

Dulce María González Doreste – Francisca del Mar Plaza Picón

Susana, objeto de deseo y modelo de castidad

En este trabajo, con el objeto de estudiar la inserción del personaje bíblico de Susana en algunos tratados de educación medievales dirigidos a las mujeres, analizamos esta conocida historia.¹ Esta narración cuenta con diversos elementos claves: uno de ellos lo constituye la belleza de esta mujer que vivía en Babilonia casada con Joaquín, un rico judío. Otro es la aparición en el relato de dos ancianos jueces judíos que solían visitar la casa de Joaquín que se pusieron de acuerdo para sorprender a solas a Susana. Estos, bajo amenaza de acusarla de adulterio, intentaron convencerla de que se les entregase sexualmente, pero, al verse rechazados, la llevaron a juicio y la condenaron a muerte por lapidación. El tercer elemento clave lo constituye el joven Daniel quien proclama la inocencia de esta mujer y pone de manifiesto, tras interrogar a los ancianos por separado, que su testimonio era falso por lo que fueron ellos los condenados a muerte. En síntesis, se observa un juego de oposiciones² en el que Daniel actúa como eje de dos retratos encontrados, el de Susana: joven, bella, virtuosa, auténtica y casta que se enfrenta sola a la pareja de ancianos, decrépitos, deshonestos, falsos y corruptos.

Esta historia, reduciendo su argumento a aquellos aspectos que los tratadistas consideraban imprescindibles se integra, como se verá más adelante, en algunas

1 La historia de Susana se narra tanto en la versión griega de la Biblia, llamada *Septuaginta*, como en la más tardía realizada por Teodoción. Sobre las versiones de esta historia vid. D. W. Clanton, *(Re)dating the story of Susanna: A proposal*, in “Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period”, 34/2, 2003, pp. 121–140; F. Zimmermann, *The Story of Susanna and Its Original Language*, in “The Jewish Quarterly Review”, 48/2, 1957, pp. 236–241.

2 Vid. S. Sered – S. Cooper, “Sexuality and Social Control: Anthropological Reflections on the Books of Susanna”, in *The Judgment of Susanna Authority and Witness*, Atlanta, 1996, pp. 43–55.

Nota: Trabajo enmarcado en el Proyecto de Investigación *Modelos femeninos en los tratados didácticos medievales dirigidos a mujeres* (Ayudas para potenciar la actividad investigadora en Ciencias Sociales y Jurídicas, Arte y Humanidades. Plan propio del Vicerrectorado de Investigación 2016) y en el Proyecto de Investigación FFI2016–76165–P de ayudas a Proyectos de I+D correspondientes al Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, Subprograma Estatal de Generación de Conocimiento, Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica y de Innovación 2013–2016.

Dulce María González Doreste – Francisca del Mar Plaza Picón, Instituto Universitario de Estudios Medievales y Renacentistas (IEMyR), Universidad de La Laguna

obras medievales francesas de naturaleza didáctica dirigidas a las mujeres donde se establece como *exemplum* para ilustrar la virtud de la castidad. Por ello, antes de acometer el estudio del procedimiento y función que esta inserción presenta en dichas obras, consideramos necesario presentar este personaje bíblico, modelo de castidad, en el contexto cultural y religioso en el que se origina.³

La historia de Susana en la versión griega de la Biblia de los LXX⁴ figura como un apéndice al libro de Daniel, pero en la más tardía realizada por Teodoción⁵ aparece plenamente integrada en dicho libro. Por su parte, Jerónimo en la *Vulgata* (Dan 13,1–64) la incluye en el libro de Daniel indicando que seguía la traducción griega de Teodoción por no haber encontrado versión hebrea de la misma. Jerónimo en su prólogo al comentario de Daniel⁶ expone que entre los antiguos judíos se identificaba a los jueces con Achab y Sedequías;⁷ no obstante, en el comentario a Jeremías (29, 23)⁸ afirma que había otros judíos que rechazaban esta historia al entender que no podía ser cierta una historia en la que unos cautivos iban a atentar contra sus jueces.

Si se compara la versión de los LXX con la de Teodoción, se constata que en esta última, bastante más larga, Susana se estaba preparando para darse un baño con aceites y esencias aromáticas cuando es abordada por los ancianos, mientras que en la versión de los LXX se dice, simplemente, que ocurrió un día en que

3 Son muchos los trabajos en los que desde perspectivas metodológicas y ámbitos disciplinares diferentes se ha analizado esta historia. Una buena síntesis de los mismos puede verse en S. P. Nolte – P. J. Jordaán, *Susanna: a story of dangerous spaces*, in “Journal for Semitics”, 19/2, 2010, pp. 507–527, pp. 507–510, quienes realizan un estudio novedoso desde la perspectiva de la teoría de la lingüística cognitiva y la antropología cultural. Otro reciente estudio es el de J. J. De Bruyn, *Susanna-framing the minds and views of people*, in “Journal for Semitics”, 24/2, 2015, pp. 594–612. De Bruyn concluye que esta historia representa una lucha entre justicia e injusticia, maldad y virtud, sabiduría e ignorancia. Una bibliografía más extensa puede verse en H. O. Thompson, *The Book of Daniel. An Annotated Bibliography*, New York, Garland, 1993, p. 545.

4 *Septuaginta id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart, 2006.

5 *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, ed. J. Ziegler, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1954.

6 *Hieronymus: Prologus in Danielelem in Comentariorum in Danielelem*, ed. F. Glorie, CCSL 75A, Thunhout, Brepols, 1964, pp. 948–949.

7 A quienes se refiere el profeta Jeremías (29, 22–23).

8 *Unde et a plerisque et paene omnibus Hebraeis ipsa quasi fabula non recipitur, nec legitur in synagogis eorum. Qui enim, inquit, fieri poterat, ut captivi lapidandi principes et prophetas suos haberent potestatem?* Cfr. Hieronymus, *In Hieremiam libri VI*, ed. S. Reiter, CChr.SL, vol. 74, Turnhout, 1960, 284f. Sobre este aspecto, vid. H. Engel, *Die Susanna Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung*, Göttingen, 1985, p. 26.

Susana paseaba por el jardín. Además, como advierte Goffard,⁹ la historia en la versión de los LXX acaba con una especie de moraleja en la que se incide en la idea de que los jóvenes han de ser valerosos y piadosos porque ello los dotará de sabiduría e inteligencia,¹⁰ mientras que en la versión de Teodoción, que es la que sigue la *Vulgata*, la moraleja se centra en el restablecimiento de la Ley de Moisés¹¹ y en el joven Daniel cuya figura se ensalza.¹²

Estas diferencias parecen, a su vez, incidir en aspectos distintos: la falsedad y corrupción de los jueces en la versión de los LXX, donde la crítica se vierte sobre el sistema de justicia del que es víctima Susana, frente a la justicia verdadera de Daniel; y en la alabanza de la juventud piadosa, frente a los ancianos corruptos. En la versión de Teodoción, junto con el restablecimiento de la Ley de Moisés y la exaltación de la figura de Daniel, se presta mayor atención a la figura de Susana, mujer casada, bella y casta, hecho que podría explicar la inclusión de la escena del baño.

La pervivencia de este relato pondrá el acento sobre todo en la castidad de Susana, elemento que, en principio, consideramos que solo servía para acentuar la maldad de los jueces y para poner de manifiesto la necesidad de cumplir la Ley de Moisés.

En la Edad Media este personaje se acomodará perfectamente al paradigma de la mujer ideal que se conforma en la época en el que la castidad constituye una virtud esencial, pero la castidad de Susana fue ya subrayada en las interpretaciones de las que fue objeto esta historia por parte de los apologistas cristianos.

La autenticidad de la historia fue puesta en duda por historiador del siglo I d. C., Sexto Julio Africano, quien sobre dicho asunto remite una carta¹³ al teólogo cristiano Orígenes. Este, en su respuesta a Africano,¹⁴ afirma que la historia de

9 S. Goffard, *Historia de Susana. Suplemento griego al libro de Daniel*, en *Leer la Biblia hoy. Desafíos para la Iglesia*. Actas del Coloquio del ISEO, Estella, Verbo Divino, 2008, pp. 8–18, pp. 11, 13.

10 Διὰ τοῦτο οἱ νεώτεροι ἀγαπητοὶ Ἰακωβ ἐν τῇ ἀπλότητι αὐτῶν. καὶ ἡμεῖς φυλασσώμεθα εἰς υἱοῦς δυνατοῦς νεωτέρους· εὐσεβήσουσι γὰρ νεώτεροι, καὶ ἔσται ἐν αὐτοῖς πνεῦμα ἐπιστήμης καὶ συνέσεως εἰς αἰῶνα αἰῶνος. (p. 1506, 63–65).

11 ποιῆσαι κατὰ τὸν νόμον Μωυση, καὶ ἀπέκτειναν αὐτούς· καὶ ἐσώθη αἷμα ἀνάιτιον ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ. (62 *ut facerent secundum legem Moysi et interfecerunt eos, et salvatus est sanguis innoxius in die illa*).

12 καὶ Δανιηλ ἐγένετο μέγας ἐνώπιον τοῦ λαοῦ ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ἐπέκεινα. (64 *Daniel autem factus est magnus in conspectu populi a die illa, et deinceps*).

13 *Epistula ad Origenem*, ed. N. de Lange, SC 302, Paris, Cerf, 1983, pp. 514–521.

14 *Epistula ad Africanum*, ed. N. de Lange, SC 302, Paris, Cerf, 1983, pp. 522–573.

Susana, que consideran una falsificación, se encuentra en las copias que tiene en su poder, tanto en la versión de los *Setenta*, como en la de Teodoción.¹⁵

Julio Africano, habida cuenta de que todos los textos que se consideraban pertenecientes al *Antiguo Testamento* entre los judíos se tradujeron al griego del hebreo, consideraba que esta parte del libro de Daniel era falsa basándose, entre otras cosas, en el hecho de que el juego de palabras que se da en griego con el nombre de dos árboles (πρίνον – πρίσαι, σχῖνον – σχίσει) no es posible en lengua hebrea. A este respecto, Orígenes le contesta que hay en las Escrituras otros juegos de palabras que son naturales a la lengua hebrea, pero no al griego. Añade que, en el caso de que este juego de palabras no fuese posible en el hebreo, es más que probable que los traductores realizasen un juego de palabras similar al del texto original. Este erudito teólogo da respuesta a todas sus objeciones y concluye que las historias de este tipo fueron excluidas por el escándalo que supondría ir contra los jueces injustos en Israel, pero que esos textos se conservaron en los escritos apócrifos.¹⁶

Entre los apologistas cristianos esta historia ha sido objeto de interpretaciones alegóricas.¹⁷ El propio Orígenes compara a Susana con el Cristianismo amenazado por el poder judío.¹⁸ Entre los apologistas cristianos de los primeros siglos, conviene reseñar también la consideración de Hipólito de Roma, quien en su *Comentario sobre Daniel*¹⁹ analiza el sentido profético y teológico de la misma para concluir que esta joven y bella mujer simboliza la amenaza sobre la iglesia, y los ancianos a los pueblos que la persiguen. Asimismo, el baño presente en la versión de Teodoción, representa el bautismo, pero no debe olvidarse que, junto a esta visión, Hipólito también subraya la figura de Susana como ejemplo de

15 Recordemos que Orígenes revisó el texto de los *Setenta* comparándolo con el texto hebreo y otras versiones en griego y que editó la *Tetrapla* en la que figuran en columnas paralelas las traducciones de Áquila, Símaco, Teodoción y los *Setenta*. También publicó la *Hexapla*, transcripción en seis columnas del texto hebreo del Antiguo Testamento que contiene además el texto hebreo y su transliteración al griego.

16 En esta línea se encuentra la propuesta de Lacocque, quien dice que se excluyó porque los rabinos consideraron que la corrupción de los jueces ofendía al pueblo hebreo. Vid. A. Lacocque, *The Feminine Unconventional: Four Subversive Figures in Israel's Tradition*, Minneapolis, Fortress, 1990, pp. 28–30.

17 En el siglo III d.C. esta historia se “cristianiza”. Vid. S. Drake, “Sexual/Textual Corruption: Early Christian Interpretations of Susanna and the Elders”, in *Slandering the Jew: Sexuality and Difference in Early Christian Texts*, University of Pennsylvania Press, 2013, pp. 59–77.

18 *Ibid.*, pp. 66–73.

19 *Commentarius in Danielelem*, ed. G. Bardy – M. Lefèvre, SC 14, Paris, Cerf, 1947.

castidad, al igual que lo hicieran algunos apologistas griegos.²⁰ Ese es el retrato que de ella, como modelo a imitar por las mujeres, nos ofrecen Clemente de Alejandría en los *Stromata*,²¹ Metodio en su obra titulada *Symposium*,²² Pseudo-Crisóstomo en *De Susanna sermo*²³ o Asterio en su homilía VI.²⁴

Junto a la interpretación de Susana como un símbolo genérico de las buenas virtudes morales recomendadas a los cristianos, Cipriano establece una comparación entre la corrupción de los jueces y la maldad de aquellos presbíteros que intentan contaminar la virtud de la iglesia y violar la verdad del evangelio.²⁵ Del mismo tenor es la opinión de su maestro Ireneo,²⁶ y es que ambos, como muestra Valentí,²⁷ ofrecen una conexión exegética entre la figura bíblica y los creyentes en cuyo símbolo se convierte.²⁸

Tertuliano, por su lado, pone el acento en el velo de Susana y comenta que, puesto que entre los judíos era costumbre que las vírgenes lo llevaran, el hecho de que Susana apareciese velada resulta significativo e indicativo de su inocencia.²⁹

20 Vid. S. Drake, cit., pp. 63, 73–75. y C. Valentí, “*Similes Ananiae, Azariae et Misaheli exstiterunt*”. *La ricezione dei “racconti” di Daniele nelle antichità cristiane (II-IV secolo)*, Tesis doctoral, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore 2016, pp. 357–359, 393. URL: <http://hdl.handle.net/10280/11811>.

21 ἡ δὲ σεμνότητος ὑπερβολῆ καὶ μέχρι θανάτου χωροῦσα πρὸς τῶν ἀκολάστων ἐραστῶν κατακρινομένη μάρτυς ἀγνείας ἔμεινεν ἀρρεπῆς. Cfr. *Clemens Alexandrinus*, ed. O. Stahlin, *GCS* 12, Berlin 1906, p. 301.

22 Ὅρωντες εἶδος εὐπρεπὲς ὑφῆς δύο κριταὶ / Σουσάννας ἐμμανεῖς ἔρωτι λέξαν ᾧ γυναῖα, / κρυπτῶν σου γάμον λέχη ποθοῦντες ἦκομεν, φίλα. / Ἡ δ' ἐντρόμοις ἔφη βοαῖς· Ἀγνεύω σοι [...]. Cfr. *PG* 18, p. 209.

23 εἶδες γυναικὸς σωφροσύνην, ἧς ἡ μνημη μένει ἀθάνατος μετὰ νίκης; Αὕτη παρὰ ἀνθρώπων ἔδοξάσθη, παρὰ ἀγγέλων ἐμεγαλύνθη, παρὰ Θεῶ ἔστεφανώθη· ταύτην ζηλώσατε, γυναῖκες [...]. Cfr. *PG* 56, p. 594.

24 Αἱ γυναῖκες ζηλώσατε τὴν Σουσάνναν [...]. Cfr. *Asterius of Amasea. Homilies* i-xiv, ed. C. Datema, Brill, Leiden 1970, pp. 59–64, p. 63.

25 Cfr. Cyprianus, *Epistulae*, ed. G.F. Dierks, *CCSL* 3b, pp. 204–205.

26 Vid. *Adversus haereses*, IV, 26, ed. A. Rousseau et alii, *Sources chrétiennes* 100, Paris, Cerf, 1965.

27 C. Valentí, cit. p. 322.

28 Los apologistas cristianos suelen comparar a esta bella y casta joven con la iglesia. En esta línea se hallan en el medioevo las palabras de Isidoro, quien dice que Susana representa la figura de la Iglesia a la que acusan de adulterio los falsos testigos judíos. *Susanna figuram ecclesiae habet, quam testes falsi iudaei, quasi adulteram legis, accusant*. Cfr. *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*, *PL* 83, col. 116. Rábano Mauro reproduce el texto de Isidoro y añade que Susana representa a los lirios o su pureza *Susanna interpretatur lilia vel gratia eius*. Cfr. *De universo: De aliis quibusdam viris, sive faeminis quorum nomina in Vetere Testamento scripta leguntur*. 23, 3, *PL* CIX, col. 66.

29 Vid. C. L. de Wet “The Reception of the Susanna Narrative (Dan. XIII; LXX) in Early Christianity” in *Septuagint and Reception: Essays Prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa*, Leiden, Brill, 2009, pp. 229–244, pp. 231–232.

Del mismo modo, entiende que, aunque como rea debiese ir descubierta, el velo es una coraza en la que esconde su belleza por temor a gustar.³⁰

Agustín de Hipona refiere esta historia en el Sermón 343 donde, centrándose en la figura de Susana cuyas palabras de angustia le llevan a considerar que, sin el temor a Dios, la castidad podría haber quebrado. Además, subraya el hecho de que, sin la intervención de Daniel, Susana habría sido conducida a la muerte pero que, en todo caso, la castidad habría quedado a salvo. Y finaliza realizando un símil entre Susana y la Virgen María, y entre Daniel y el ángel anunciador.³¹

Ambrosio, compara a Susana con Cristo en tanto que víctimas de falsas acusaciones,³² y subraya su silencio durante el juicio.³³ Considera que su mutismo, en correspondencia con el de Cristo durante la Pasión,³⁴ ha de interpretarse como evidencia de su valor y de su capacidad de aceptar la muerte para defender su castidad.³⁵

Susana aparece también como ejemplo de castidad en la conformación de la mujer ideal presente en la obra del siglo III *De bono pudicitiae*, atribuida a Novaciano, quien afirma que su único adorno era la castidad.³⁶ De igual modo,

30 [...] *merito abscondens decorem, vel quia timens iam placere*. Cfr. *De Corona Militis* (IV, 3) in *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera*. Pars II.2, ed. A. Kroymann, CChr.SL 2, Turnhout, Brepols, 1954 pp. 1039–1065, p. 1044, 17.

31 *Nam si castitatis dator deseruisset, castitas interisset. Ait ergo: Angustiae mihi undique. [...]. Et castitas quidem, fratres, sicut iam dixi, liberaretur et coronaretur, etiam si caro, quandoque moritura, illo iudicio moreretur*. Cfr. *Obras Completas de San Agustín: Sermones*, BAC, Madrid, 1985, pp. 72–85, pp. 73, 74, 75–76.

32 Vid. *De Nabuthae*, ed. C. Schenkl, CSEL 32/II, Wien, 1897, p. 494, 3–5.

33 *Susanna tacuit et vicit*. Cfr. *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 10.97, PL XV, col. 1828, Paris, 1845.

34 Vid. A. M^a. Piredda, *Susanna e il silenzio: l'interpretazione di Ambrogio*, in "Sandalion", 14, 1991, pp. 169–192, vid. pp. 176–177; D. Praet, *Susanna, the fathers and the passio sereni* (BHL 7595–6): *sexual morals, intertextuality and early Christian self-definition*, in *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 14, 3, 2011, pp. 556–580, vid. p. 565.

35 *Susanna bene sibi conscia erat et apud homines sibi adesse non poterat. Duo presbyteri senes falsum testimonium deferebant, numerus sacerdotum atque senectus vocem auferebant puellae; sola conscientia erat apud Deum libera. Denique hominum damnata iudicio, nutu est absoluta divino*. Cfr. *In Psalmum David CXVIII Expositio*, PL 15, col. 1448, *Sermo* 17, 24, Paris, 1845.

36 *Sed non minus, ex parte diuersa, aliud nobis pudicitiae simile de continentia feminarum exoritur exemplum. Fuit, ut legimus, Susanna filia Helciae, uxor Joachim pulcherrima, pulchrior moribus. Hanc nullum ad decorem commendabat species; simplex enim erat. Excoluerat pudicitia, et cum pudicitia sola natura*. Cfr. *De bono pudicitiae*, 9, ed. G. F. Diercks, CCL 4, Turnhout, 1972, p. 121.

Zenón de Verona en su obra *Tractatus Sancta Susanna* resalta el valor de esta mujer dispuesta a morir por salvaguardar su castidad.³⁷

En este rápido recorrido se constata en qué medida la figura de Susana fue interpretada por los apologistas como modelo de castidad y símbolo de la iglesia. En todo caso, cabe señalar que también es posible hallar la postura contraria, como queda de manifiesto en Rufino³⁸ quien, cuando critica a Jerónimo por introducir esta historia en el libro de Daniel, niega que Susana sea un modelo de pureza.

La liturgia católica y la iconografía han contribuido a la pervivencia y al dinamismo de la historia de Susana.³⁹ A lo largo de la Edad Media son muchos los tipos de lecciones que se desprenden de esta historia⁴⁰ y que recogen las distintas exégesis y simbologías que hemos visto hasta ahora; ha de señalarse que, si bien en un primer momento su figura tuvo varias interpretaciones (alegoría de la salvación del alma, metáfora de la Iglesia, ejemplo de Justicia), poco a poco el relato se despojó de su carácter sagrado y en los siglos XIV y XV la historia de Susana, como narración independiente, pasó a formar parte de la amplia lista de *exempla*, que se introducen tanto en los textos literarios como en los tratados de educación femenina, para ilus-

37 *Sufficit ergo pudicitiae conscientia; testis est deus.* (PL XI, col.443). A este respecto vid. F. Dolbeau, *Zenoniana. Recherches sur le texte et la tradition de Zénon de Vérone* in “RechAug”, 20, 1985, pp. 3–34; R. Piñol – S. Vidal, *Susanna contra Seniores: lujuria y castidad en la Antigüedad Tardía*, en *Luchas de género en la historia a través de la imagen*. Ponencias y comunicaciones, Málaga, 2001, I, pp. 347–375.

38 *Omnis qui putabat Susannam nuptis et innuptis exemplum pudicitiae praestitisse, erravit: non est verum.* Vid. *Apologia contra Hieronymum* II, 37, ed. M. Simonetti, CCSL XX, 1961, pp. 113–114.

39 A tal efecto remitimos a la obra de M.-L. Fabre, *Suzanne ou les avatars d'un motif biblique*, Paris, L'Harmattan, 2000, en la que su autora realiza un análisis de las dos versiones del libro de Daniel que dan pie a la historia, establece la transmisión del texto en la tradición cristiana y estudia la evolución de su iconografía desde la época paleocristiana hasta bien entrado el siglo XVIII. Véase también J.-C. Prêtre, *Suzanne. Le procès du modèle*, Lausanne, La Bibliothèque des Arts, 1990, que trata igualmente sobre la iconografía de Susana; y J. Henric – J. Ferry – J. Le Foll, *Suzanne et les vieillards*, Paris, Desclée de Brower, 2002, especialmente el capítulo de J. Ferry, “L'histoire de Suzanne”, pp. 65–95.

40 S. Shimahara constata que entre el comentario de Jerónimo (s. V) y el de Pedro de Pisa (finales del s. VIII) no existe ningún tratado conservado dedicado al libro de Daniel. Sin embargo, desde este último siglo hasta el X se registran cinco glosas. Ello se debe, según este autor, a que la época carolingia es un tiempo de grandes cambios “*temps d'une réforme qui s'appuie sur la Bible, d'une restauration chrétienne de l'Empire romain qui s'identifie à l'Église, le IXe siècle latin lit et relit le livre de Daniel*”. Este interés se debe a la dimensión política que adquieren la interpretación de sus poesías y al propio personaje de Daniel al que se ve como el modelo del consejero real. Vid. *Daniel et les visions politiques à l'époque carolingienne*, in “*Médiévales*” [En ligne], 55 | automne 2008, mis en ligne 20 mars 2011, consulté 30/09/2016. URL : <http://medievales.revues.org/5437>; DOI : 10.4000/medievales.5437.

trar la virtud de la castidad. Hemos hecho una breve – por respeto a las normas editoriales – pero significativa selección de obras medievales francesas, de carácter didáctico-literario, en las que la narración de Susana se establece como paradigma de esposa fiel y casta, aunque esta simbología no queda del todo clara en alguno de los textos seleccionados. Es el caso del poema narrativo titulado *Confort d'ami*, escrito por Guillaume de Machaut en 1357 para su amigo, el desdichado Carlos II de Navarra. Este fue hecho prisionero en 1356 por Juan II, rey de Francia, y por medio de este texto, de carácter esencialmente religioso, Machaut quiere infundir ánimos a su amigo cautivo, exhortándole a tener confianza en Dios a través de una serie de personajes bíblicos que, en situación de cruel infortunio, recibieron la misericordia divina. Susana entra a formar parte de esta galería cuya historia es ampliamente desarrollada, ocupando más de trescientos versos (vv. 73–450).⁴¹ Según apunta el propio autor, su fuente de inspiración es la Biblia latina de la que traduce directamente (vv. 415–416) y lo más exacto posible, sin tener en cuenta las traducciones francesas de las que podía disponer. Apunta su editor, sin embargo, que si bien algunos pasajes son traducidos literalmente, hasta el punto de reproducir la cadencia de la frase latina, en la mayor parte de la obra Machaut parafrasea el texto bíblico, aunque es precisamente en la historia de Susana donde menos libertades se permite.⁴² Si retomamos los aspectos reiterados de la historia que constituyen el soporte de la trama narrativa, señalados anteriormente, comprobamos que están todos presentes en la versión de Machaut que, además, incluye la escena del baño, al igual que la versión de Teodoción, lo cual no es de extrañar puesto que, como ya se dijo, es la que sigue la Vulgata. Mantiene también con respecto al texto del helenista la misma alternancia de estilo directo con narración en tercera persona,⁴³ pero el poeta francés ha dotado a su texto de una elegancia y una vivacidad en las que se descubre su impronta y su cuidado estilo literario, además de un espíritu cortés reconocible en sus imágenes sensibles y en el léxico utilizado, como es el caso, por ejemplo, de la descripción que hace de Susana, propia de los textos más característicos

41 *Œuvres de Guillaume de Machaut*, publiées par E. Hoepffner, Paris, Champion pour la Société des anciens textes français, 1908–1921, t. 3. pp. 3–17.

42 *Ibid.*, p. III.

43 Es curioso comprobar que esta misma alternancia, y en los mismos momentos narrativos, se da también en la traducción francesa en verso del *Théodulus*, conocida como el *Tiaudelet*. El *Théodulus* es el nombre que se da a una égloga latina datada en el siglo IX que formaba parte de la instrucción de las escuelas medievales. Su traducción francesa, conservada en el ms. francés 12478 de la Biblioteca Nacional, datado en el siglo XV, añade un amplio prólogo, obra de su anónimo autor, y acompaña cada estrofa de una amplia glosa. En una de ellas desarrolla la historia de Susana según el libro de Daniel XIII. Vid. A. Parducci, *Le Tiaudelet, traduction française en vers du Theodulus*, in “Romania”, XLIV, 173, 1915, pp. 37–54 y G. L. Hamilton, *Les sources du Tiaudelet*, in “Romania”, XLVIII, 189, 1922, pp. 124–127.

del género, “Une femme ot en mariage/ Qui fut tres bele, bonne et sage/ Douce, courtoise et bien aprise/ Et duite en la loy de Moÿse./ Susenne avoit a non la dame,/ Qui Dieu doubta de cuer et d’ame” (vv. 77–82) o la de sus doncellas “Lors en son vergier s’esbatoit/ Susannë avec ses pucelles/ Qui estoient gentes et belles” (vv. 106–108). En el texto de Machaut, los ancianos comparten su deseo y trazan juntos su estrategia para sorprender a Susana, que se ve acuciada cuando se disponía a tomar un baño para mitigar el calor. En la escena del juicio no se menciona que fuese velada, sino que “chascun d’eus [los jueces abyectos] sa main toute nue/ mis sus la teste de Susanne” (vv. 212–213). Es de destacar cómo el texto enfatiza que Daniel no está todavía en edad de hablar, para poner de relieve la potestad de Dios que le concedió el poder de poder caminar y de hablar con ciencia, conocimiento y entendimiento para que la verdad fuese sabida. La alocución que Machaut dirige al final de la historia de Susana a su amigo cautivo deja clara su intencionalidad: de la misma manera que Susana fue acusada y salvada por haberse puesto en las manos de Dios, él debe también mantener la esperanza y confianza en el Creador, pues siempre lo consolará y protegerá.⁴⁴

Los dos tratados didácticos para mujeres escritos en francés más conocidos también forman parte de nuestro corpus: *Le Ménagier de Paris* (1339) y *Le Livre du Chevalier de la Tour Landry pour l’enseignement de ses filles* (1371–2). Ambos han sido redactados por varones. Aun cuando se desconozca la identidad del primero, el contenido de su texto no deja lugar a dudas de que pertenece a la acomodada burguesía parisina. Un rico mercader, tal vez, o un oficial del rey. En cuanto al segundo, es sabido que se trata de Geoffroy IV de la Tour Landry, caballero perteneciente a la nobleza angevina.⁴⁵ En opinión de E. Kinne,⁴⁶ la pertenencia a estos dos grupos sociales, bien diferenciados en la época, los coloca en posiciones opuestas con respecto a los valores cortesés, y en concreto frente a la fidelidad en el matrimonio, siendo admitidas las relaciones extraconyugales por el código del amor cortés que transmiten las novelas de caballería. En la vida cotidiana, la

⁴⁴ “En cest exemple et remirer/ Com Susanne fu accusee/ Et comme elle fu delivree,/ N’autre remede n’i savoit/ Fors qu’en Dieu s’esperence avoit,/Et vraiment, se t’esperence/Est ferme en li, n’aies doubtaunce,/ Qu’en tous cas te confortera/ Et que tousdis te gardera” (vv. 418–426). Esta interpretación se hace eco de la letanía creada en el siglo II por Cipriano de Antioquía, el *Ordo commendationis animae*, que se rezaba a los moribundos, en la que Susana figura como ejemplo de virtud cristiana y fe en Dios hasta el punto que la hace merecedora de su salvación y que Machaut habría oído más de una vez: *Libera, Domine, animam servi tui (ancillae tuae), sicut liberasti Susannam de falso crimine*.

⁴⁵ Vid. A. M. de Gendt, *L’art d’éduquer les nobles damoiselles. Le livre du Chevalier de la Tour Landry*, Honoré Champion, Paris, 2003, pp. 21–27.

⁴⁶ E. Kinne, *Les écrits didactiques pour femmes et le double discours du désir au Moyen Âge*, in “Clio. Femmes, Genres, Histoire”, 31, 2010, pp. 135–152.

realidad es bien distinta, pues la infidelidad está solo admitida para los maridos, punto en el que convergen los dos tratadistas y que podemos comprobar en el tratamiento que dan a la historia de Susana. La perspectiva masculina es notable en ambos tratados que, por lo tanto, expresan tanto los valores como los deseos de sus autores. Recordemos que en los dos casos se establece una relación de autoridad, pues La Tour Landry escribe para sus hijas y el *ménagier* es un hombre de edad avanzada que se ha casado con una adolescente de quince años a quien instruye para que sea una perfecta esposa para él o “pour servir autre mary se vous l’avez aprez moy”.⁴⁷ Este anciano simpático que en las primeras líneas se muestra condescendiente y anima a su esposa a bailar y a cantar, no tarda en poner límite a su libertad y en revelarse como el viejo celoso que teme ser deshonrado, receloso de la relajada moral de los nobles: “toutesvoies sans desirer ne vous offrir a repaier en festes ne dances de trop grands seigneurs, car ne vous est mie convenable ne afferant a vostre estat ne au mien” (p. 24). Por ello, la historia de Susana le da pie para elaborar un discurso escabroso y amenazador que desvela sus propias fantasías sexuales. Insiste en la belleza de Susana que motiva la concupiscencia de los dos sacerdotes, que no se ocultan su pasión, sino que antes bien se dirigen a la par a Susana para ordenarle que acepte lo que quieren hacer con ella “Seuffre ce nous voulons faire de toy” (p. 134). Susana es interceptada cuando se disponía a tomar un baño, pero no inducida por el calor reinante, sino “pour soy laver selon ce que leur loy le donnoit” (p. 134). La ley judía imponía a la mujer una serie de reglas de higiene para recuperar el estado de pureza perdido durante el periodo de la menstruación, siendo su parte más importante la inmersión durante siete días en un estanque o fuente. Evidentemente, este lavado purificador afecta a las partes íntimas de la mujer que deben quedar limpias, hasta en los lugares más recónditos, de todo rastro de sangre impura.⁴⁸ Encontramos cuando menos licenciosa esta alusión a la ley judía, siendo el *Ménagier* el único que la menciona en los textos estudiados. Ya hemos visto que dentro de los preceptos de esta ley, el velo es reservado a las vírgenes. Para cubrir la vergüenza que sentía, en esta versión, Susana cubre su cabeza, pero los jueces descubren su rostro, lo que provoca su consternación. Vuelve de nuevo el *ménagier* a referirse a la ley de Moisés al final de la historia de Susana, alabando su integridad y su castidad, ya que hubiera preferido morir antes que manchar su cuerpo (no su alma). Se permite un comentario sobre el castigo que merecen las mujeres judías que cometen adulterio, la lapidación, añadiendo su conformidad con esa

47 *Le Mesnagier de Paris*, G. E. Brereton – J. M. Ferrier (eds.), Le Livre de Poche, Lettres Gothiques, París, 2010, p. 24.

48 Vid. D. Jodelet, *Imaginaires érotiques de l’hygiène féminine intime. Approche anthropologique*, in “Connexions”, 2007, 87/1, pp. 105–127.

ley que debería estar, en su opinión, generalizada por su ejemplaridad: “Mesmes les mauvaiz tiennent ceste loy, et nous la devons bien tenir, car c’est bonne loy” (p. 40). Y por si esto no fuera suficiente para descubrir el carácter misógino, truculento y violento de este viejo burgués parisino, en el siguiente ejemplo cuenta la historia de Raimunda, como contrapunto a la de Susana, que cede la ciudad que gobierna a su enemigo, impelida por la lujuria. Su castigo será ejemplar, será empalada “des parmi la nature [la vagina] au long du corps jusques a la gorge” y su cadáver expuesto a las puertas de la ciudad.

El relato del caballero de La Tour Landry comienza torpemente: “Si avoit ij, prestres de leur loy qui disoient leurs heures en un verger et la bonne dame peignoit son chief, qui estoit blanche et blonde”.⁴⁹ No especifica que el jardín es de Joaquín, ni el estatus de los dos sacerdotes y la sintaxis de la frase, como podemos comprobar, está dislocada. Pero, sin embargo, nos deja saber que lo que provoca la lujuria de la pareja de ancianos es la belleza de la dama, su piel blanca y su cabellera rubia. La escena del baño se sustituye aquí por la imagen voluptuosa de la dama que peina su cabellera. Sigue el relato de los hechos que ya conocemos en un estilo vivo y apenas se detiene en los detalles, aunque sí hay uno que llama nuestra atención, el castigo que puede recibir Susana como adúltera, que según especifica, puede ser la lapidación o la hoguera. Este último se presenta como un elemento novedoso en las versiones analizadas pero, en efecto, la hoguera constituía la pena destinada en la ley mosaica a la mujer adúltera que fuera hija de un sacerdote.⁵⁰ Insiste en que la virtud de Susana reside en su voluntad de guardar los preceptos de la ley y “son saint sacrement et son loyal mariaige” (p. 192), así como en preferir “la mort mondaine” a la “mort pardurable” (p. 192). El caballero de La Tour Landry siguió como modelo para su composición el *Miroir des bonnes femmes*, escrito en la segunda mitad del siglo XIII por un franciscano, que se compone de una serie de *exempla*, la mayoría tomados de la Biblia, y en menor medida de la Antigüedad clásica, de la hagiografía o de la historia, que ilustra los comportamientos de las buenas y las malas mujeres,⁵¹ fuente que el autor no declara pero de la cual toma no solo los relatos, sino también el discurso ideológico, según afirma A. M. de Gendt.⁵² En el caso de Susana, el *Miroir* resalta su pureza diciendo que es una joya entre las buenas mujeres, si bien añade que,

⁴⁹ *Le livre du chevalier de La Tour Landry pour l’enseignement de ses filles* publié d’après les manuscrits de Paris et de Londres par M. A. de Montaiglon, Paris, Jannet, 1854, p. 191.

⁵⁰ La lapidación se aplicaba a la adúltera prometida y a la casada se la castigaba con el estrangulamiento. Vid. L. Vegas Montaner, *La ley en el Antiguo Israel*, in “Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos”, 2004, 11, pp. 119–141.

⁵¹ A. M. de Gendt, cit., p. 15.

⁵² *Ibid.*, p. 39.

entre las esposas paganas, también hubo quienes dieron testimonio de su fidelidad, dando pie así al relato de Lucrecia, que La Tour Landry omite. En el *Miroir* se dice que Susana cometió un error al no cerciorarse de que el jardín estaba vacío, pues como se dice en Libro de los Salmos: “l’oeil de chaste ame si doivent estre comme de columbe qui s’advertist de l’epervier par l’ombre de lui”,⁵³ de lo que también prescinde nuestro autor. A pesar de la fidelidad a su fuente, La Tour Landry, dice A.M de Gendt, tiende a acentuar tanto las virtudes, como los defectos de sus modelos, acrecentando también los castigos o las recompensas que reciben.⁵⁴

Vemos pues que el caballero no deja de ensalzar la fidelidad conyugal, lo que es lógico, pues, desde las primeras páginas de su texto, confiesa que el objeto de este libro, destinado a sus hijas, es que hagan un buen matrimonio y sean buenas esposas; si bien, como ya dijimos, por su condición de noble puede ser más tolerante con los amores adúlteros, en el marco del código cortés, siempre claro está, que su mujer y sus hijas conserven intacta su buena reputación.

Terminamos nuestro recorrido con Christine de Pizan. Su relato en la *Cité des Dames* es breve, soslayando todo lo que no es esencial para la justificación de su inclusión en el libro, que no es otra que su lectura como modelo de la casta esposa cristiana que prefiere la muerte a pecar contra Dios, quien la hace merecedora del milagro, no porque se encomiende a él, sino porque “[Dieu] n’abandonne jamais jamais ceux qu’il aime”.⁵⁵ Para demostrar su inocencia, toma como instrumento divino al profeta Daniel, que era todavía un niño de pecho en brazos de su madre, quien interrumpe a gritos el cortejo que la acompañaba al lugar donde debía tener lugar su lapidación para declarar su inocencia. Sin más, Susana es reconducida a la ciudad y los dos sacerdotes corruptos interrogados, reconociendo su culpabilidad. Tanta es la brevedad del relato de Christine, que ni siquiera se detiene en la escena del baño, a ella solo le interesa responder a la afirmación de los hombres de que no existen mujeres castas.

Nos detenemos en este punto, aunque no acaba aquí la vitalidad del relato de Susana, pues después de la Edad Media son numerosos los testimonios que el arte, y especialmente la pintura, nos ha legado de una Susana desnuda y voluptuosa, que invita más a la sensualidad y al placer de los sentidos que al control de los deseos para mantener la pureza y la fidelidad. Tanto es así que M.-L. Fabre concluye que la figura de Susana ha subsistido en la memoria cultural gracias sobre todo a pintores como Veronés, Tintoretto, Rubens, Rembrandt, Picasso entre

⁵³ Vid. J. L. Grigsby, *Miroir des bonnes femmes*, in “Romania”, 83, 1962, p. 44.

⁵⁴ A. M. de Gendt, cit., p. 47.

⁵⁵ Christine de Pisan, *La cité des dames*, trad., introd. par É. Hicks et T. Moreau, Paris, Stock, 1986 [réimpr. 1992; 1996; 2000], p. 181.

otros.⁵⁶ La evolución del relato y del modelo han sido constantes y, como se ha visto, su simbología se ha ido adaptando al contexto de cada época y a la intencionalidad de los autores: desde la crítica a un sistema judicial corrupto a modelo femenino de castidad conyugal y de respeto a la ley, o incluso teológico como ejemplo del poder y de la misericordia de Dios, hasta llegar incluso a encarnar a María Antonieta y los valores de la revolución francesa.⁵⁷ Pero a lo largo de todas estas versiones, la mirada masculina ha sido predominante tanto en la pintura como en la literatura, a excepción de la ya mencionada Christine de Pizan o la célebre Artemisia Gentileschi, por poner dos ejemplos, obras en las que el retrato de Susana es menos androcéntrico.⁵⁸ A diferencia de los otros autores que hemos tratado en este trabajo, la versión de Christine no trasluce la amenaza del castigo, ni los libidinosos deseos que entrañan las versiones de los dos tratados didácticos. A día de hoy, más allá de la pintura, la figura de Susana, como ejemplo, modelo y estereotipo de mujer casta y de fidelidad conyugal sigue estando presente. Justamente, en el día que redactamos estas líneas, 3 de abril de 2017, la iglesia católica romana celebra el lunes de la quinta semana de cuaresma, en la misa se dará lectura al libro XIII de Daniel y la historia de Susana volverá de nuevo a ilustrar el modelo de virtud que todavía parte de nuestra sociedad quiere para sus mujeres.

⁵⁶ M.-L. Fabre, cit., p. 244.

⁵⁷ Ver a este respecto el artículo de H. Koehl, *Suzanne subversive à son corps défendant. Quand le jeune s'oppose à l'institution*, in "Études théologiques et religieuses", 2009, 84/4, pp. 549–550.

⁵⁸ En relación con la obra de Artemisia y a la perspectiva de género en la historiografía artística, vid. el trabajo de M. T. Alario Trigueros, *La imagen: un espejo distorsionador*, in M. T. Alario Trigueros – C. García Colmenares (coord.), *Persona, género y educación*, Salamanca, ed. Amarú, 1997, pp. 87–112.