del reino. Si por un lado afirma la igualdad de la mujer, por otro lado les reclama, al igual que a los demás miembros de la sociedad, una renuncia casi absoluta a la libertad individual para someterse a las necesidades del estado. El escritor económico viene sistemáticamente acompañado del moralista:

⁹ Sobre Pedro de Valencia, véase, de modo general, GÓMEZ CANSECO, Luis, *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1993 y la edición de la *Obras completas*, que, bajo la dirección de Gaspar Morocho, viene publicando la Universidad de León.

¹⁰ Platón, *República*, 455a-456d. Juan de Mal Lara ya había defendido las mismas ideas en su *Filosofía vulgar*: «No ay cosa más dañosa que la ociosidad. ...Salomón, en el último capítulo de los *Proverbios*, pinando las condiciones de la buena y fuerte muger casada, pone por una dellas, que buscó lana y lino, que no comió el pan ocioso» (*Obras completas*, ed. Manuel Bernal, Madrid: Turner, 1996, p. 838).

Si quieren ser enfermas i inútiles i estériles, a trueco de ser mui pintaditas, i damas como muñecas (sic), i parir hijos que o no son para bivar i se mueren luego, o sean enfermos i afeminados, i los maridos las quieren más, así para mirarlas como a juguetes o joyas i sólo para deleite, sin consideración de la generación, mui lejos van de todo pensamiento prudente i christiano.

La publicación en 1611 de la *Relación de las personas que salieron al auto de fe*, impresa por Juan de Mongastón, donde se daba cuenta del proceso contra las brujas de Zugarramurdi, celebrado un año antes, dio ocasión al humanista para volver sobre una cuestión que afectaba directamente a la mujer¹¹. Y no en vano, porque los tratadistas de la época habían hecho de la mujer la perfecta aliada del demonio. Por ejemplo, fray Martín de Castañega, en su *Tratado muy sutil e bien fundado d'las supersticiones y hechicerías*, de 1529, se preguntaba «por qué destos ministros diabólicos ay más mugeres que ombres»; y la respuesta era clara:

Lo primero porque Christo las apartó de la administración de sus sacramentos, e por esto el Demonio les da esta autoridad más a ellas que a ellos en la administración de sus exacramentos. Lo segundo porque más ligeramente son engañadas del Demonio, como parece por la primera que fue engañada... Lo tercero, porque son más curiosas en saber y escudriñar las cosas ocultas e desean ser singulares en el saber, como su naturaleza se lo niegue. Lo quarto, porque son más parleras que los hombres, e no guardan secreto...¹²

Casi cien años después fray Alonso de Vega todavía repetía argumentos similares, afirmando que «la mujeres son más livianas y flacas que los hombres y así las engaña el demonio fácilmente» (226).

Algo similar debieron pensar los inquisidores Alonso Becerra y Juan de Valle, que encausaron a un número considerable de mujeres bajo la acusación de brujería y pacto con el diablo. Pedro de Valencia dirigió su informe «Acerca de los cuentos de las brujas» al arzobispo de Toledo, don Bernardo de Rojas y Sandoval, el 20 de abril de 1611, y probablemente lo acompañaba de una «Suma de las relaciones de Logroño», hecha por él mismo¹³. Por allí desfilan María de

¹¹ Para el texto y estudio del auto de fe, editado con unas deliciosas notas por Moratín en el XVIII, véase *Relación de las personas que salieron al auto de fe*, ed. Manuel de las Rivas, Logroño: Gobierno de La Rioja, 1993 y VALENCIA, Pedro de, *Obras completas*. VII, dir. Gaspar Moroch, León: Universidad de León, 1997, pp. 157-181.

¹² Sobre la relación de mujer y brujería, véase CARO BAROJA, Julio, *Vidas mágicas e inquisición*, Madrid: Istmo, 1992, I, pp. 211-217 y II, 42-51; del mismo Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid: Alianza, 1988; o MORGADO GARCÍA, Arturo, *Demonios, magos y brujas*, Cádiz: Universidad de Cádiz, 1999, p. 144.

¹³ Sobre el discurso de Pedro de Valencia, véase MARCOS, Manuel A. e RIESCO, Hipólito B., «Introducción», en Pedro de Valencia, *Obras completas*. VII, León: Universidad de León, 1997, pp. 121-155; CARO BAROJA, Julio, *Las brujas y su mundo*, ed. cit., pp. 229-233; HENNINGSSEN,

Jureteguía, María Chipia, María Persona, Graciana de Berrenechea, Marijuan de Oda, María de Irart o María de Zozaya, que murió en la hoguera de Logroño¹⁴. A María Zozaya, que tenía ochenta años de edad, se le acusa de seducir a Juanes de Lambert, herrero de Rentería de veintiséis e introducirlo en las juntas de brujos; de envenenar con frutas a dos vecinas por causa de una gallina robada y de una falda malhecha; de maltratar a un capitán de barco; de burlar al cura del pueblo transformada en libre; de haber convertido en brujos al menos a veinte personas; de tener un sapo vestido como demonio familiar¹⁵; de participar en misas negras, orgías, violación de tumbas, ingestión de carne de cadáveres y sacrificios infantiles; pero, sobre todo, de fornicar con el Diablo, de lo que ella misma daba detallada y singular cuenta:

...por las partes ordinarias y por las traseras, y cuando por las delanteras tenía el mismo contento que si fuera hombre, aunque con algún dolor, por ser el miembro grande y duro. Y cuando por las traseras tenía más dolor que contento, y para tener los dichos actos le echaban en el suelo. Que muchas veces el Demonio iba a su casa de noche y se acostaba con ella, a su lado, como si fuera hombre corporal y tenía con ella los accesos carnales por las vías que quería. Y las carnes y todos los miembros estando en la cama parecían como de hombre en el tacto y en todo lo demás. Y él la abrazaba y besaba y ella a él. Y se aunaban y trataban tan familiarmente como si fueran marido y mujer. Y las carnes tenía más frescas que de hombre y no se calentaban aunque estaban abrazados juntos, ni por eso recibían más calor. Y ordinariamente estaba con ella dos y tres horas, y se iba un poco antes del amanecer.¹⁶

El mismo Pedro de Valencia recordaba, casi en tono burlesco, que María de Zozaya dormía con el diablo «casi todas las noches, tratándose como marido y mujer, y como fuese hombre, sin haber diferencia más de que siempre el demonio tenía las carnes muy frías, que ella no podía calentar» (1997: 316). Pero, en contra de lo que pudiera creerse, la actitud de Pedro de Valencia fue muy otra a la de la mayoría de sus contemporáneos. No sólo adoptó, como se ha subrayado

Gustav, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e inquisición*, Madrid: Alianza, 1983, pp. 219-222. Sobre la acción del inquisidor Alonso de Salazar y Frías, opuesta a los excesos de credulidad de los jueces, y su relación con Valencia, véase HENNINGSSEN, Gustav, *Op. cit.* Hay que recordar que también el jesuita Hernando de Golarde reaccionó contra los procesos de Logroño; véase CARO BAROJA, Julio, *Inquisición, brujería y criptojudasmo*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1996, pp. 175-178.

¹⁴ Sobre María de Zozaya, véase Henningsen, *Op. cit.*, pp. 124 y ss, así como la «Sentencia de María de Zozaya», fols. 401r-420r, que recoge el propio Henningsen.

¹⁵ Sobre el familiar doméstico, vid. MURRAY, Margaret A., *El culto de la brujería en Europa occidental*, Barcelona: Labor, 1978, pp. 247-260 y COHN, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, Barcelona: Altaya, 1997.

¹⁶ «Sentencia de María de Zozaya», fol. 406r-v.

en la bibliografía sobre sus discursos, una posición escéptica y procuró analizar racionalmente las acusaciones de brujería, atribuyéndolas a obra humana y a exceso tanto de los acusados, como de los acusadores, sino que, frente a los tratadistas de la época, insistió en la similitud de acciones y responsabilidades de hombres y mujeres. A pesar de que en un par ocasiones habla de «mujercillas ruines» o «flaquísimas e ignorantísimas», de las declaraciones de los brujos recoge que «habiendo cumplido así con el demonio, luego todos se mezclan unos con otros, hombres con mujeres, sin distinción de sexos, ni de parentescos... y en sus casas y en otras partes de día y de noche se les aparece el demonio en figura espantosa, y los conoce carnalmente, y a las mujeres por entrambas partes y muy de ordinario se les va a la cama» 1997: 315); y atribuye a «hombres y mujeres perdidas» las acciones, que explica por el «deseo de cometer fornicaciones, adulterios y sodomías» (1997: 257-258).

La actitud escéptica y sutilmente humorística de Pedro de Valencia parece tener una continuación en el *Coloquio de los perros*, donde Cervantes cuenta por boca de Berganza la historia de la Camacha, la Montiel y la Cañizares. No hay que olvidar que las *Novelas ejemplares* se publicaron en 1613, poco después de la publicación del la *Relación* del auto y de los informes del humanista, con quien Cervantes coincidió en la corte del arzobispo de Toledo, don Bernardo de Rojas y Sandoval.

LA REINA MARGARITA Y LA CONDICIÓN FEMENINA

Pero cuando con más interés y originalidad se ocupó Pedro de Valencia de la mujer fue en un tratado dirigido, también en 1611, a la reina doña Margarita de Austria. La ocasión la dio la fundación del convento agustino de la Encarnación. Y no fue casualidad ni halago cortesano lo que llevó al humanista a componer este discurso, sino una afinidad política y personal con la reina, que se había convertido en estandarte de la oposición a los abusos y corrupciones de don Francisco de Sandoval y Rojas, duque de Lerma. De hecho, fue ese papel activo lo que indujo al valido real a prohibir el envío de peticiones y memoriales a la reina, a lo que más tarde se añadió, según refiere el embajador Khevenhüller, el intento de que no llegase a hablar con el rey de asuntos políticos, ni aun en el lecho conyugal¹⁷. La situación era tal, que el legado papal, el cardenal Borghese, llegó a escribir: «Aquí existe casi una guerra civil. La reina no piensa en otra cosa que en abatir al duque de Lerma, pero se gobierna con mucha prudencia y está esperando la ocasión oportuna» (Pérez: 125). Aconsejada por el confesor

17 PÉREZ BUSTAMANTE, Ciriaco, *La España de Felipe III*, en Ramón Menéndez Pidal, dir., *Historia de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, XXIV, pp. 123-124. Sobre doña Margarita, véase PÉREZ MARTÍN, M^a Jesús, *Margarita de Austria*, Madrid: Espasa-Calpe, 1961.

real, fray Luis de Aliaga, y por sor Mariana de San José, la reina puso cerco al principal ministro del duque, Rodrigo Calderón, e hizo que el alcalde de corte don Gregorio López Madera investigara sus delitos. Pero poco después, y con apenas veintiséis años, murió de su octavo parto, entre acusaciones que apuntaban a la responsabilidad del propio Calderón, que le habría negado la atención médica y al que llegaron a tachar de hechicero¹⁸.

En esta situación, no es de extrañar que un humanista profundamente implicado en la política de la corona encontrara una vía de solución en la reina, que, en vida, representó una esperanza para buena parte de la España intelectual ante la profunda crisis de la monarquía y, ya muerta, fue rodeada de un aura de santidad por la imaginación popular¹⁹. Junto al discurso que hoy nos ocupa, Pedro de Valencia también dedicó a la reina un libro, hoy perdido, titulado *De las enfermedades de los niños*. Pero es en este borrador, conservado autógrafo²⁰, donde se plasma de una manera más evidente la defensa de la igualdad en las capacidades intelectuales y espirituales de la mujer y al hombre. Más allá del primer humanismo, de las ideas de Erasmo o Vives, que, en su modernidad, todavía heredaron parte de la misoginia medieval, Pedro de Valencia ahonda en una espiritualidad que equipara a ambos sexos para el gobierno del alma y del estado, y ensalza la particular disposición de la reina para atender al bien público.

El texto se compone de tres partes. En primer lugar, una anotación erudita sobre edificios antiguos contruidos por reinas y emperatrices, desde Semíramis a Isabel la Católica, para, por medio del sobrepujamiento, encomiar la fundación real del convento. Posteriormente, una primera versión del texto definitivo, que apenas aporta ninguna variante significativa respecto a las ideas. Y, por último, el tratado que el cronista debió de enviar a la reina. Pedro de Valencia resume aquí los puntos esenciales de su doctrina espiritual e intelectual: el biblismo; el vínculo intelectual con Arias Montano; su filiación erasmista o, más precisamente, espiritualista; el concepto paulino del hombre interior; su inclinación hacia la filosofía moral estoica; e incluso algunos de sus reparos antimaquiavelistas.

18 En la consulta elevada al rey el 28 de julio de 1619, durante el proceso abierto contra don Rodrigo Calderón, se relacionan objetos de hechicería y, entre otras cosas, cabellos de distintas personas en sobres de papel, algunos de los cuales se sospechó pertenecían a la difunta reina doña Margarita. De hecho, aunque luego fuera absuelto, se acusó formalmente a don Rodrigo de la muerte de la reina.

19 El profesor Alban Forcione desarrolló una singular teoría a este respecto en el caso particular de Cervantes («Margarita of Austria and the redemption of Spain: The political-historical backgrounds of *La gitanilla*», en *Cervantes and the humanist vision: A study of four Exemplary Novels*, Princeton: Princeton University Press, 1982, pp. 208-209). No es la única concomitancia ideológica entre Cervantes y Pedro de Valencia, pues ambos coincidieron en la corte y participaron de las mismas actitudes ante circunstancias similares.

20 BNM, ms. 5585, fols. 175r a 184r. Para una edición moderna, véase Valencia 1999.

El discurso se abre con un exordio en el que, en loor de la reina, se contrasta la virtud de la humildad, perfecta en la soberana, y la alabanza que le es debida: en tanto que virtuosa y verdaderamente humilde debe aceptar la alabanza como hecha Dios y como estímulo para mejorar su virtud. Más allá de una mera lisonja, el humanista concluye que la mujer está tan capacitada como el hombre para cualquier género de virtud o actividad:

...no es ageno el ánimo de las mugeres de ningún género de virtud, i que las puede tener todas i qualquiera en no menor grado que los varones. Muchas ilustres mugeres an convencido con hechos a los que resistieran con porfía a las razones, pero la misma naturaleza i entiendo que la fe lo enseña: que no son diferentes, más que el sexo, los machos i las hembras de cada especie de los animales... Pues en la naturaleza de los hombres con acuerdo particular ordenó Dios aquella total unidad del linaje que advierte San Pablo. (1999: 488-489)²¹

Al igual que había hecho en su «Discurso contra la ociosidad», el humanista vuelve a acudir a Platón y a su *República* para insistir en la igualdad social de la mujer. A lo largo del Siglo de Oro español, absolutamente dominado por la misoginia, declaraciones tan contundentes como ésta respecto a la igualdad de hombre y mujer apenas se encuentran en santa Teresa o en sor Juana. Pedro de Valencia, aunque anuncia su intención de encomiar la fundación del monasterio, apenas lo menciona y se detiene casi exclusivamente a tratar de la piedad femenina. El texto queda en un ámbito espiritualista, que considera el alma como habitáculo de Cristo y centro de la existencia. Valencia se presenta como «al ánimo de V.M. devotísimo, i aficionadísimo a la doctrina del espíritu i deseosísimo de que todos sus súbditos se aficionen a ella» (1999: 488). La doctrina del espíritu no es otra que la de san Pablo, la misma que habían mantenido Erasmo, Vives, Arias Montano o su otro gran maestro, el Brocense: la que, más allá de las obras exteriores, concentraba todo su quehacer en el espíritu. Pedro de Valencia encontró en la *Epístola a los romanos* el concepto sobre el que hace girar todo su pensamiento religioso: el hombre interior²². A continuación, nuestro humanista glosa el ideario de su maestro Montano, para explicar que el hombre fue creado con una naturaleza doble y complementaria, lo femenino y lo masculino:

Ai pues en el alma dos partes, superior i inferior, racional i irracional, espiritual i animal. La superior, que es la razón o el espíritu, es entendida aquí con

²¹ En la «Dedicatoria a D^a Juana de Austria» de *La Psique*, Juan de Mal Lara afirma con argumentos similares: «Según dize Plutarcho, la buena poesía no menos será de loar en Sapo que en Anacreón, ni las adivinaciones de Héleno serán diferentes de las de Casandra en lo divino... Si hiciésemos historia de virtudes en hombres y mugeres, a igualar vendríamos la fortaleza avida en ambos, siendo ambas virtudes de un mismo metal con el contraste, del mismo peso y valor». (Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 3949).

²² *Rom.*, 7 y 8; especialmente, 7, 21-25.

el nombre masculino del varón, i la inferior, con que appetecemos i nos apasionamos, se llama hembra, i estas dos, varón i hembra, igualmente se hallan en el ánimo de todos los hijos de Adam, tanto en las mugeres como en los hombres, i así no ai ventaja ni diferencia, ni mayor capacidad ni incapacidad en unos i en otros por el sexo para las virtudes todas del alma, ni mayores o menores obligaciones. (1999: 489)²³

De la lucha entre esas dos presencias interiores nace la vida espiritual, el destino del sabio y del espiritual. No nos encontramos ante la simple y tradicional separación del alma y el cuerpo, sino en el absoluto dominio de lo espiritual, tal como se plantea en san Pablo y aparece en el *De vita beata* de Séneca o en las *Pláticas* de Epicteto. No es la lucha del hombre contra su cuerpo, sino contra sí mismo y sus falsas opiniones, sus «representaciones» y «fantasías». Las vinculaciones estoicas de ésta doctrina son evidentes en Pedro de Valencia, sobre todo en la separación que hace Epicteto entre lo que nos es ajeno, lo exterior, y lo que nos pertenece, el alma, y en la necesidad de las pasiones como contrapunto de la razón²⁴. La consecuencia directa de esta concentración en el espíritu es la igualdad esencial de hombre y mujer:

De suerte que en quanto al hombre interior i en quanto al ser en Christo, que es el ser de la gracia, en quanto al servicio i culto de Dios, que es el todo del hombre, no ai diferencia de varones i hembras, todos son iguales, i no menos fuertes, varoniles, valientes i poderosas en el Señor, las Ineses, Cecílias, Margaritas, Eulalias, Lieocadías i Catalinas que los Lorenços, Vincencios. (1999: 492)

Para demostrar esta igualdad, el humanista acudió al ejemplo de la naturaleza y a las argumentaciones bíblicas. Hombre y mujer nacieron de un

²³ Esta idea la desarrolla por extenso en dos de sus principales tratados, «De la tristeza según Dios i según el mundo, consideración sobre un lugar de san Pablo» (BNM, Ms. 5585, fols. 118r-123v) y «Discurso sobre materias del Consejo de Estado dirigido a una persona que le pidió dictamen» (BNM, Ms. 11160, fols. 27r-69r). En éste último discurso escribe: «Hizo pues Dios a los hombres varón i hembra: no solamente en lo exterior y visible fueron dos, Adán varón y Eva muger, sino que en lo interior cada uno de ellos tenía de por sí dos partes, una el hombre interior que es varonil, y le pertenece el dominio y gobierno, y se llama espíritu y porción superior, y otra la parte exterior, inferior y femenina en que están los sentidos y apetitos corporales» (Ibid., fol. 32v). Pedro de Valencia acude, como Montano, al hebreo para la demostración de su doctrina: «Aora pues en esta entera naturaleza busquemos las virtudes, officios i obligaciones de los dos, varón i varona, que así le llamó Adam por divina inspiración a la Eva recién sacada o salida de su costado: «Aora sí, dijo, ésta es hueso de mis huesos i carne de mi carne. Esta se llama varona, porque fue tomada, sacada del varón. En todo es como yo, de mi naturaleza sin diferencia ninguna, ni en huesos, carne ni espíritu» (1999: 493).

²⁴ «...con sólo el entendimiento, sin temor, osadía, ira i los demás bríos o imperios del alma, estaría el ánimo en el cuerpo como un piloto mui sabio en una nave sin velas, governalle, remos ni vientos; que sabría de los cielos i de los mares, puertos i provincias, tendría gran sciencia i conocimiento de todo, pero no se movería hacia ninguna parte más de considerarlas todas a pie quedo» (1999: 494).