Zeitschrift: Hispanica Helvetica
Herausgeber: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos
Band: 8 (1996)

Artikel: Literatura de matrimonio : Península Ibérica, s. XIV-XVI
Autor: Brandenberger, Tobias
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-840953

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 27.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Literatura de matrimonio

(Península Ibérica, s. xiv-xvi)

Tobias Brandenberger



ISPANICA ELVETICA 8


ISPANICA
ELVETICA
8

LITERATURA DE MATRIMONIO

(PENÍNSULA IBÉRICA, S. XIV-XVI)

Tobias Brandenberger

ISPANICA ELVETICA 8

Portada: Juno, hermana y mujer del rey Jupiter de Creta, la qual es dicha diosessa de las riquezas y del matrimonio... Capt. IV de *Las ilustres mujeres*, Zaragoza, 1494.

© Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, Lausanne 1996
Tobias Brandenberger

Edita: LIBROS PÓRTICO
Muñoz Seca, 6
50005 Zaragoza (España)
ISBN: 84-7956-009-6
Depósito Legal: Z-756-97

Directores de la colección: Antonio Lara Pozuelo
Luis López Molina
Sección de español
Unil-BFSH2
CH-1015 Lausanne

AGRADECIMIENTOS

La última tarea que me queda por emprender tras haber llenado tantos folios, la de componer las líneas que deben anteceder este estudio, presentado como tesis en la Universidad de Basilea, resulta, mucho más que un deber, una recompensa: me siento feliz de poder, por fin, agradecer a cuantos han contribuido para que estas páginas viesen la luz.

Es común en los agradecimientos subrayar lo bueno y silenciar lo negativo; pero sólo teniendo en cuenta que el trabajo cuyo resultado el lector tiene en la mano fue, en muchos aspectos, arduo y agotador, se podrá apreciar cuán profundamente reconocido estoy a los que, de una forma u otra, ayudaron a hacérmelo algo más soportable.

No hablaré aquí de aquellos que, aun mereciendo mi gratitud por sus aportaciones sustanciales al resultado favorable de mi esfuerzo, colaboraron sin saberlo o quererlo; tendría que empezar con la industria chocolatera suiza que entre mi licenciatura y los exámenes de doctorado cooperó con unos 150 kilos de material para abastecer mis elevadísimas necesidades energéticas, y pasar por muchas instituciones y personas hasta llegar a cierta casa catalana cuyo cava (¡brut!) consiguió estimular mi espíritu postrado en más de un momento clave. Pero aunque me limite a los que voluntaria y conscientemente contribuyeron al éxito de este libro, veo que son muchos los que lo han acompañado y los que me han acompañado a mí durante los años en los que me venía ocupando de su gestación y elaboración. Sé perfectamente que no he sido un caso fácil para los que me rodeaban. Tanto más les agradezco su paciencia.

Empiezo por el dominio profesional (que nunca lo fue exclusivamente), agradeciendo, en primer lugar, la inestimable ayuda, el constante apoyo y la gran confianza del profesor Germán Colón, que orientó esta tesis, acogiéndola desde el primer momento con interés y simpatía. Él me enseñó no sólo el rigor analítico y la exactitud científica necesarios para un trabajo serio, sino,

más aún, el entusiasmo por la investigación. Nunca dejó de acompañarme con sus consejos y propuestas; me incitaba al trabajo cuando me estancaba, y me infundió ánimo en los momentos difíciles. He contraído una enorme deuda de gratitud también con la profesora Beatrice Schmid, que aceptó la ingrata tarea de ocuparse de mis disquisiciones en calidad de experta correferente y que no pocas veces se dispuso a aclararme puntos delicados; sus palabras alentadoras y amigas y su comprensión me aliviaron la labor. Mi agradecimiento igualmente al profesor Rüdiger Schnell, que despertó mi interés por el tema al que me dedico aquí y me invitó a participar en su proyecto de investigación, apoyado por el Schweizerischer Nationalfonds, sobre la literatura de matrimonio alemana. También a los colegas y amigos de este equipo científico, Helmut Puff, Monika Gsell, Bernadette Kaufmann, Katrin Graf, Detlev Roth y Johanna Thali, expreso aquí mi reconocimiento. Quedo vivamente agradecido, asimismo, a la profesora Maria de Lurdes Correia Fernandes, de la Universidade do Porto, por sus valiosas observaciones, sus indicaciones bibliográficas y por haberme facilitado un ejemplar de su tesis; a la profesora Margarete Zimmermann, que, además de proporcionarme abundante bibliografía, abrió su maravillosa casa a un cristinófilo que venía a Berlín para hablar sobre Dom Duarte; y a la profesora Friederike Hassauer, de la Universidad de Viena, por su amable invitación y las interesantes y divertidas discusiones sobre mujeres, hombres y querellas. Por último, me importa de manera especial testimoniar mi gratitud a los profesores Antonio Lara y Luis López, por haber aceptado este trabajo para la serie *Hispanica Helvetica*, por ellos dirigida.

Desde luego, este libro nunca habría llegado a buen fin sin los seres queridos que, desde lejos y de cerca, me dieron su apoyo, su afecto, su cariño. La amistad no se puede agradecer, por supuesto; pero se agradece todo lo que se ha hecho en nombre de ella.

Mis amigos españoles y portugueses —a quienes tanto debo y tanto debe este libro— no sólo me socorrieron en momentos de dificultades bibliográficas. Me acogieron, con inmensa hospitalidad, cuando aparecía por ahí; y desde lejos, me ayudaron a soportar las adversidades y los descalabros en Suiza. Comenzando por España, doy las gracias a Federico Leal, amigo y cómplice de muchos entusiasmos, con quien he compartido tantas incursiones y excursiones, tantos ciclos florecidos; a Carmen López Palacios, sabia y confidente géminis que, desde una noche en la que esperábamos el *búho* en la Plaza de la Cibeles, no ha dejado de discutir conmigo sobre las contingencias más o menos absurdas de los *Gender Studies* y de cuya lectura implacable se ha beneficiado en gran escala este libro; a Carmen Iznaola y a Alain Dubey, que me aclimataron en Madrid y me recibieron con inalterado entusiasmo

cada vez que volvía; y a Carmina Jabato, que sabe de muchos arcanos indispensables para sobrevivir a la rutina. En tierras lusas merecen mi gratitud Nuno Ganho, por nuestras largas conversaciones y por haber hecho de Coimbra, más que una escala, un puerto seguro; Rui Lourido, que en Lisboa me ofreció su casa y su compañía, ayudándome a encontrar el justo equilibrio entre reposo debido y ritmo apetecido; y mi familia portuguesa, Mário Rui Simões Lopes, Edite Laborda Paiva, Ruizinho y, sobre todo, Inês, por todas las ilusiones que me han dado y me siguen dando.

Ni que decir tiene que en Basilea no quedaba yo completamente abandonado: mientras echaba los hígados en mi guarida, me siguieron fieles mis amigos, cuyas constantes pruebas de afecto y cuidado recuerdo con emoción: conste aquí mi agradecimiento a Guillermo y Nadia García-Vostenka con las princesas Sara y Raquel, por muchos momentos tiernamente hogareños; a Peter Eichenberger, siempre presente y siempre alentador; a André Thibault, que sabe a la perfección cómo se combinan la disciplina filológica y los solaces; a Stefania Zanier, por mucha juerga y mucho duende; a Antonio Gómez, por su paella y los diversos viacrucis compartidos; a João Paulo André, a Silvana Quercioli y a Elisabeth Huber, por haberme secuestrado siempre de nuevo a compensaciones culturales; a Ilse Ermen, por su fabuloso *Vom Wesen und Würgen der Wissenschaft* y otras contribuciones al humor de los desesperados; a mi hermana Rebekka, por su compañía y su complicidad; y, desde luego y sobre todo, a los dos que me acompañaron, me apoyaron, me brindaron su cariño y me salvaron de la histeria durante los tres largos años que duró la elaboración de este libro: Monika y Claudio. Su paciencia a la hora de soportar mis frecuentes cambios de humor y el estoicismo con el que han sabido aceptar mi constante falta de tiempo han sido inmensos. A todos ellos va mi gratitud más sincera.

He dejado a tres personas sin mencionar —no porque fuesen las menos importantes para mí durante este tiempo, sino precisamente por lo contrario. Dedico estas páginas

a mi padre, a quien tanto habría gustado leerlas y que ya no podrá hacerlo;

a mi madre, que ha tomado sobre sí tantos sacrificios durante mis primeros treinta años;

a Tanti, que me enseñó, siendo aún niño, el amor a las letras que me acompaña hasta hoy. Gracias por todo.

ÍNDICE

Introducción 11

I. **Literatura de matrimonio. Consideraciones teóricas y aproximación metodológica** 15
I.1. Delimitación del *corpus.* 18
I.2. Parámetros de análisis. 30
I.2.1. Tipos de enfoque. 31
I.2.2. Opiniones y posiciones. 41
I.2.3. Disposición comunicativa y argumentativa. 43
I.2.4. Intención del autor y función del texto. 48

II. **Literatura de matrimonio bajomedieval y renacentista en la Península Ibérica. Los textos.** 53
II.1. La doma de la novia. Doctrina para la futura esposa en los primeros textos iberorrománicos sobre el matrimonio. 55
II.2. El *Libre de les dones* de Francesc Eiximenis: Un compendio teológico para la(s) existencia(s) femenina(s). 81
II.3. Espejos de *señoras generosas* I: Christine de Pizan en Portugal. 107
II.4. Espejos de *señoras generosas* II: Un doctrinal para la futura Reina Católica. 137
II.5. *El Leal Conselheiro* de Dom Duarte. Primeros tanteos en la emocionalidad conyugal. 157
II.6. La contribución de Antonio de Guevara a la literatura de matrimonio iberorrománica. 171
II.7. La voz de Juan Luis Vives: un best-seller y su complemento olvidado... 213
II.8. Otro díptico: los poemas de Andreu Martí Pineda. 237
II.9. Eiximenis en ropajes nuevos: el *Carro de las donas* 251
II.10. El matrimonio polifónico: los *Coloquios matrimoniales* de Pedro de Luján. 269
II.11. Entrelazamiento de enfoques: Juan de Molina, João de Barros y Rui Gonçalves. 291

Conclusión 303

Bibliografía 313
1. Textos 313
1.1. Textos analizados 313
1.2. Textos citados o consultados 316
2. Literatura crítica 323
2.1. Estudios 323
2.2. Obras de referencia 397

Abreviaturas 399

INTRODUCCIÓN

¿Es preferible casarse o no hacerlo? ¿Cuáles son las ventajas del matrimonio? ¿Y cuáles los inconvenientes?

¿Es mayor el mérito espiritual de contribuir a la multiplicación de la cristiandad mediante la procreación de hijos dentro del matrimonio o el de la castidad voluntaria en la vida monástica?

¿Según qué criterios tiene que elegir a su cónyuge una persona que opta por casarse? ¿Cuáles son las calidades humanas que se deben tener en cuenta, cuáles los defectos que descalifican a un/una potencial candidato/a?

¿Qué importancia tiene la formación intelectual para una mujer que se casa, y cuál es su valor en el caso de decidirse por una vida en el convento?

¿Hasta qué punto llega el derecho de intervención o cogestión de los padres a la hora de elegir el futuro marido de su hija o la futura esposa de su hijo?

¿Cómo se reparten los deberes dentro de la comunidad conyugal?

¿Cuál es el comportamiento adecuado del marido frente a la esposa? ¿Y qué obligaciones hacia su marido y hacia los suegros tiene la mujer?

¿Por qué motivos, cuándo y cómo puede o debe el marido castigar a su mujer?

¿Hasta dónde va el deber de obediencia de la esposa?

¿Es culpable del comportamiento sexual pecaminoso de su cónyuge el esposo o la esposa que se niega a cumplir con el *debitum coniugale*?

¿Cómo hablarán los esposos de su vida sexual y cómo la realizarán?

¿Qué hará la esposa cuyo marido la engaña? ¿Puede llamarlo a capítulo? ¿Amenazarlo? ¿Con qué?

¿Cómo se tiene que comportar una mujer casada que es requerida de amores por otro hombre?

Si la *proles procreanda* pertenece a los objetivos primordiales del matrimonio, ¿qué actitud deben adoptar los cónyuges que no llegan a tener hijos?

¿Qué importancia tiene la práctica de la religión dentro del matrimonio?

¿Debe la mujer estimular al esposo para que vaya a misa? ¿Cómo ha de proceder si quiere dar limosna para el bien espiritual de ella misma y del marido, y éste le niega el dinero?

¿Es aconsejable consultar a los vecinos en caso de disensiones matrimoniales?

¿Debe volver a casarse un hombre viudo? ¿Y una viuda?

¿Cómo actuará una viuda para reclamar sus derechos?

Éstas son tan sólo unas pocas muestras procedentes del inmenso repertorio de preguntas y problemas que suelen aparecer en numerosos textos que se escriben, circulan y se leen en la Península Ibérica desde el siglo XIV, una verdadera *literatura de matrimonio*, a cuyo estudio van dedicadas las páginas siguientes.

Los denominadores comunes de las obras que se pueden reunir bajo tal etiqueta son su interés por las relaciones entre hombre y mujer, especialmente en el contexto de la relación conyugal, y su empeño por ofrecer imágenes y/o construir modelos del matrimonio, así como de la naturaleza, de la posición y del comportamiento de hombre y mujer.

Estos escritos forman un conjunto tan heterogéneo y polifacético como fascinante: tenemos, por un lado, toda una serie de textos redactados en catalán, castellano y portugués, pero hallamos asimismo obras traducidas del latín u otra lengua a un idioma iberorrománico que alcanzan cierta difusión en la Península. Además del tema, tienen en común su carácter no propiamente literario (si bien veremos que los límites no son fáciles de deslindar); aspiran en primer lugar al *prodesse* y sólo a veces, marginalmente, al *delectare* —pertenecen al área de las letras en la que el interés estético es secundario, al dominio para el que la crítica alemana ha acuñado el término *Gebrauchsliteratur* y al que muchos investigadores aún prefieren dejar aparte a la hora de interesarse por la producción literaria de cierta época o determinada área cultural. Por otra parte, pueden discrepar en muchos aspectos: estatuto y estructura del texto, enfoque, finalidades, posiciones ideológicas defendidas y modo de escritura.

Hasta el momento, la literatura de matrimonio bajomedieval y renacentista en la Península Ibérica ha quedado poco menos que desatendida por la crítica. A pesar de su interés para el conocimiento de la historia de las mentalidades, y a despecho de su importancia para la compenetración de otros fenómenos literarios contemporáneos con los que se entrelaza, se han estudiado prácticamente sólo aspectos parciales de este rico caudal de textos que gozaron, en su época, de una considerable difusión. Escasean todavía estudios de conjunto que enfoquen todo el campo discursivo del que trataremos.

El trabajo que aquí presentamos pretende reaccionar contra este descuido tan flagrante como injustificado. Estamos convencidos de que merece la pena estudiar también obras no canónicas, *géneros menores*, y textos no propiamente literarios que pueden parecer, a primera vista, tan poco apetecibles como algunos entre los que forman nuestro *corpus*; ello contribuye a comprender mejor hechos y circunstancias culturales (en el sentido más amplio de la palabra) de momentos históricos pasados y, mediante confrontaciones dentro de lo legítimo, actuales. Al mismo tiempo, los múltiples y variados esfuerzos de leer subversivamente, a contrapelo (y contra la resistencia abierta o disimulada del *establishment* científico) ciertos textos han venido sensibilizando y aguzando las miradas y han mostrado que puede ser oportuno, incluso necesario, seguir este camino; de repente, se descubren aspectos inexplorados y silenciados, pero no por ello menos relevantes; se revelan verdades tan poco gratas como lo son los mecanismos de represión, exclusión y amordazamiento.

Por todo ello intentaremos, a continuación, presentar la literatura de matrimonio en la Iberorromania de los siglos XIV, XV y la primera mitad del XVI (hasta el Concilio de Trento, que dio un rumbo decisivo a todo el complejo ideológico al respecto), procurando ofrecer un cuadro de conjunto y procediendo a una interpretación de cada una de las obras que se pueden adjudicar a esta tradición discursiva casi olvidada.

Nos interesaremos, en primer lugar, por las imágenes y los modelos que los textos estudiados esbozan del matrimonio y de los papeles de los sexos, examinando cuáles son las estrategias textuales mediante las que se construye lo masculino, lo femenino y lo conyugal y cómo se regula el comportamiento humano sobre la base de estas construcciones ideológicas. En segundo lugar, estudiaremos los factores que condicionan las posiciones defendidas en estos escritos; intentaremos aclarar asimismo hasta qué punto aquéllas dependen de tradiciones discursivas preestablecidas. Para todo ello, someteremos cada una de las obras por estudiar a un examen detallado y riguroso respecto a varios parámetros que consideramos fundamentales. Ello debería facilitarnos también la tercera tarea que nos proponemos: la de interrelacionar los diferentes textos para averiguar hasta qué punto son legítimos el intento de una interpretación del conjunto de ellos y la empresa de una diferenciación interna[1].

1 Vaya ya de antemano un pequeño *caveat*: no pretendemos proporcionar aquí un estudio acerca del matrimonio o de los papeles de los dos sexos en cuanto *realidad* social o histórica de la época que nos interesa. Dedicaremos nuestra atención a la construcción, concepción y proyección de ideas, imágenes, modelos, formas de pensamiento, y no a la situación real en un ámbito histórico y geográfico concreto. No serán, por lo tanto, objeto de nuestro análisis

Nuestro trabajo se divide en dos partes:

En la primera delimitaremos el campo tratado, tanto en lo geográfico-cultural como en lo temporal y en lo temático, y explicaremos detalladamente nuestra metodología: para esto último, tendremos que precisar, comentar y justificar primero las bases teóricas en las que aquélla se asienta, averiguando su conveniencia, compatibilidad y viabilidad, y, en segundo lugar, especificar, ejemplificándolos, todos los criterios de análisis que aplicaremos a la hora de interpretar nuestros textos.

En la segunda pensamos dedicarnos a un análisis detallado de los textos que forman el conjunto que podríamos denominar «literatura de matrimonio en la Península Ibérica bajomedieval y renacentista».

Esperamos poder facilitar, de esta manera, algunos elementos que contribuyan a satisfacer un poco la demanda acumulada en un campo que ha sufrido bastante por el asombroso desinterés del mundo erudito —perdonable tal vez si se tiene en cuenta que sólo desde hace muy poco tiempo se han venido admitiendo en la investigación científica las metodologías de raigambre feminista, y que desde hace mucho menos aún se acepta que puedan existir *Gender Studies* interesados en lo masculino y lo femenino, sin que de los varones que nos dedicamos a ellos se sospeche que queramos usurpar o sabotear los logros teóricos, metodológicos y prácticos de la crítica feminista.

los hechos objetivamente verificables, sino los modelos articulados en textos; imágenes que pueden no ser idénticas con la realidad pero que siempre reflejan una percepción, recepción y estructuración subjetiva de esa realidad por ciertos individuos o grupos sociales.

PRIMERA PARTE

LITERATURA DE MATRIMONIO: CONSIDERACIONES TEÓRICAS Y APROXIMACIÓN METODOLÓGICA

I. LITERATURA DE MATRIMONIO: CONSIDERACIONES TEÓRICAS Y APROXIMACIÓN METODOLÓGICA

Si vivimos, como lo ha formulado hace poco Rafael Conte, «en un mundo de ensayos, versiones y «digestos» más que de los platos originales»[2], este su aserto aún no es válido —por lo menos en el área de los estudios literarios— para todos los objetos que merecen el interés del investigador. Precisamente el campo del que nos ocupamos en nuestra tesis constituye una excepción llamativa a la regla según la cual el olvido (o la ignorancia) de los propios textos y la inexistencia de ediciones asequibles se suelen compensar por una inflación de literatura crítica. En el caso de la literatura de matrimonio en la Península Ibérica, se ignoran los textos y faltan los estudios.

Que sigan desconocidos muchos de los textos que abarcan el campo discursivo «matrimonio y papeles de los sexos» y que escaseen los estudios dedicados a él, resulta, por una parte, agradable para quien se proponga estudiar el tema; no tiene que enfrentar, antes de poder llegar a sus propias observaciones, avalanchas de trabajos anteriores que tendrá que asimilar y examinar, enzarzándose, en el peor de los casos, en las espinosas discusiones de sus colegas. Por otro lado, la misma escasez no lo exime de consideraciones teóricas y metodológicas, al contrario. En nuestro caso concreto, nos hallamos ante un campo vasto y prácticamente desatendido por la crítica que habrá que deslindar y para cuyo estudio se deberán proporcionar las herramientas críticas adecuadas.

La primera parte de nuestro trabajo pretende cumplir con esta tarea, con la máxima concisión posible y con el detalle necesario. Para ello, nos orientamos mediante tres preguntas básicas que deben anteceder cualquier investigación científica:

¿Cuál es el objeto de nuestro estudio?

¿Qué método y qué parámetros analíticos aplicaremos para su examen?

y: ¿Cuáles son nuestras premisas teóricas para la elección y delimitación de nuestro objeto, por un lado, y para nuestra metodología, por otro?

Las dos primeras preguntas requieren unos comentarios por separado; la tercera se deberá tener presente en cualquier momento de esta nuestra presentación teórico-metodológica.

---

2 En su reseña de la traducción española de la biografía proustiana de Ghislain de Diesbach (in: *ABC Cultural* 226 [1 de marzo 1996], p. 7).

I.1. Delimitación del *corpus*

¿Cómo delimitar exactamente el objeto de nuestro interés que habíamos llamado la «literatura de matrimonio en la Península Ibérica bajomedieval y renacentista»?

En primer lugar, y antes de hablar de aspectos de contenido y forma, cabrá señalar cuáles son el marco histórico y el ámbito lingüístico o cultural dentro de los que nos hemos de mover a continuación. En lo que atañe a la dimensión temporal, nuestra atención se concentrará sobre la época de transición entre la Edad Media y la Edad Moderna. Consideraremos todos los textos caracterizados por los rasgos que especificamos abajo, que se hayan escrito desde la aparición de una literatura de matrimonio en lenguas vernáculas, a finales del siglo XIV, hasta las decisiones del Concilio de Trento acerca del tema que nos ocupa, en los últimos meses del año de 1563; estas resoluciones son, sin duda, las que marcan la cesura más importante para la historia del matrimonio en Occidente[3], constituyendo, a nuestro entender, el *terminus ad quem* menos arbitrario para una delimitación del material considerado.

Respecto del contexto lingüístico y cultural en el que se insertan las obras que examinamos, hemos optado por la fórmula «literatura de matrimonio en la Península Ibérica» para indicar que no solamente se tendrán en cuenta los textos redactados en uno de los idiomas iberorrománicos (catalán, castellano, portugués), sino también traducciones de otros textos a una lengua iberorrománica que hayan sido divulgados aquende los Pirineos[4].

Por cierto, los textos que nacen y circulan dentro del marco que acabamos de perfilar y que serán objeto de nuestro análisis requieren aún una contextualización más amplia para poder ser valorados justamente. Más abajo, cuando tratemos de distinguir los diferentes tipos de discursos que se ocupan del matrimonio, presentaremos no sólo los rasgos característicos de éstos; inten-

3 Sobre los debates tridentinos acerca del matrimonio, las decisiones del concilio y la importancia de éstas, pueden verse Ferasin (1970), Bernhard (1980), Di Mattia (1980), Gaudemet (1987: 313-352), Gaudemet (1993) y, sobre todo, la obra de Jedin (1973-75; allí, especialmente el segundo volumen del tomo 4, pp. 96-163).

4 En concreto, es el caso de las traducciones portuguesas del *Livre des trois vertus* de Christine de Pizan y de las versiones castellanas del *De institutione foeminae christianae* de Juan Luis Vives. Un caso algo delicado es el del *De officio mariti*, del mismo autor, que sólo en el siglo XX fue vertido al español (lo que no deja de ser sintomático, como veremos); no obstante, lo tendremos que analizar también, puesto que constituye, como pensamos demostrar, un complemento de aquel texto, complemento que no conviene preterir porque explica, de ser analizado junto a su hermano, la visión particular del autor.

taremos trazar asimismo, con algunas rápidas pinceladas, los puntos de comunicación con el panorama literario en el que se colocan, y, muy en concreto, la red discursiva mayor, de envergadura internacional, en la que se sitúan y con la cual mantienen, desde luego, relaciones de la más variada índole.

Antes, sin embargo, conviene prestar atención al criterio de mayor peso para la delimitación de nuestro campo de investigación, de índole temática[5]. Tal y como hemos anunciado en la introducción, nuestro trabajo tomará en consideración los textos bajomedievales y renacentistas que se ocupan del matrimonio y de los papeles de los sexos. Esta primera fijación temática no puede, desde luego, satisfacer metodológicamente; para designar exactamente su alcance, necesita de concreción mayor. Tal concreción será el objetivo de nuestras especificaciones siguientes.

Por supuesto, no se nos ha escapado que el tema del matrimonio aparece en un sinfín de escritos bajomedievales y renacentistas que, sin embargo, no todos serán objeto de este estudio. Antes que nada, hay que hacer constar, pues, en qué medida se tiene que concretar el asunto que nos interesa en un texto para que consideremos a éste. En nuestros repasos por el inmenso caudal de textos que, de una u otra forma, tratan del tema, hemos llegado a la conclusión de que será útil, en primer lugar, oponer al *discurso sobre el matrimonio* (que sería la totalidad de actos comunicativos acerca del tema, cualquier forma en que se escribe o habla del asunto) una *literatura de matrimonio,* que abarcaría el resultado de este proceso en textos propios, entendiendo por *propios* no 'independientes', sino 'temática y formalmente coherentes', aunque sean partes de otro conjunto mayor[6]. Paralelamente, hay que fijar otra condición para que se llegue a un *corpus* equilibrado y para que la búsqueda no se haga infinita: es imprescindible que el matrimonio y los papeles de los sexos sean temas principales de un texto, o sea, que reciban un tratamiento privilegiado. Sería imposible tomar en consideración todas las obras que tocan, en uno u otro pasaje, incidentalmente, el matrimonio y los papeles de los sexos, siendo éstos, por lo tanto, apenas temas concomitantes de otro asunto prioritario; pero sería, sobre todo, un empeño infructuoso, porque el hecho de que

5 El procedimiento de recurrir a criterios temáticos para clasificar la producción textual de una época determinada, discutible en todo caso, se ha venido aplicando con alguna frecuencia precisamente en trabajos científicos que se ocupan de la Baja Edad Media y del Renacimiento, lo que no carece de lógica; vista la gran permeabilidad y heterogeneidad formal que se verifica en la producción literaria de la época, los criterios formales se revelan particularmente incómodos. Un ejemplo muy coherente que contempla la literatura alemana de aquel tiempo sería la contribución de Kästner/Schütz/Schwitalla (1985).

6 Puede pensarse en partes integradas o intercaladas en otros textos que llegan a constituir cierta unidad —como lo veremos en los capítulos II/5 (Dom Duarte) y II/6 (Guevara).

los contextos fueran completamente distintos impediría deducir cualesquiera conclusiones del análisis. Quede, por lo tanto, estipulado como segundo requisito que los temas que nos ocupan deban estar en el foco de interés del texto examinado (o de un fragmento textual coherente y unitario) que los trate como elemento temático *dominante*[7].

Incluso así, no hay que pensar que estos complejos temáticos constituyan automáticamente una unidad coherente. El tema del matrimonio se cristaliza en todo un panorama variopinto de fenomenología literaria y conduce a toda una serie de subtemas como la elección del cónyuge, el comportamiento y los deberes de cada uno de los esposos, la sexualidad matrimonial, la educación de los hijos, etc. Esta peculiaridad se revelará como muy significativa como veremos en seguida.

Otro punto que requiere una pequeña justificación es la inclusión de un segundo elemento entre los temas de los que se ocupan las obras que vamos a estudiar. Si el matrimonio como tema parece no plantear ningún problema conceptual, no sucede lo mismo con otro asunto que hemos mencionado: los papeles de los sexos.

Es legítimo, por supuesto, preguntarse por qué motivos introducimos ahora, de repente, una categoría temática «papeles de los sexos», si en el título de nuestro trabajo habíamos anunciado un estudio de la «literatura de matrimonio». Al contrario de lo que se podría sospechar en un primer momento, no nos estamos refiriendo únicamente a los papeles de los dos sexos dentro del matrimonio; entonces habría sido más correcto hablar del papel del marido y del de la esposa. Estamos pensando en un problema de trascendencia mayor que se revela de suma importancia precisamente para el estudio de la literatura de matrimonio: será ineludible considerar la problemática de la construcción de papeles de los sexos en general (o bien, para utilizar a partir de aquí un término más conciso, la construcción del *gender*[8]), la elaboración ideológica, a través de un discurso sexuado, de determinados modelos de existencia y comportamiento.

Sería, sin duda, tan grato como estimulante poder entrar aquí con todo detalle en el campo de las interesantes y altamente controvertidas discusiones teóricas que han dejado huellas profundas justamente en el campo de los estu-

7 Utilizamos el término en el sentido en que lo introdujo Jauss (1972), siguiendo a los formalistas rusos y, en concreto, a Jurij Tynjanov, para denominar el rasgo sobresaliente entre los elementos pertinentes que distinguirían un género cuyas características vendrían, de esta forma, jerarquizadas según su importancia.

8 Utilizaremos la palabra inglesa para evitar confusiones con la palabra *género* en la acepción de 'categoría literaria' que aún nos ha de ocupar también.

dios literarios, gracias a una nueva orientación científica, de cuño feminista, que se ha venido instalando y consolidando dentro del vasto panorama de las nuevas metodologías críticas. Es evidente que en el marco de este trabajo sólo cabrán algunos breves apuntes[9].

La introducción de *gender* como categoría se debe al reconocimiento de una dicotomía entre sexo biológico (*sex*) y sexo social (*gender*) que sería la construcción de una identidad social sobre la base del sexo biológico. Hay una nítida diferencia entre ser mujer[10] en cuanto persona de sexo femenino y ser mujer en cuanto persona que en virtud de su sexo biológico haya adoptado o haya tenido que adoptar cierto papel que la cultura en la que vive considere adecuado. Tenemos, por una parte, una constante biológica; por otra, una construcción cultural, condicionada por razones históricas, políticas, sociales y económicas.

El concepto del *gender* ha ganado importancia en el transcurso de las últimas décadas y con el desarrollo del feminismo científico. Tras la progresiva renuncia al rumbo utópico-progresista que caracterizaba la primera fase de los estudios feministas[11] y se explica por el contexto político en el que nacieron los *Women's Studies*, una veta más científica y menos política, aunque no por ello menos *engagée*, supo establecer e introducir definitivamente la diferenciación entre *sex* y *gender*. Varias investigadoras consiguieron demostrar, a través de estudios en los campos de la biología, de la etnología y de la antro-

9 Cualquier intento de proporcionar más que unas pistas bibliográficas sobre teoría y crítica literaria feministas sería vano. Remitimos, en vez de ello, a la extensa bibliografía que ofrece el libro de Rivera Garretas (1994a) que, a su vez, constituye la síntesis más actualizada en lengua española. Para los *Gender Studies* en concreto, conviene ver el trabajo pionero de Joan Wallach Scott (1988; allí, sobre todo pp. 28-50); una introducción panorámica particularmente lograda es la de Renate Hof (1995), que consigue resumir de manera concisa y comprensible el camino que han recorrido los *Gender Studies* desde el movimiento feminista de los años sesenta hasta hoy. Ya en el dominio de los estudios literarios, pueden consultarse, por ejemplo, el apartado «Gender Studies» de Gabriele Müller-Oberhäuser en su exposición de nuevas corrientes teóricas (Müller-Oberhäuser 1993: 228-234) que considera tanto los *Gender Studies* literarios como también la crítica literaria feminista que los precede, o las contribuciones teóricas de Rossi (1993), Díaz-Diocaretz (1993) y Zavala (1993; 1995b) a la *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*. Son útiles también los trabajos de Zapf (1991), Fischer/Kilian/Schönberg (1992), Boch (1992), Richter-Schröder (1992), Weigel (1994), Kroll (1995b) o Würzbach (1995).

10 Lo que aquí aclaramos vale, obviamente, también para los varones, aunque ciertas investigadoras todavía no parezcan haberse dado cuenta de ello.

11 Mientras corregimos estas líneas, nos llega la noticia de que acaba de reeditarse en castellano el clásico de esta corriente del feminismo para el campo de los estudios literarios, *Sexual Politics*, de Kate Millett (*Política sexual*. Madrid, Cátedra, 1996). Suponemos que ello no significa que volvamos hacia atrás.

pología, que no existe ningún nexo causal o lineal entre el sexo natural, biológico, y los papeles asignados a hombres y mujeres. El *gender* fue, en este sentido, «un concepto tremendamente liberador hace veinte años porque nos permitió a las mujeres desnudar metafóricamente nuestro cuerpo, deshacernos de un entramado cultural densísimo tejido en torno a él y que circulaba con la etiqueta de «natural»; es decir, nos era inculcado como parte inalienable de nuestro ser (por más molestos y hasta repugnantes que muchos de sus contenidos nos resultaran a las feministas)»[12], dice quien lo debe de saber.

En los últimos años, asistimos a otro cambio dentro del mismo campo, igualmente relacionado con el concepto del *gender*, cambio que, desgraciadamente, todavía no se ha revelado tan «tremendamente liberador» como se podría esperar. Es la tendencia de abandonar la investigación feminista de orientación ginocéntrica en favor de unos *Gender Studies* que comprendan la categoría del *gender* en sentido más equilibrado y global. Esta tendencia se ha venido acentuando notablemente, desde que cierto sector de la teoría feminista empezó a señalar la urgencia de dejar de centrar la mirada crítica sobre la mujer para ampliarla, siempre con vistas a la categoría del *gender*, hacia una investigación que se interesa por la mujer y el hombre[13]. Para decirlo con las palabras de una de las corifeas de los *Gender Studies*, Caroline Walker Bynum, deben considerarse «Fragen über Männer wie über Frauen. Geschlechtsspezifische Forschung heisst: erkunden, wie Rollen und Fähigkeiten konstruiert werden. Das bedeutet: nicht 51%, sondern 100% der Menschheit zu erforschen.»[14]. Se va abriendo paso la idea de que, de la misma forma que los problemas de las mujeres en la vida real no se pueden solucio-

12 Rivera Garretas (1995: 151s.).

13 Se trata de una tendencia que tuvo su origen en la *Women's History*. Ya en 1975, Natalie Zemon Davis subrayó: «It seems to me that we should be interested in the history of both women and men, that we should not be working only on the subjected sex any more than an historian of class can focus exclusively on peasants. Our goal is to understand the significance of the *sexes*, of gender groups in the historical past. Our goal is to discover the range in sex roles and in sexual symbolism in different socities [sic] and periods, to find out what meaning they had and how they functioned to maintain the social order or to promote its change. Our goal is to explain why sex roles were sometimes tightly prescribed and sometimes fluid, sometimes markedly asymmetrical and sometimes more even.» (Davis 1975/76: 90).

Por otro lado, conviene no olvidar que los *Gender Studies* no se oponen frontalmente a los estudios feministas; antes bien los continúan, dándoles un nuevo rumbo. En palabras de Renate Hof (1995: 19s.): «Bei der Unterscheidung zwischen *Women's Studies* und *Gender Studies* handelt es sich selbstverständlich nicht um eine strikte Abgrenzung, sondern eher um eine Akzentverschiebung, durch die viele der zunächst vorwiegend auf die Lebensbedingungen und die Arbeit von Frauen konzentrierten Studien in einen umfassenderen Kontext gestellt wurden.».

14 Bynum (1996: 12).

nar por separado, también en los estudios literarios convendría estudiar las relaciones entre los dos sexos y no solamente el lado femenino. Es cierto que la práctica científica no corresponde todavía al postulado programático; el interés de la investigación se sigue ciñendo al análisis de la construcción de lo femenino y sus consecuencias. Pero esto es otro asunto; tendrá que ver con la circunstancia (¿casual?) de que muchas investigadoras se interesan por metodologías feministas mientras que la mayoría de sus colegas masculinos siguen convencidos de que lo científico es, *per se*, neutral, pese a haber sido durante siglos el dominio exclusivo de los varones.

Para volver a lo que toca estrictamente a nuestro trabajo, podemos anticipar ya que el análisis interdependiente de lo masculino *y* de lo femenino se revela particularmente relevante para el tema que nos interesa; ilustra de manera plástica que, para hacer justicia a la bonita etiqueta *gender*, es imprescindible considerar sistemáticamente no sólo uno de los dos sexos, sino ambos.

Ahora bien, el *gender* como categoría tendrá que formar parte de nuestro interés por dos razones. En primer lugar, vemos a cada paso que tanto la descripción de lo que sería, según nuestros autores, el matrimonio, como la construcción prescriptiva de lo que debería ser se basan, ambas, en gran medida, sobre la construcción precedente de papeles de los dos sexos. Esto se verifica con particular incidencia en el caso de la mujer, donde hay una estrecha correlación entre la construcción del *gender* y la del matrimonio, puesto que toda mujer se concibe como esposa en potencia. En segundo lugar, se hace patente que el papel de la mujer no puede explicarse cabalmente sin recurrir a su análogo masculino, y viceversa. De hecho, el papel del esposo se construye siempre sobre la base de una determinada imagen de la mujer, y el de la esposa se asienta básicamente sobre la concepción del rol masculino. A la luz de un examen exacto, se puede comprobar que los papeles de los dos sexos se condicionan mutuamente, tanto en lo descriptivo como en lo normativo. Más que en ningún otro dominio, en el matrimonio y en el discurso literario y cultural que sobre él se constituye, hombre y mujer son dos elementos distintos pero inseparables por interdependientes; y con esto se confirma cuán legítimo es el postulado de que nos dediquemos a *Gender Studies* que merezcan este nombre.

Creemos que ha quedado suficientemente aclarado por qué no sólo es legítimo sino también necesario combinar los dos complejos temáticos *matrimonio* y *papeles de los sexos*; el matrimonio como tema dominante suele conllevar la cuestión del *gender* (los papeles de los sexos) como tema concomitante en cuanto presuposición y/o base para la discusión del asunto.

Pero ahora cabe especificar aún un tercer criterio que ayudará a delimitar el objeto de nuestro interés, además de los aspectos históricos, lingüístico-culturales y temáticos. Ya hemos hecho constar más arriba que los escritos que tratan de los asuntos que nos interesan abarcan un abanico impresionante de fenomenología literaria y que es útil realzar, de entre el inmenso *discurso sobre el matrimonio*, la *literatura de matrimonio* en sentido estricto. Pues bien, a esta concreción se le deberá añadir otra que nos permita deslindar un poco más el campo investigado, para llegar a disponer de un *corpus* suficientemente coherente.

De considerar todos los textos de la época que, de una u otra forma, tratan del matrimonio y de los papeles de los sexos, verificamos, *grosso modo*, dos grupos que a primera vista parecen distinguirse bastante bien; a la luz de una mirada algo más atenta, sin embargo, ya resulta menos nítida la frontera entre los dos. Hablamos de lo que podríamos llamar, por ahora, la intención de los textos, la índole pragmática o estética de su función comunicativa.

Se trata, para decirlo de otra forma, de una cuestión íntimamente relacionada con la ya rediscutida distinción entre textos literarios en el sentido de 'creaciones estéticas de valor' y literatura *lato sensu*, o sea la 'totalidad de las manifestaciones culturales por vía de los códigos lingüísticos'. No podríamos, aun queriendo, centrarnos aquí en la legitimidad de tal distinción —lo que nos llevaría a otro libro distinto[15]. Lo que sí tenemos que hacer es poner en duda su utilidad para nuestros objetivos.

Para evitar de antemano cualquier malentendido, conviene subrayar ya que los textos que nos interesarán en este trabajo son los que podríamos calificar de no estrictamente literarios, los que pertenecen al área de la *Gebrauchsliteratur*[16]: obras cuyos fines no son primordialmente estéticos, sino pragmáticos. Tales escritos se caracterizan por aspirar en primer lugar al *prodesse* y sólo a veces, marginalmente, al *delectare*; y sería esta la dicotomía que proponemos para separar nuestro objeto de investigación de todo el rico

15 Podría decirse, de todos modos, que el simple hecho de que el concepto de *literatura* haya sido aplicado (y siga siéndolo), según las épocas y según las instituciones que recurren a tal etiqueta, a conjuntos de textos de contornos diferentes y con funciones estéticas distintas, muestra muy a las claras que cualquier uso normativo del concepto es de validez relativa.

16 De este tipo de manifestaciones culturales que abarca «alles nichtdichterische Schrifttum geistlichen und weltlichen Inhalts» (Eis 1962: 1) se han ocupado cada vez más la crítica alemana y anglosajona para las que la literatura pragmática ha llegado a ser una parte integrante de sus objetos de estudio, al contrario de lo que sucede en las filologías románicas. Para más aclaraciones acerca de la *Gebrauchsliteratur*, pueden ser útiles, además del trabajo citado, Assion (1973), Belke (1973), Fischer/Hickethier/Riha (1976) y Crossgrove (1994).

caudal de obras literarias en sentido estricto, (no menos interesantes, por cierto) que también hablan del matrimonio y de los papeles de los sexos[17].

Por supuesto, somos conscientes de lo discutible que puede resultar cualquier tentativa de separar nítidamente una y otra clase de literatura; pero, si bien la función estética puede no excluir la pragmática y viceversa, parece lícito hablar de textos con una función *predominantemente* estético-recreativa y de otros con función *predominantemente* pragmática o didáctica. Estos últimos serán, por lo tanto, los que estarán en el foco del interés de nuestro trabajo: los que pretenden, sobre todo, enseñar, formar, guiar a los lectores y sólo en menor escala los que persiguen el placer estético de éstos.

Partimos, por lo tanto, de criterios de contenido y, en segundo lugar, de funciones textuales. En lo formal, la única restricción que nos parece venir al caso es la de limitarnos a los textos que consideren una forma de comunicación escrita. Excluimos la oralidad (en concreto, se trata de los sermones) porque ésta sólo se libera de su limitación a situaciones concretas, ocasionales, si los textos se fijan por escrito y se publican. Si bien se puede sostener que textos orales contribuyen a la formación de mentalidades colectivas, también hay que decir que sólo pueden ser conocidos puntualmente; como producciones pasajeras, no sujetas a un canal duradero, están destinados, junto al efecto que surten, al rápido olvido.

Llegamos así, a través de estos criterios históricos, lingüísticos, geográficos, temáticos y funcionales, al conjunto de textos que estudiaremos a continuación: la literatura de matrimonio tal y como florece en la Península Ibérica desde el siglo XIV hasta el concilio tridentino[18].

Unas líneas aún sobre el estado de la investigación al respecto. Tal y como habíamos dado a entender al comienzo de esta parte, la literatura de matrimo-

17 La relación que existe entre éstos (pensemos en la literatura de ficción de la época en la que también aparece profusamente el tema del matrimonio y, más aún, el del *gender*: el teatro, la poesía amatoria o satírica, la novelística, desde la novela sentimental hasta la picaresca), y entre la *literatura de matrimonio* que aquí estudiamos sería un campo que merecería una investigación exhaustiva aparte.

18 Obviamente, la literatura de matrimonio no se agota después del concilio. Para la Península Ibérica, se puede constatar que las decisiones del Concilio de Trento no hacen desaparecer la literatura de matrimonio, sino todo lo contrario: la tradición que se había venido formando desde el siglo XIV halla su continuación en un imponente caudal de textos (para los títulos, véase nuestra «Bibliografía», parte 1.2.). Éstos prosiguen, en parte ya teniendo en cuenta las doctrinas eclesiásticas decretadas en el concilio, en parte sólo tangencialmente influidas por éstas, el trabajo emprendido por sus predecesores: el de adoctrinar a los esposos sobre sus deberes, el comportamiento adecuado en la vida conyugal, etc... El estudio más completo y más denso sobre esta literatura de matrimonio postridentina es la tesis de Maria de Lurdes Correia Fernandes (cf. *infra*).

nio bajomedieval y renacentista en la Península Ibérica continúa siendo una verdadera *terra incognita*. Es verdad que se ha venido trabajando intensamente en el dominio de los *Gender Studies* literarios, también en lo que se refiere a las literaturas iberorrománicas de los siglos XIV a XVI[19]. También es cierto que verdaderas legiones de historiadoras e historiadores, especialmente dentro del marco de la *Women's History* —o, como llegaron a llamarla ciertas fundamentalistas, la *Her Story*— y de los *Gender Studies* históricos, se han consagrado al estudio de la historia social y la historia de las mentalidades, aportando valiosos resultados sobre el matrimonio y los papeles de los sexos en la Península Ibérica medieval y renacentista[20], mostrando sobre todo que a menudo discrepan los modelos que intenta imponer la Iglesia y los hechos reales. Pero, pese a estos esfuerzos meritorios, la literatura de matrimonio, que se sitúa en un punto neurálgico entre las dos áreas, cumpliendo, por así decirlo, con una función de bisagra, no ha recibido todavía la atención que merecería[21].

19 Donde, por cierto, casi todos los investigadores que parten de presupuestos teóricos y metodológicos feministas y de los de los *Gender Studies* se han ocupado casi sólo de la literatura *strictiore sensu*. No obstante, creemos que es lícito afirmar que las numerosas y perspicaces relecturas a las que se han sometido las obras canónicas de las literaturas hispánicas, bien como el (re)descubrimiento de autoras silenciadas han contribuido en gran medida a modificar el panorama de la crítica actual.

20 Estudios que, a veces dentro de contextos temáticos más amplios, enfocan la historia del matrimonio en la Península Ibérica medieval y renacentista serían, entre otros, los libros de Vigil (1986), Derasse Parra (1988), Aznar Gil (1989), García Herrero (1990) y algunos trabajos más breves como los de Cabral de Moncada (1948-50), Carlé (1980), Vilas-Boas e Alvim (1986), Coelho/Ventura (1986), Chacón Jiménez (1987). Pueden ser de provecho también trabajos que no se concentran sobre la Iberorromania, tales como Goody (1983), Schröter (1985), Gies (1987), Brooke (1989) y algunas de las contribuciones que se hallan en los volúmenes misceláneos editados por Outhwaite (1981), Durán (1983; 1984a), Segura Graiño (1984a), Bernis et aliae (1991) – por ejemplo, Mitre Fernández (1983) o Morant (1991).

21 Existen varios trabajos, de valor muy desigual, acerca de algunos de los autores y textos que estudiamos; no obstante, la inmensa mayoría de ellos se limitan al estudio de un solo texto. A ellos aludiremos en el decurso de nuestros comentarios. Entre las poquísimas excepciones pueden citarse Almeida (1988) y Barbazza (1988) que, desgraciadamente, no consiguen un examen profundizado. El único estudio más amplio sobre la literatura de matrimonio en la Iberorromania es la tesis de Maria de Lurdes Correia Fernandes (1992). Su trabajo, cuya versión impresa no pudimos consultar todavía, resulta muy valioso para el conocimiento de la literatura de matrimonio peninsular. Por cierto, Correia Fernandes examina los textos desde una perspectiva distinta de la nuestra; mientras que nosotros perseguimos un camino metodológico que se basa en el análisis discursivo y aspira a completar la historia de la literatura, en el caso de nuestra colega, «a perspectiva da abordagem escolhida foi a da história cultural, e, dentro desta, a da história da espiritualidade. Ou seja, a de tentar abrir pistas para uma história cultural do casamento na Península Ibérica através do estudo da formação e evolução — com constantes e mudanças— da sua espiritualidade própria.» (Correia Fernandes 1992: IV).

Pero volvamos a nuestro material, ya delimitado, pero aún sin examinar en cuanto a su estatuto ontológico dentro de los sistemas literarios (y comunicativos, en general) de su época.

Una elección de textos según los criterios que acabamos de establecer nos lleva forzosamente a la cuestión: ¿Corresponden estos textos a una clase? O, dicho con otras palabras: ¿sería legítimo hablar de un género «literatura de matrimonio»?

Las preguntas esbozadas plantean, desde luego, inmediatamente también el problema de la existencia de géneros en la literatura. No es este el lugar para entrar en una discusión de carácter ontológico acerca de un concepto sumamente controvertido[22] que, además de conllevar intrincadas dificultades terminológicas, está lejos de haber producido resultados comúnmente aceptados.

Es obvio que cualquier tentativa de clasificación constituye una abstracción porque la realidad de los hechos siempre consta de una pluralidad de elementos que nunca son idénticos; pero una clasificación basada en un proceso de abstracción no tiene por qué ser automáticamente un artefacto. Partiendo, pues, del supuesto de que sea legítimo el intento de estructurar una suma infinita de elementos según determinados criterios, sometidos previamente a una reflexión teórica y metodológica, nos preguntamos: ¿estamos frente a un grupo de textos que se podrían calificar como género?

Para nuestro caso concreto, creemos que el concepto resulta de utilidad limitada; aunque existan ciertos elementos temáticos comunes a todos los textos por estudiar, elementos que, siguiendo a Jauss[23], nos atreveríamos a calificar de *dominantes*, y aunque todas las obras se caractericen por intenciones y funciones prágmaticas (si bien de índole distinta, como hemos de ver en los análisis), no se cumplen otros requisitos que tradicionalmente se consideran necesarios para poder hablar de género. Por no ir más lejos, no se observa ni sombra de una unidad formal: la literatura de matrimonio que circula y se lee en la Iberorromania quinientista y seiscentista ofrece una riqueza formal asombrosa, abarcando desde brevísimas piezas narrativas en prosa hasta densos tratados, pasando por poemas didácticos, diálogos en la estela de Erasmo, o misceláneas. Y, si nos situamos al lado opuesto del sistema comunicativo

22 Para una visión sintética de las cuestiones que el concepto de *género* ha suscitado a través de su existencia, recomendaríamos el tratado de Hempfer (1973). Uno de los críticos españoles que con mayor perspicacia se ha ocupado de los problemas teóricos y prácticos que plantea el uso del *género* como categoría de la crítica literaria es Fernando Cabo Aseguinolaza, cuyo trabajo *El concepto de género y la literatura picaresca* (1992) ofrece pistas valiosas al respecto, aunque examine una tradición literaria distinta de la nuestra.

23 Cf. Jauss (1972: *passim*).

literario y tenemos en cuenta a los receptores de los textos que vamos a analizar, se hace patente que tampoco puede sostenerse la existencia de lo que se ha venido llamando «horizonte de expectativa»[24].

En el caso de los textos que nos interesan, creemos poder hablar, más que de género, de un *discurso*, concepto que deberá ser aclarado enseguida, ya que hoy en día ha llegado a ser un elemento *passe-partout* de la jerga científica, convirtiéndose, justamente por esta coyuntura algo sospechosa, en una fórmula poco precisa o, en algunos casos, incluso hueca.

Si recurrimos en lo que sigue al concepto de *discurso* nos basamos en los escritos tempranos de Michel Foucault (en especial, *Archéologie du savoir* y *L'ordre du discours*) y en los estudios de sus comentadores[25] que han intentado especificar y aislar este concepto de *discurso,* puesto que Foucault mismo no llegó a facilitar una definición exacta a la que se atuviera sistemáticamente en sus trabajos posteriores. Este *discurso* es «una forma de hablar institucionalizada» en la que «a cada especie de práctica diferenciada según los oficios e institucionalizada sobre la base de rituales pragmáticos propios corresponde una esfera científica especial que podremos llamar discurso»[26]. Dicho con otras palabras: se trata de una tradición comunicativa institucionalizada acerca de determinado tema, una tradición susceptible de subclasificaciones según el dominio de la esfera real con el que cada discurso parcial se relaciona.

Tales subdiscursos que, dentro de un sistema literario (o cultural, si se quiere), fraccionan y diferencian el conjunto del saber para llegar a ciertas áreas del mismo pueden dedicarse a un tema determinado, enfocándolo desde diferentes puntos de vista que corresponden a sendas esferas de dicho saber. Si ahora consideramos al matrimonio y a los papeles de los sexos como tema tal, es legítimo designar a los distintos discursos que tratan de esta materia como campo discursivo del matrimonio y de los papeles de los sexos[27].

---

24 Así, desde Jauss (1972).

25 Cf. Link (1988) y Forget (1988).

26 Así, según Link (1988: 288) y Forget (1988: 311). La viabilidad del concepto de *discurso* según Foucault para el análisis de textos comparables a los que estudiamos aquí ha sido experimentado en la tesina de licenciatura de nuestro colega Detlef Roth (1994) sobre cuyas indagaciones nos apoyamos aquí. Una versión parcial, reelaborada aparecerá en Schnell (en prensa-2).

27 Asimismo lo propuso Hans-Jürgen Bachorski (1991: 513ss.). Tanto Rüdiger Schnell (en sus cursos, sus seminarios y sus trabajos de investigación aún inéditos) como el proyecto de investigación mencionado *infra* (cf. nota 37), Detlef Roth (1994; en prensa) y nosotros mismos (en lo que sigue y ya en [Brandenberger 1995; 1996]) nos basamos, por tanto, sobre el presupuesto de la existencia de tal campo discursivo.

La descripción de este campo discursivo, es decir, el estudio de las relaciones entre los respectivos discursos, de su desarrollo histórico (el advenimiento de nuevos subdiscursos, la desaparición de otros), o de su estado sincrónico en cierto momento de la historia literaria, sería la tarea a la que se dedica una investigación sobre la literatura de matrimonio que parte de las premisas teóricas y metodológicas propias del análisis del discurso.

Estas teorías y este método pueden ayudar cuando se trate de averiguar por qué aparecen diferentes opiniones sobre el matrimonio y los papeles de los sexos en los distintos textos. En vez de preguntarnos por la concepción del matrimonio o de los papeles de los sexos que tiene un autor y quedarnos sin resultado porque su texto rebosa de contradicciones, podría ser más oportuno plantearnos la cuestión de cuáles son los discursos a los que recurre un texto o un autor, bajo qué condiciones lo hace y qué fines persigue con ello.

Que tal planteamiento no sólo sea legítimo, sino incluso útil, se evidencia con una mirada hacia los textos mismos. Verificamos entonces que el discurso sobre el matrimonio en la Edad Media y en el Renacimiento se ramifica efectivamente en diferentes discursos parciales que contemplan diferentes sectores de la realidad y que se pueden distinguir precisamente según los sectores de la realidad vital a los que hacen referencia. Todos estos subdiscursos vuelven a formar, en su conjunto, otra vez el macro-discurso sobre el matrimonio. Se puede hablar o escribir sobre el asunto desde una perspectiva interesada en cuestiones religiosas, en problemas jurídicos, en temas sociales, en asuntos económicos, o incluso en aspectos eróticos. Para cada esfera habrá un discurso específico con su enfoque particular.

El reconocimiento de que la totalidad de producciones culturales escritas se produzca, de hecho, dentro de distintos contextos que dependen de realidades vitales bien diferenciadas, se revela como sumamente significativo para el análisis y la cabal comprensión de los textos que aquí nos interesan. Quien desatiende este factor corre el riesgo de obtener una idea equivocada acerca de los hechos que estudia y, peor aún, de deducir conclusiones impropias de ellos.

Vaya aquí un pequeño ejemplo ilustrativo. En uno de los pocos estudios dedicados a un texto anónimo que estudiaremos en el primer capítulo de la segunda parte, los *Castigos y dotrinas que un sabio daua a sus hijas*, Juan Cano Ballesta opina que éstos se sitúan, por su sobriedad, «entre aquellos severos ataques y esta exaltación de la dama, entre la misoginia y el casi culto idolátrico»[28]. El autor mezcla churras con merinas porque no tiene en cuenta

28 Cano Ballesta (1992: 149).

que los escritos misóginos o de defensa y alabanza de la mujer, por un lado, y tratados como los *Castigos y dotrinas*, por otro, son tipos de textos categorialmente distintos. Estamos ante manifestaciones de dos subdiscursos diferentes, el que denominaremos *debatístico* y el que recibirá el nombre de *económico*[29]. Estos dos subdiscursos (y, por consiguiente, los textos que los utilizan) no pueden ser comparados respecto a sus posiciones, sin más, porque no persiguen los mismos objetivos, se basan en fuentes distintas y, en general, enfocan otras esferas.

Cada uno de los subdiscursos o discursos parciales circunscribe, pues, un cierto contexto (o se le inscribe, es una cuestión de óptica), pudiéndose entender por *contexto* tanto una determinada esfera de la realidad como también un ámbito ideológico particular. Y es precisamente este contexto el que constituye el elemento central del primero de nuestros cuatro parámetros de análisis que especificaremos a continuación: el *enfoque*, categoría que se funda en la diversidad, en la diferenciabilidad y en la necesidad de una separación de los varios discursos parciales.

I.2. Parámetros de análisis

Para el análisis de los textos, recurriremos a cuatro parámetros principales de los que nos serviremos a guisa de criterios complementarios de descripción. Los cuatro corresponden a otras tantas preguntas centrales que orientarán nuestra lectura:

1. ¿Desde qué perspectiva se escribe sobre el tema que tratamos?
2. ¿Qué posiciones se defienden al respecto?
3. ¿Cómo se defienden éstas?
4. ¿Qué objetivos persigue el autor con su texto y cuál es la función que un texto llega a desempeñar efectivamente?

El primer punto se estudiará mediante un análisis de lo que llamamos *tipos de enfoque*; para el segundo, examinaremos la construcción de imágenes y modelos a través de las obras analizadas, y para el tercero la disposición comunicativa y argumentativa empleada. El cuarto complejo, finalmente, se habrá de despejar por una inspección de la intención del autor, por una parte, y de la función del texto, por otra.

29 Para nuestra terminología utilizada para la diferenciación de los discursos parciales y sus respectivos tipos de enfoque, cf. *infra*.

I.2.1. Tipos de enfoque

Antes de que se pueda proceder a un análisis de posiciones e ideologías contenidas en textos acerca del matrimonio, es indispensable examinar en qué contexto, desde qué perspectiva o punto de vista, con qué interés y dentro de qué tradición discursiva un texto se ocupa de los temas que nos interesan.

Cualquier posición ideológica defendida, cualquier declaración (descriptiva o normativa) pronunciada vienen determinadas por el marco dentro del cual se inscriben, por su *contexto* (en el sentido más amplio de la palabra) y por la perspectiva desde la cual se sostienen. El examen de este conjunto de factores contextuales debe anteceder o acompañar a un análisis de los aspectos de contenido. Dependen en gran medida de este *enfoque* tanto la elección del tema tratado o de los temas parciales privilegiados como las posiciones adoptadas.

La categoría *enfoque* reúne dos aspectos complementarios y, por lo tanto, difícilmente separables, inherentes a cualquier clase de orientación o perspectiva: el origen y la dirección (o meta) de la misma. Habrá que elucidar, pues,

a) desde dónde (desde qué tradición, con qué premisas ideológicas) se enfocan el matrimonio y los papeles de los sexos;

b) hacia qué aspectos específicos se dirige el interés de un texto, y

c) cuáles son los contenidos en que se centra la perspectiva utilizada.

Hablaremos a continuación de *tipos de enfoque*[30] porque no se trata tanto de enfoques particulares, distintos en cada texto, sino, como veremos, de enfoques tradicionales, convencionales, generalizados, o a menudo incluso institu-

30 Se trata de un parámetro que hemos desarrollado a partir de una reflexión propia sobre la viabilidad del concepto de los *discursos parciales*. En este sentido, se funda, en última instancia, en la distinción de discursos parciales elaborada por el equipo del proyecto de investigación «Darstellung und Reflexion der Geschlechterrollen in deutschen Ehetexten von ca. 1470-1580» dirigido por el profesor Rüdiger Schnell. Allí se procedió a una diferenciación interior del macro-discurso sobre el matrimonio, tarea que se reveló mucho más difícil de lo que parecía en un primer momento. Fueron y siguen siendo varios los puntos sobre los que no hubo conformidad de pareceres entre los miembros del grupo: desde la legitimidad y, en general, la utilidad de tal separación hasta la especificación, denominación y delimitación exactas de cada uno de los discursos parciales que se iban deslindando.
Optamos por sustituir la categoría *discurso parcial* por la del *tipo de enfoque*, que es fruto de nuestras propias reflexiones metodológicas, por considerar que resulta más razonable partir del enfoque en cuanto premisa ideológica y temática de los diferentes discursos parciales, que hacer constar sólo la existencia de éstos. Intentaremos, pues, demostrar cómo un determinado tipo de enfoque lleva a un discurso correspondiente que, a su vez, se podrá detectar en el texto, evidenciando hasta qué punto depende el contenido del enfoque que orienta la obra.

cionalizados, sintomáticos de sendas clases de discursos comunes y habituales, con rasgos determinados, a los que pertenecen estos tipos de enfoque. Podríamos imaginarnos todo un surtido de lentes a las que puede recurrir un autor si decide fijar su atención en el complejo temático que nos interesa, a su albedrío o según convenga a sus intereses y objetivos, consciente o inconscientemente. Son tipos de enfoque que le suministran razonamientos y estratagemas argumentativos, pero sobre todo un camino seguro, consagrado por la tradición y por la difusión, en el que pueda avanzar su discurso. En este sentido, nuestros *tipos de enfoque* constituyen elementos establecidos de tradiciones discursivas a las que un texto o ciertos pasajes de un texto se pueden adjudicar.

Cada uno de los tipos de enfoque que a continuación especificamos caracteriza un discurso parcial en el que suele concretarse. Y todos estos discursos parciales (discursos especializados que corresponden a distintas esferas más o menos nítidamente separables, como religión, derecho, economía, etc.) con sus respectivos tipos de enfoque forman, en conjunto, el macro-discurso sobre el matrimonio y los papeles de los sexos, que se cristaliza, a su vez, en los textos que pensamos analizar.

Los discursos parciales y, consecuentemente, también los tipos de enfoque que los orientan, pueden caracterizarse por varios rasgos.

El criterio más evidente es, sin duda, el tema tratado. Cada discurso parcial con su tipo de enfoque propio se ocupa especialmente de ciertos temas. Todos los discursos parciales coinciden, por cierto, en su interés por el tema general «matrimonio y papeles de los sexos»; pero este asunto comprende diferentes aspectos temáticos que pueden suscitar la curiosidad. El matrimonio puede ser enfocado como institución religiosa, jurídica, económica, sexual, espiritual, psíquico-emocional, etc.

Un segundo punto de partida para el análisis de los tipos de enfoque sería su vertiente ideológica, puesto que cada discurso parcial y cada enfoque tienden a preferir determinadas posiciones ideológicas. También será importante examinar los medios estilísticos y comunicativos que se adoptan: modo, tipo de presentación, tono de la escritura. Son tres rasgos sintomáticos de cualquier discurso parcial que suele adoptar una determinada actitud, descriptiva o normativa, frente al tema que está tratando y que se sirve de uno o varios tipos de presentación y de los diferentes tonos que mejor se adaptan a ella. Detallaremos estos rasgos cuando procedamos a la discusión del tercer parámetro. Es importante, asimismo, observar en qué formas se concretan los distintos subdiscursos. Se verá que cada uno de ellos cristaliza con preferencia en ciertos géneros, relacionables con el campo temático e ideológico que cubren aquéllos; así, por ejemplo, el tipo de enfoque teológico es particularmente fre-

cuente en sermones o libros de edificación. Un último factor de interés sería, además, el de la tradición en la que se basa un determinado tipo de enfoque; cada discurso parcial suele recurrir a una tradición ideológico-textual, de la cual se nutre y a la que perpetúa y modifica al mismo tiempo.

Al proponer ahora una diferenciación de tales tipos de enfoque y discursos parciales sobre el matrimonio y los papeles de los sexos, habríamos podido intentar facilitar, en pocas páginas, alguna información condensada sobre la historia del matrimonio y su reflejo en la literatura, en concreto sobre la existencia y la productividad de cada uno de los varios tipos de enfoque. Hemos renunciado a ello porque somos conscientes de la temeridad de tal empresa y de los riesgos que conllevaría. Como han sabido demostrar antropólogos, sociólogos, etnólogos e historiadores, el matrimonio como forma institucionalizada y/o ritualizada, más o menos fija, de comunidad entre hombre y mujer existe y ha existido en todo nuestro mundo, en las más diversas civilizaciones, en los más diferentes momentos históricos, y en las más distantes áreas geográficas. Pero es más: el matrimonio no sólo es un hecho universal, sino también un fenómeno que ha sido con mucha frecuencia objeto de reflexiones de la más variada índole: teólogos, juristas, economistas, sociólogos, etnólogos, psicólogos y, *last but not least*, críticos literarios se han ocupado de él y han contribuido con sus estudios a un acopio asombroso de bibliografía.

Sería simplemente imposible ofrecer, en el marco de un trabajo como éste, un panorama histórico, aun sucinto, sin menoscabo del rigor y del cuidado científicos que consideramos necesarios. No admira que apenas existan estudios amplios sobre la historia del matrimonio y sobre la literatura de matrimonio que no sean acumulaciones de lugares comunes (incluso errados, muchas veces) o inexactitudes[31] —un defecto que, por cierto, comparten con muchos otros trabajos que tratan de un campo más restringido. Optamos, en vez de ello, por unas someras referencias bibliográficas en las notas a pie de página que permitan una primera contextualización de los escritos que nos interesan y puedan, quizás, dar una idea de la envergadura de cada uno de los enfoques a cuya diferenciación procedemos continuación.

¿Cuáles son, entonces, los diferentes tipos de enfoque por los que un determinado texto se puede orientar? Distinguiríamos, básicamente, siete tipos peculiarmente relevantes para la época que consideramos, pero, en principio, intemporales.

31 Son excepciones loables la monografía de Jean Gaudemet (1987) sobre la historia del matrimonio y, para la literatura de matrimonio, el libro vastísimo de Jean H. Hagstrum (1992).

En primer lugar cabe señalar el tipo de enfoque *teológico*, que resulta de un peso enorme en el panorama del macro-discurso sobre el matrimonio en la Edad Media. Como su nombre indica, este enfoque se interesa particularmente por los aspectos teológicos del matrimonio. Los autores que se sirven de él, en su inmensa mayoría clérigos, discuten, en tratados doctrinales o teóricos, asuntos como el carácter de sacramento de la institución que nos interesa, el significado de los elementos del rito con el que se celebra el matrimonio, su institución divina o el valor espiritual de la vida conyugal (en especial, confrontándola con la vida virginal); examinan la sexualidad matrimonial en cuanto a su calificación moral y hablan sobre el papel de la religión en la vida marital. El tratamiento teológico de tales asuntos se halla en obras de muy variada índole: desde las sumas teológicas, los tratados sobre los sacramentos, o los comentarios sobre sentencias, pasando por obras de moral y ascética hasta tipos de textos de utilidad práctica como los penitenciales o los sermones.

El enfoque teológico sobre el matrimonio y los papeles de los sexos está presente en la literatura de Occidente desde el Cristianismo temprano y no pierde fuerza a través de toda la Edad Media[32]. Tampoco desaparece después: en los principios de la Edad Moderna, es fundamentalmente este enfoque, que orienta los escritos sobre el matrimonio que presentan, por un lado, los reformadores y, por otro, los padres conciliares de Trento[33] y muchos de los autores que, después del concilio, aspiran a conseguir, con sus obras, que las doctrinas decretadas se impongan entre los fieles.

Un segundo tipo de enfoque que, como el primero, hace referencia a un determinado sector de la esfera real, es el enfoque *jurídico*[34]. Se dedica a cues-

32 Una de las mejores síntesis del pensamiento del Cristianismo temprano sobre el matrimonio, los papeles de los sexos y las diferentes concepciones de la sexualidad es el extenso estudio con el que Luce López-Baralt (1992a) introduce su edición de un tratado de matrimonio morisco al que da el nombre de *Kāma Sūtra Español*. Para las ideas de los teólogos medievales sobre el matrimonio y los papeles de los sexos, pueden consultarse, entre otros, los libros de Ziegler (1965), Metz (1972), Zeimentz (1973), Leclercq (1982; 1983), Gaudemet (1987), Gruber (1989), Sánchez Ortega (1992) y Almeida (1994) o los artículos de Delhaye (1951), Le Bras (1968), McLaughlin (1974), Ruether (1974), Geenen (1976), d'Alverny (1977), d'Avray/Tausche (1980), Farmer (1986), Hasenohr (1986), Morano (1989), Opitz (1990b), Thraede (1990), Bussmann (1991), Clark (1991), Kooper (1991) y Ranz Serrano (1994). Para lo que se refiere a las opiniones de los teólogos medievales sobre la sexualidad (conyugal), véanse: Fuchs (1978), Brown (1988), Elliott (1993) y Payer (1993).

33 Para el concilio, véase *supra*, nota 2. Sobre las ideas de Luther y de otros reformadores que, durante el segundo y tercer cuarto del siglo XVI, producen también una verdadera avalancha de textos acerca del tema que estudiamos, cf., por ejemplo, Weigelt (1993) o Gsell (1996).

34 Acerca de la legislación y jurisdicción peninsular sobre la materia que estudiamos en la Edad Media y en el Renacimiento, pueden consultarse: Gibert Sánchez (1947), Carlé (1980), Sponsler (1982), Casey (1983), Segura Graiño (1983; 1984b; 1986), Aguiar Andrade (1986),

tiones como los impedimentos del matrimonio, las oposiciones o las nulidades, los matrimonios clandestinos, pero también a aspectos tales como la edad mínima requerida para el vínculo matrimonial, las consecuencias legales de los esponsales, el carácter decisivo (de «causa eficiente») del consentimiento mutuo o de la unión carnal, respectivamente, la importancia del consentimiento familiar, o a ciertos problemas de la órbita del derecho familiar (herencia, dote, etc.). Como se ve por esta enumeración, existe una relación estrecha entre el enfoque jurídico y el teológico, por lo menos en lo que se refiere a la Edad Media occidental. Esto no deja de ser completamente lógico, puesto que la Iglesia ejercía, en aquella época, una doble función: no sólo se dedicaba a la reflexión doctrinal sobre el matrimonio, sino que era también responsable por la legislación y jurisdicción al respecto. Pero si la configuración de dogmas, la reflexión sobre lo trascendental, son los dominios de textos caracterizados por el tipo de enfoque teológico, en el enfoque jurídico prevalece la preocupación por la labor legislativa y por la aplicación de los códigos. Desde esta óptica, se elaboran los textos legales sobre el tema que nos interesa; desde ordenanzas sobre asuntos peculiares hasta las grandes síntesis canonísticas como el *Decretum* de Graciano o los *Decretalia* de Gregorio IX, se establecen leyes por las que se debe regir el colectivo social y se procede a una orientación de los lectores a este respecto.

Para el tercer tipo de enfoque que se puede resaltar propondríamos el adjetivo *económico*, entendido en un sentido literal. Es un enfoque que se ocupa de todo lo relacionado con el *oikos*, la comunidad doméstica. Los textos en los que esta perspectiva predomina tratan de lo que podríamos llamar, un tanto anacrónicamente, cuestiones de organización, de gestión y de psicología de grupo: en el foco del interés están la comunidad doméstica y, dentro de ella, la comunidad conyugal. Es para ellas que se brindan reglas concretas, elegidas de acuerdo con las necesidades de la práctica. Son asuntos centrales la distribución de papeles dentro de la casa, los deberes de los esposos, la delimitación de las esferas de actividad del marido y de la mujer, la jerarquía intramatrimonial y familiar, el comportamiento adecuado frente al cónyuge, el gobierno de la casa y de la hacienda, e incluso la relación de los casados con otros miembros de la comunidad doméstica, tales como los hijos, el resto de la familia y los criados.

Cepeda Gómez (1986), Fernández Vargas (1986), Friedman (1986), Pérez-Prendes y Muñoz de Arraco (1986), Gimeno Casalduero (1988), Ratcliffe (1988; 1992), Ruiz-Gálvez Priego (1990), Stone (1990), Hespanha (1995). Desde una perspectiva más amplia: Noonan (1967; 1973), Henning (1974), Brundage (1978; 1987), Screech (1978), Bellomo (1981), Donahue (1983), y, sobre todo, el libro clásico de Esmein (1929-35). Informan sobre las raíces de este discurso en la Antigüedad Clásica: Gardner (1986), Winkler (1990), Treggiari (1991) y Mette-Dittmann (1991).

No admira, si consideràmos la variedad de temas (por cierto, todos relacionados con el área doméstica), que este tipo de enfoque corresponda a un discurso parcial muy complejo, tanto en lo que se refiere a su tradición como también en cuanto a las posibilidades de combinarse con otros discursos. La tradición de este enfoque remonta hasta la Biblia (en concreto, conviene señalar los *Proverbios* y el libro de Tobías) y la Antigüedad Clásica, donde la veta económica cristaliza en escritos de Jenofonte, Aristóteles, Cicerón y Séneca[35]. La herencia clásica prosigue en la Edad Media: uno de los textos de mayor importancia para el impacto de este enfoque es, por ejemplo, el *Oeconomicus* pseudo-aristotélico, que se concentra sobre las relaciones entre mujer y hombre, y, muy en concreto, sobre la índole de tales relaciones en el contexto del gobierno de la casa. Durante toda la época medieval y prerrenacentista se escriben obras que, de una u otra forma, recurren a este tipo de enfoque cuando tratan del matrimonio y de los papeles de los sexos: lo encontramos tanto en tratados sobre el gobierno de la casa como en espejos de príncipes y, en general, en obras político-didácticas en las que se combina muy a menudo con el cuarto tipo de enfoque que especificamos a continuación: el tipo de enfoque social.

El tipo de enfoque *social* centra su interés sobre la sociedad y sus mecanismos y está, como decimos, muy emparentado con el económico; si éste aspira a reglamentar, cuando adopta una actitud prescriptiva, el matrimonio *intra muros*, el tipo de enfoque social amplía el horizonte hacia fuera de la comunidad doméstica. El hogar se concibe entonces como núcleo del colectivo mayor; y es este el colectivo cuyo bienestar y funcionamiento orienta el discurso sobre el matrimonio. Los temas preferidos son, por lo tanto, todos los que, de una forma u otra, se revisten de interés para la conservación del orden público: la utilidad de un buen matrimonio para la sociedad, la subordinación de la mujer al varón en cuanto garantía de la estabilidad social, la relación de los esposos con su vecindad, las implicaciones que los conflictos conyugales o familiares podrían tener para la comunidad social, o las posibilidades de contrarrestar aquéllas, por sólo citar algunos.

Exactamente hacia la dirección opuesta apunta el quinto tipo de enfoque, que llamaremos *psicológico*. Éste se interesa por el dinamismo interior de las relaciones humanas, por las facetas emocionales y comunicativas de la vida conyugal, e intenta analizar o guiar los sentimientos de los esposos. Los antecedentes del subdiscurso que se caracteriza por este enfoque (y que es, por cierto, no tan frecuente en la Edad Media como hoy día), se hallan en la tradición de la filosofía clásica, en textos como el *De amicitia* de Cicerón.

35 Sobre la concepción de los sexos en las obras de Aristóteles y la suerte de ésta a través de la Antigüedad y la Edad Media, es de consulta obligatoria la documentadísima monografía de Prudence Allen (1985).

De otro dominio particular se ocupa el sexto tipo de enfoque, para el que postularíamos la denominación de *médico-sexual*. El doble adjetivo hace referencia a una aproximación de dos asuntos que, aunque no sea forzosa, resulta bastante corriente en escritos sobre el matrimonio de diferentes épocas[36].

El saber médico y las ciencias exactas se revelan de cierta importancia para el matrimonio justamente en la esfera de la sexualidad. Por una parte, existe un interés científico, hasta hace poco tiempo primordialmente médico, por la relación entre los aspectos biológicos de la sexualidad y el papel social del hombre y de la mujer, papel que no deja de tener importancia precisamente para la comunidad conyugal. Por otro lado, no hay que olvidar que en la mujer casada (en menor medida, también en el hombre) suele interesar también la responsabilidad reproductiva. En este sentido, es legítimo afirmar que los planteamientos médicos, desde siempre significativos para la constitución de lo masculino y de lo femenino[37], están relacionados con el complejo temático del matrimonio. Por último, el mismo subdiscurso desemboca también, justamente por fijarse en la esfera sexual, en un enfoque erótico. La sexualidad matrimonial no sólo puede concebirse como problema médico, sino también como factor de cierta relevancia para el dinamismo interior de la relación conyugal. Es verdad que, en el mundo cristiano medieval y renacentista, es poco frecuente que la sexualidad se despoje de su dimensión teológica y se considere como elemento integrante de una vida conyugal satisfactoria; en otras épocas o culturas, sin embargo, el erotismo puede ocupar un lugar mucho más destacado, llegando incluso a ser espiritualizado, como lo ha demostrado Luce López-Baralt para el compendio erótico de un morisco español expulsado a Túnez[38]. Allí se da el caso, como en otros tratados análogos del área cultural árabe, de que erotismo y sexo no sólo sean automáticamente concebidos como conyugales[39], sino que incluso constituyen una especie de culto religioso. Muy al contrario de lo que

36 Ofrecen información acerca del discurso médico-sexual sobre el matrimonio y los papeles de los sexos en la Edad Media y en el Renacimiento y sobre aspectos concretos de la historia de la sexualidad en estas épocas: Bullough (1973; 1982), Flandrin (1982; 1983; 1986), Jacquart/Thomasset (1985), Carrasco (1985a), Cadden (1986; 1993), Ciavolella (1988), Laqueur (1990), Makowski (1990), Beutin (1990), Robertson (1993), Ruggiero (1993). Para la concepción teológica de la esfera sexual, cf. los trabajos citados *supra* y Atkinson (1983).

37 Cf., sobre este aspecto, la contribución de Anja Huovinen y Gaby Sutter (1988).

38 Cf. López-Baralt (1992a).

39 Ello sería impensable no sólo para el mundo antiguo, en el que el amor erótico se consideraba como asunto ajeno al matrimonio, al contrario de la procreación, asociada a la relación conyugal que, por lo demás, carecía de significado para la vida sexual (cf., a este respecto, el libro reciente de Rodríguez Adrados [1995]), sino también para el cristianismo medieval, que no dejaba de realzar el carácter principalmente pecaminoso de cualquier actividad sexual —aunque el pecado viniese atenuado por la buena intención de la proles procreanda o de la fornicatio vitanda.

sucede, en la misma época, en la literatura de matrimonio árabe de al-Andalus, del Maghreb o de zonas más lejanas del mundo islámico[40], en la que matrimonio y sexo forman una unidad temática indisoluble ya por el solo hecho de que la palabra *nikā* designe al mismo tiempo el vínculo matrimonial y la actividad sexual que éste conlleva, el tipo de enfoque médico-sexual resulta prácticamente irrelevante para la literatura de matrimonio en la Iberorromania bajomedieval y renacentista.

Y, por último, el tipo de enfoque tal vez más difícil de caracterizar y de deslindar: el que eleva el matrimonio y los papeles de los sexos *per se* al estatuto de objetos de controversia. Este tipo de enfoque, que llamaremos *debatístico*, aparece en textos de muy variada índole cuyo denominador común es el hecho de que pongan en tela de juicio, a menudo por el simple placer de discutir, el valor o la conveniencia del matrimonio, los méritos o los defectos de los dos sexos.

Los textos en los que este subdiscurso se concreta suelen compartir un determinado tipo estructural que consiste en una relación detallada de argumentos en favor o/y en contra del objeto de su interés, apoyada muchas veces con prolijas citas de autoridades o *exempla*. Tales escritos operan con polarizaciones declaradas o implícitas: hombre vs. mujer, matrimonio vs. soltería, celibato o doncellez. Cada uno de estos polos puede recibir una valoración positiva o negativa, manifestándose la negativa, las más de las veces, en una crítica de cariz satírico o moralista mientras que la valoración positiva se puede presentar como elogio o como defensa contra la crítica[41]. Con bastante

40 En la literatura árabe sobre el matrimonio existen numerosos textos que adscribiríamos al tipo de enfoque teológico o jurídico, pero sobre todo tratados médicos, médico-sexuales o eróticos. En el dominio de estos enfoques parciales, son difusos los límites entre unos y otros: hay desde tratados ginecológicos o urológicos pasando por libros que debaten o explican la importancia de una vida sexual satisfactoria para el bienestar físico y psíquico de los seres humanos hasta obras en las que predominan las advertencias sobre técnicas eróticas. Sobre toda la tradición, véanse, además del estudio magistral de Luce López-Baralt (1992a), Farah (1984) y Bouhdiba (1986; allí, cap. 11).

41 Aunque abunde la literatura crítica sobre los productos del tipo de enfoque debatístico, falta todavía una presentación esquemática y exacta de las diferentes posiciones que este discurso construye y de las posibles relaciones y combinaciones —una tarea a la que pensamos dedicarnos en futuros trabajos. Es problemática también la situación en el campo de los conceptos y sus designaciones. La terminología utilizada por muchos investigadores es imprecisa, insuficiente y, además, improcedente: imprecisa por no suficientemente diferenciada (no se suele distinguir, por ejemplo, entre la alabanza de la mujer y su defensa); insuficiente porque se limita a considerar, en varios casos, a uno de los dos sexos (no se usa ningún término análogo a *misoginia* para referirse a la crítica de la que son objeto los varones); improcedente porque muchos críticos recurren a palabras como *profeminismo* o *antifeminismo* para referirse a posiciones defendidas por autores bajomedievales y renacentistas sin darse cuenta de que usan flagrantes anacronismos y de que evocan connotaciones conceptuales injustificables que después llevan a «comparaciones» con el mundo actual.

frecuencia, se hallan combinaciones dialécticas de varias de estas posiciones; así, por sólo citar un ejemplo, el *Espelho de casados* de João de Barros opone primero asertos misógamos y filógamos y les añade luego una sección con argumentos que invalidan los primeros para defender el matrimonio.

No se ha tenido en debida cuenta hasta ahora que el debate sobre el valor de los dos sexos (muy en concreto, el de la mujer) y la discusión de las ventajas e inconvenientes del matrimonio están estrechamente relacionados[42]. Tanto la misogamia como la filogamia se sirven sistemáticamente de argumentos misóginos y filóginos, respectivamente, lo que no deja de ser lógico porque la inmensa mayoría de los textos adjudicables al discurso debatístico fueron escritos por hombres y consideran la conveniencia del matrimonio exclusivamente desde una perspectiva androcéntrica[43]. Llama la atención también que una gran parte de los textos que pertenecen a este discurso parcial debatístico, tan fecundo[44] como antiguo, presentan un carácter nítidamente lúdico, un elemento desatendido por muchos de los que se han ocupado de las dos disputas tópicas que son la *Querelle des femmes* y la tradición de las *molestiae nuptiarum*[45]. Este rasgo se hace bien patente, a nuestro entender, en obras que confrontan varias posiciones, muchas veces sin llegar a decidirse por una de ellas,

42 Sí lo señala Rosanna Cantavella (1992: 32): «els humanistes quatrecentistes comencen a redactar texto on la dona és defesa perquè, en un perspectiva totalment innovadora, sorgeix la revaloració del matrimoni». Para comentarios más detallados sobre la interdependencia de las dos *querelles* en las literaturas iberorrománicas (y sobre la tendencia de funcionalizar las posiciones del enfoque debatístico para otros fines), podrá verse, dentro de poco, nuestra contribución para el volumen *Die europäische Querelle des Femmes* (Brandenberger [en prensa-4]).

43 La gran excepción es, desde luego, Christine de Pizan, a la que vamos a encontrar en nuestro capítulo II/3. También hubo algunas tímidas voces femeninas en la Península Ibérica que intentaron participar en las discusiones sobre el valor de los sexos y oponerse a la opresión intelectual: los dos ejemplos más conocidos son Isabel de Villena y Teresa de Cartagena. Un verdadero apogeo de la participación femenina en la discusión se dio en la Venecia de finales del siglo XVI y comienzos del XVII. Para más información sobre la *querelle* italiana de los siglos XVI y XVII remito a los trabajos de Margarete Zimmermann (1994b; 1995c), a la que agradezco cordialmente su buena disposición a la hora de facilitarme información y bibliografía al respecto.

44 Han estudiado los textos iberorrománicos que se le pueden adjudicar: Matulka (1931), Ornstein (1941), Scholberg (1971), Cantarino (1980), Beysterfeldt (1981), Gerli (1981), Cantavella (1987; 1992), Rabade Obradó (1988), Lacarra (1993), Esteva (1994), Mérida Jiménez (1994), Vigier (1994), Haro (1995), Montoya Ramírez (1995), Olalla (1995), van Veen (1995), Brandenberger (en prensa-4) y Hassauer (en prensa). Sobre el mismo discurso en general, cf. ya Wulff (1914), y luego Rogers (1966), Angenot (1977), Rucquoi (1978b), Screech (1978), Wilson (1985), Bloch (1987; 1989; 1991), Aubert (1988), Wilson/Makowski (1990), Ackley (1992), Zimmermann (1993), Pratt (1994), Opitz (1995).

45 Lo resalta, por ejemplo, Adriana Chemello para *Il merito delle donne* de Moderata Fonte (Chemello 1988, *passim*). Otro asunto es el que muchos autores (masculinos) no fueran cons-

dentro de contextos que tienen poco que ver con la *quaestio* discutida[46], o bien en textos que exhiben su estatuto de ejercicio retórico.

También este tipo de enfoque debatístico, quizá el que menos esté ligado a la práctica, constituye un componente importante del macro-discurso sobre el matrimonio y los papeles de los sexos.

Al estudiar un texto cabe preguntarse, pues, cuál es el tipo de enfoque que predomina en él, de qué forma depende de tipos discursivos ya existentes que influyen en él, y hasta qué punto puede ser adjudicado a un determinado discurso parcial. Obviamente, los discursos parciales con sus enfoques típicos pueden interrelacionarse y combinarse dentro de los textos, incluso dentro de un fragmento textual; se plantea entonces el problema de su compatibilidad. Hay combinaciones de diferentes tipos de enfoques que aparecen con mayor frecuencia; las más de las veces, ello resulta ser así porque los temas parciales a los que los escritos se dedican, son susceptibles de tratamientos desde enfoques diferentes precisamente por situarse en un punto de intersección entre varias esferas de la realidad.

Mencionemos apenas algunos de los muchos escenarios posibles de tales combinaciones. Los enfoques teológico y jurídico se juntan en tratados que se ocupan de los problemas que suscita la transformación de los dogmas en doctrina canónica y su aplicación en la práctica pastoral. Los enfoques económico y social se acoplan en todos aquellos textos o fragmentos textuales que se interesan por la conservación de la paz y por la distribución de papeles, por cualquier aspecto práctico del matrimonio, no sólo dentro de la comunidad doméstica sino también dentro del marco mayor constituido por la sociedad. Por otro lado, el enfoque económico puede relacionarse fácilmente con el médico-sexual cuando la jerarquía entre hombre y mujer y la sexualidad matrimonial se presentan interrelacionadas como elementos configuradores de la relación de pareja. El discurso debatístico se reúne con alguna frecuencia con el teológico para discutir el valor de la vida monástica y de la virginidad, oponiéndolas al matrimonio y haciendo confluir argumentaciones teológicas y abstractas.

---

cientes de lo ofensivo que podía resultar este juego literario cuando debatían el valor de las mujeres (o también el del matrimonio, relacionado con aquél); el entretenimiento aparentemente inocuo se convirtió en contienda más seria cuando hubo quien se permitiese señalar que las mujeres podían verse afectadas en su integridad por escritos misóginos – una de las tesis centrales de Christine de Pizan, que insistió en su derecho de sentirse consternada, como mujer, por los argumentos que esgrimían sus colegas.

46 Basta pensar en *El somni* de Bernat Metge, en algunos pasajes que aparecen en las *novelas sentimentales* (el debate entre Torrellas y Braçayda en *Grisel y Mirabella* de Juan de Flores, o la perorata filógina de Leriano en la *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro).

Esta breve enumeración de ejemplos de posibles combinaciones entre varios enfoques debería haber mostrado que no se puede partir de un presupuesto de tipos de enfoque nítidamente separados en los textos mismos, aunque quepa considerarlos, desde un punto de vista metodológico, como tradiciones discursivas diferentes. Se verá incluso que existe cierta tendencia contraria a la de la diferenciación de los discursos parciales: la de reacoplar las distintas formaciones discursivas y reintegrarlas en una especie de «interdiscurso»[47]. En tal interdiscurso se vuelve a considerar el matrimonio como campo más amplio que conlleva facetas y temas parciales; éstos difieren, sin duda, sustancialmente respecto a sus contenidos, pero no por ello pueden tratarse desde una perspectiva que reúna varios tipos de enfoque.

I.2.2. Opiniones y posiciones

El segundo parámetro de análisis se concentra sobre el aspecto ideológico y temático central de los escritos examinados: averiguaremos qué posiciones y opiniones defienden nuestros autores en sus textos, qué imágenes o modelos, qué construcciones de lo femenino, de lo masculino y de lo conyugal presentan.

Habrá que elucidar, pues, *cuáles* son los modelos o papeles, tanto de cada uno de los dos sexos, como de su relación (en especial, la conyugal). Ello resulta difícil, sin embargo, si no se estudia paralelamente *cómo* se construyen estos papeles y modelos, una cuestión a la que se refiere el tercer parámetro analítico que pensamos discutir más abajo. Podemos entrever aquí un problema al que ya hemos aludido más arriba y que nos volverá a ocupar a cada paso, la interdependencia de nuestros criterios de análisis. Efectivamente, es casi imposible aislar por completo los criterios respecto a los cuales examinaremos y describiremos los textos de nuestro *corpus* porque se influyen y deter-

47 Tesis sostenida por Hans-Jürgen Bachorski (1991), que, a su vez, toma el término *interdiscurso* de Jürgen Link, quien lo había definido como «Koppelung diskursiver Formationen» (Link 1988: 285). Señala Bachorski, con alguna cautela: «Es scheint so, als wäre der Prozess der Ausdifferenzierung spezifischer Wissens- und Praxisbereiche gerade in diesem Diskursfeld [sc. el del matrimonio] besonders gut zu beobachten, ebenso gut wie der Gegenpol dieser «Dialektik zwischen Diskursspezialisierung und interdiskursiver Reintegration des durch Spezialisierung produzierten Wissens» [cita de Link 1988: 285; T.B.]. Beispiele für letzteres wären einige der umfangreicheren Ehetraktate mit ihrem Versuch, das diskursive Feld erschöpfend zu behandlen (wie etwa Fischarts *Ehezuchtbüchlein*) oder die Romane und Schwänke, in denen ökonomischer und erotischer Diskurs zwar nicht zur Deckung gebracht, aber immer kommunikabel gemacht werden.» (Bachorski 1991: 534).

minan mutuamente. Por ello, tenemos que anticipar aquí uno de los aspectos centrales del tercer parámetro (disposición comunicativa y argumentativa): la distinción entre descripción y prescripción, de suma importancia también para un uso acertado del criterio que estamos explicando.

En cualquier texto estudiado conviene diferenciar exactamente entre declaraciones descriptivas y postulados normativos. Son dos modos categorialmente distintos mediante los que se construyen representaciones de naturaleza ontológica diferente. Para dar un ejemplo: no es lo mismo afirmar, por una parte, la naturaleza temerosa o tacaña de las mujeres y exigirles, por otra, prudencia y moderación en la economía doméstica. En el primer caso, se trata de una construcción de índole definitoria que se limita a explicar; en el segundo, tenemos una construcción de clase exhortativa que aspira a surtir cierto efecto. A la hora de examinar las opiniones acerca del matrimonio y los papeles de los sexos que un texto sostiene, habrá que tener en muy buena cuenta, por lo tanto, las declaraciones *descriptivas* al respecto, por un lado (la descripción de lo que *es* la mujer, el hombre, el matrimonio), y los postulados *normativos* (las opiniones sobre lo que *debe(ría)n ser)*, por otro, separándolos nítidamente. Para mayor claridad terminológica, utilizaremos, a partir de ahora, el término *imagen* para asertos en modo descriptivo, mientras que reservamos el de *modelo* para la esfera de lo prescriptivo.

Aduzcamos un ejemplo de lo que puede suceder si se desatiende la diferencia que acabamos de esbozar. El aserto de Cano Ballesta que habíamos criticado más arriba por no tener en cuenta que los textos con los que está enfrentando pertenecen a dos tipos de enfoque fundamentalmente distintos tendrá que aguantar otro correctivo. Atestigua también que las comparaciones salen torcidas si mezclamos modo descriptivo y modo prescriptivo indiscriminadamente. Sosteniendo que los *Castigos* se sitúan, por su sobriedad, «entre aquellos severos ataques y esta exaltación de la dama, entre la misoginia y el casi culto idolátrico»[48] en su época, se pasa por alto también la particularidad de que los *Castigos* y los textos misóginos o filóginos se sirvan de dos modos enunciativos diferentes. En el primer caso, se trata de un texto que intenta construir un modelo de la buena esposa y que argumenta en modo prescriptivo; en el segundo, de obras que se pronuncian sobre la naturaleza o el valor de la mujer, en modo descriptivo.

Asentado el peso de esta diferencia, veamos cuáles son los aspectos de contenido que interesa estudiar para hacerse una idea sobre las opiniones y posiciones que un autor defiende.

48 Cano Ballesta (1992: 149).

En un principio, conviene aclarar qué tratamiento recibe el matrimonio en cuanto idea abstracta y en cuanto hecho concreto: ¿cómo se define, cómo se justifica, cómo se valora? ¿Cuáles son las funciones que se le atribuyen? ¿Cuál es su relación con otros *estados* (virginidad, viudez, vida monástica)?

En segundo y tercer lugar hay que examinar la construcción de los papeles de mujer y hombre. Para ello, cabe tener en cuenta la diferencia, ya explicada, entre modo descriptivo y normativo con todas las consecuencias que conlleva. Además, es imprescindible tener presente que una sola obra puede ofrecer asertos sobre escenarios distintos que corresponden a etapas o modos de vivir diferentes: un autor puede describir o querer orientar fases o formas vitales tan disímiles como lo son la vida de la doncella núbil, del soltero o *mançebo*, del marido y de la esposa, del viudo y de la viuda o incluso del fraile y de la monja. En el caso de que se consideren, efectivamente, varias posibilidades, es imperativo separar exactamente los postulados al respecto.

Un cuarto punto, de importancia crucial, es el análisis detallado de las imágenes y de los modelos que se presentan de la relación de los esposos en el matrimonio. ¿Cómo se distribuyen los deberes de los casados? ¿Qué importancia reciben la emocionalidad, la sexualidad, la jerarquía intramatrimonial?

En general, cabrá prestar atención a la selección temática en sí: ¿Cuáles son las áreas temáticas tratadas, cuáles son las que faltan? ¿Sobre qué asuntos y, más aún, sobre quién(es) habla un texto? ¿Existen temas específicamente femeninos y otros típicamente masculinos? ¿Hasta qué punto tiene que ver lo conyugal con la pareja y no solamente con uno de los dos elementos que forman la comunidad marital?

Todas estas preguntas remiten, como es evidente, al primero de los criterios utilizados para la determinación del tipo de enfoque, manifestándose así la ya mencionada interdependencia de los parámetros adoptados.

I.2.3. Disposición comunicativa y argumentativa

Con el tercer parámetro de análisis nos acercamos al problema, a veces bastante intrincado, de los medios adoptados para la transmisión de los mensajes. La pregunta básica será en este caso: ¿cómo se construyen las imágenes y los modelos que se nos presentan?

El examen de la situación comunicativa de un texto (independientemente de si se trata de las circunstancias reales, empíricas, de la comunicación literaria o de la disposición intratextual) y sus estrategias argumentativas parece

hacer referencia, a primera vista, a los aspectos esencialmente formales de los textos por analizar. Veremos, sin embargo, que en la literatura de matrimonio forma y contenido se interrelacionan y acusan dependencias mutuas muy estrechas: la forma determina el mensaje y depende al mismo tiempo de él — y viceversa. Para un valoración cabal de estas interdependencias y sus consecuencias, cabrá examinar detalladamente la forma de comunicación textual que un autor elige para transmitir su mensaje. Considerando que cualquier texto, en cuanto manifestación cultural por escrito, se asienta en un sistema de comunicación diversificado que cuenta con varios niveles, podemos comentar varios puntos, siguiendo el orden lógico del proceso de la comunicación literaria.

La primera instancia que merece nuestro interés es el emisor real, el autor o la autora de cuya pluma salió el texto que nos interesa. Este emisor empírico representa, pues, en el plano ontológico, la instancia inmediatamente responsable por la producción del texto. Se trata de un sujeto histórico cuya relevancia (o, tal vez más exactamente, cuya conciencia propia de su relevancia) puede variar, en una perspectiva diacrónica, según la época considerada y los códigos literarios vigentes en ella. Aunque tradicionalmente se admita que, en la Edad Media, el autor todavía carece de la importancia que, en cuanto sujeto individual, tendrá en siglos posteriores, es notable que, en los textos no estrictamente literarios de la época que nos interesa aquí, el problema de la autoría adquiere otra dimensión. Por una parte, constituye la base para la *auctoritas* de la que se reviste un texto doctrinario o didáctico; por otra, el humanismo del Renacimiento revaloriza, con su tendencia individualista, el concepto del autor en cuanto creador de una obra. No conviene, pues, desatender esta instancia, en cuyo examen pueden y deben estudiarse varios aspectos: el sexo del autor, un parámetro en cuya relevancia ha insistido la crítica feminista; las circunstancias reales de la producción del texto, su motivación, sus objetivos (un punto que anticipa ya el cuarto parámetro); la personalización de la escritura por medio de la introducción de elementos de la esfera real del autor empírico; y, para cerrar con el aspecto que nos lleva ya a la segunda instancia, el problema de si el emisor empírico coincide o no con la instancia que articula el mensaje en el interior del texto.

Este emisor interno constituye la segunda instancia que hay que estudiar. En primer lugar, tendremos que averiguar, como decimos, si el emisor interno se llega a identificar con el emisor real, por ejemplo mediante el uso de la primera persona gramatical en asertos descriptivos o normativos, dirigiéndose a los receptores con un yo autobiográfico-personal. En caso afirmativo, tendrí-

amos el mayor grado posible de personalización autorial, un autor empírico que al mismo tiempo asume la responsabilidad por las posiciones que defiende. Muchas veces, la relación de la instancia que articula el mensaje con el emisor empírico es menos unívoca. Sería el caso en textos que optan por el recurso a una tercera persona aparentemente neutral o a formas imperativas, lo que tendrá que llevar a un intento de detectar rasgos específicos que caractericen la instancia emisora interna. Un tercer escenario posible es la creación de situaciones comunicativas internas en las que hay personajes que pronuncian o refutan opiniones, procedimiento que observaremos, por ejemplo, en algunas escenas guevarianas o en los *Coloquios matrimoniales* de Pedro de Luján.

El tercer elemento en el proceso comunicativo que constituye la producción, transmisión y recepción de un texto sería el objeto o referente del texto. Este elemento, claro está, coincide en gran medida con el objeto de estudio del que se ocupa nuestro parámetro segundo: los contenidos. Pero no hay que analizar solamente qué asuntos y qué papeles o tipos de seres humanos discute un texto, sino también sus aspectos formales y las estrategias que utiliza. Así, tendremos que interesarnos por la relación de la forma con el tema y por los medios estilísticos y comunicativos adoptados para la configuración del texto y, secundariamente, para la transmisión de los mensajes. Agrupamos bajo esta categoría seis aspectos interrelacionados que son de una importancia central para una valoración acertada de un texto.

En primer lugar, conviene distinguir entre los dos modos descriptivo y prescriptivo, ya mencionados. Quien escribe sobre el matrimonio y los papeles de los sexos puede hacerlo describiendo o prescribiendo, según sus objetivos. Con todo, hay que hacer constar que los dos modos pueden muy bien aparecer en un solo texto o incluso combinarse en una sola estrategia argumentativa; es bastante frecuente que un postulado preceptivo se apoye en un aserto descriptivo. Se observan argumentaciones del estilo «la mujer es X, y por ello el hombre debe ser Y», «la mujer es X, y por ello conviene exhortarla para que sea Y» o «la mujer debería hacer A, pero vemos a menudo que, en vez de A, hace B».

En segundo lugar, prestaremos atención a lo que llamamos *tipo de presentación*, un rasgo argumentativo que puede matizar el modo elegido. ¿Cómo expone un autor su material, cómo organiza su discurso? Aquí, obviamente, no puede darse un repertorio completo y cerrado. Para cada texto habrá que intentar caracterizar lo más exactamente posible el tipo de presentación escogido: reflexión teórica, discusión dialéctica, normativización dogmática, representaciones narrativas, información (aparentemente) neutral, etc.

Tales tipos de presentación recurren normalmente a un tono particular que haga juego con ellos y que sirva a los fines que se persiguen. Este tono, la manera en la que se expresan las actitudes de las instancias emisoras externa e interna, es el tercer elemento de los que consta la configuración argumentativa y estilística de un texto. Según el tipo de presentación y el modo elegidos, el tono crea un ambiente comunicativo apropiado, matizando o coloreando la voz de la instancia que articula la doctrina: puede ser neutral, cordial o afable, autoritario, adusto o amenazador, incluso irónico o humorístico.

Los tres medios estilísticos y argumentativo que suelen confluir en un determinado procedimiento comunicativo de la(s) instancia(s) emisora(s) plantean, desde luego, una cuarta pregunta: ¿estamos frente a una estrategia argumentativa específica por la que el autor persigue un objetivo concreto? Y si así fuere; ¿cómo se podría caracterizar ésta? —otro problema que lleva al cuarto parámetro.

En quinto lugar, también se debe observar cuál es el material que un autor emplea. ¿Se apoya en fuentes teológicas o seculares? ¿Cuáles son las autoridades que certifican sus posiciones: autores clásicos, pasajes bíblicos, escritos de los Padres de la Iglesia, escritores contemporáneos? ¿O es que recurre a su propia experiencia?

Y, por último, puede resultar interesante dedicar también una mirada a la terminología utilizada. ¿Se aplican terminologías preexistentes? ¿Y de qué manera: consecuente o inconsecuentemente, de forma deliberada o inconsciente, en una actitud crítica que cuestiona los conceptos, o bien sin preocuparse demasiado de ellos? ¿O estamos frente a creaciones terminológicas propias que se basen en reflexiones del que escribe y que se esfuerza por precisar y definir sus conceptos?

En toda esta cuestión de los medios estilísticos y comunicativos, no hay que perder de vista el problema básico de la interrelación entre estas categorías (modo, tipo de presentación, tono, etc.) con los otros puntos mencionados, en especial, emisor, objeto y receptor. Lo que peculiarmente interesa es descubrir cuáles son los mecanismos que orientan la configuración del texto como conjunto y que garantizan, en el mejor de los casos, los objetivos que el autor persigue.

Dediquémonos ahora a la cuarta instancia dentro del proceso comunicativo. Es la que se sitúa, simétricamente, frente al emisor interno y que se refiere a él: el receptor interno.

Después de haber averiguado quién articula, en el interior del texto, los mensajes que éste transmite, debemos determinar asimismo quiénes son las

instancias receptoras (implícitas o explícitas) en el mismo nivel intratextual. ¿A quién(es) se dirigen las afirmaciones o los consejos pronunciados? ¿Hay una o varias instancias directamente interpeladas, una instancia receptora explícita? ¿Y cuáles son sus características, su sexo, su estado civil, su relación con un conjunto religioso? Otro factor, algo difícil, que se debe tener en buena cuenta es la posibilidad de una divergencia entre la instancia receptora apostrofada por la voz que articula el mensaje y la que se tiene en la mente. Un ejemplo: el aviso de examinar con todo pormenor las virtudes de un futuro esposo, y no solamente su situación económica puede dirigirse, aparentemente, a una doncella casadera, pero quien se encargará de ponerlo en práctica será el padre, que adopta, de esta forma, la función de instancia receptora implícita.

Finalmente, será ilustrativo preguntarse hasta qué punto, respecto a qué factores y por qué razones coinciden o no la(s) instancia(s) receptora(s) interna(s) y el receptor empírico que constituye la quinta y última instancia del proceso comunicativo que debemos presuponer para cada uno de los textos.

El receptor externo, empírico, es, sin duda ninguna, la instancia que más problemática resulta a la hora de querer examinar las características de cada uno de los elementos relevantes para la comunicación literaria. Sobre todo para épocas remotas, es difícil determinar con exactitud cómo y por quiénes un texto fue acogido efectivamente —y a veces sólo un poco más fácil saber cuáles fueron los designios del autor. La elucidación del receptor empírico está en estrecha correlación con la intención del autor y la función del texto, respectivamente, puntos a los que nos dedicaremos en la discusión del cuarto parámetro de análisis.

Una distinción de mayor envergadura es, a nuestro entender, la que opone destinatario y público. La especificación de los dos elementos responde a la pregunta sobre el receptor real y/o deseado de una obra, pero considera la diferencia entre dos formas de recepción distintas. El destinatario sería la persona histórica, empírica, a la que un autor dedica su texto, la persona a la que concede, por así decirlo, el *ius primae lectionis*. Como público, por otra parte, designamos los lectores ulteriores, la instancia receptora más amplia, secundaria.

Para el análisis de la primera instancia receptora externa, el destinatario, son instructivos sobre todo las dedicatorias y los prólogos. Hay que descubrir si el destinatario es sólo mecenas, mentor o personaje de influencia política y cultural que debería subvencionar y abrigar el texto, hacer propaganda para él y divulgarlo; o si el autor lo tiene en la mente efectivamente como lector. En este último caso, cabe averiguar aún si el destinatario se interesó de hecho por

el texto y lo leyó. Tendríamos entonces una coincidencia al menos parcial entre destinatario y público.

Si en el caso del receptor externo primario, el destinatario, resulta lógico que siempre sea la persona a la que el autor desee dedicar su libro, en el segundo caso tenemos que distinguir aún entre público deseado y público real. Es, pues, importante preguntarse cuál fue el público deseado por un autor, explícita o implícitamente, y cuál llegó a ser el público real. Para elucidar tal problema, puede ser de inapreciable ayuda conocer datos exactos acerca de su recepción y difusión: ¿Cuántos ejemplares o ediciones del texto se conocen o conservan, dónde y en qué estado? ¿Quién los leyó? ¿Hay testimonios contemporáneos o posteriores sobre la lectura y sus efectos, sobre la recepción de un texto? ¿Existen otros autores que se refieren a un texto anterior? Toda una serie de posibles preguntas que conviene tener siempre presentes al enfrentarse a los textos que aquí estudiaremos.

Para cerrar este apartado, que ha examinado un poco más de cerca el parámetro analítico de la disposición comunicativa y argumentativa, quisiéramos insistir otra vez en la necesidad de no perder de vista el problema de la interdependencia entre unos factores y otros. Examinar apenas los contenidos de un texto o sólo sus aspectos formales impide ver las múltiples y estrechas relaciones que se acusan, por ejemplo, entre los parámetros segundo (construcción de papeles/contenido) y tercero (situación de comunicación, disposición formal), en el sentido de que la construcción de los papeles determina y viene condicionada en gran medida no solamente por el tipo de discurso y su enfoque (parámetro primero), sino también por la situación comunicativa aplicada.

El análisis combinado de los textos a través de los tres parámetros especificados debería llevar, en el caso normal, también a aclaraciones respecto a la cuarta categoría que nos queda por comentar, una categoría de análisis que describe a un texto entero, investigando primordialmente su aspecto pragmático.

I.2.4. Intención del autor y función del texto

No solamente hay que preguntarse quién escribió un determinado texto para qué lectores, ni interesarse sólo por los contenidos y las ideologías que una obra defiende y por los medios a los que recurre para ello; otro punto por elucidar es la finalidad, el objetivo de un texto. ¿Para qué se escribe sobre el matrimonio y los papeles de los sexos? ¿Cuáles son los motivos y las inten-

ciones del autor al concebir y al redactar su obra? ¿Se trata de un puro juego, de un ejercicio retórico o literario, de un trabajo de encargo sin interés personal? ¿O es que existen motivos concretos, tal vez incluso personales, una actitud comprometida, cierto *engagement* por parte del que escribe? ¿Estamos, acaso, apenas ante un intento oportunista de aprovecharse de una moda para fines lucrativos o para ganar fama?

Para la comprensión y valoración de un texto sobre los temas que nos ocupan es de importancia crucial examinar, lo más detalladamente posible, cuál es la función que se le puede atribuir a un texto y cuáles fueron los fines que el autor persiguió con él. Se verá que, al contrario de lo que se podría pensar, el contenido, las aseveraciones sobre el matrimonio que se hacen, no constituyen, de ninguna manera, el producto exclusivo de las actitudes ideológicas u opiniones del que escribe. Es la función de un texto la que influye profundamente en lo que se dice en él; no existe, por lo menos en el campo de la literatura de matrimonio que estudiamos y en la época histórica considerada, autonomía de contenidos o ideologías, sino un constante influjo ejercido sobre ellos por factores que tienen que ver con la finalidad de un texto. Así, la elucidación de la pregunta «¿Para qué sirve o debería haber servido una determinada obra?» nos ayudará a comprender qué dice el mismo texto, por qué lo dice y cómo lo dice.

Proponemos una distinción entre lo que llamaremos aquí *intención del autor* y *función del texto*. La primera categoría se centra en las motivaciones por parte del emisor empírico, mientras que la segunda se dedica a los usos potenciales del texto como conjunto, independientemente de los deseos de su autor. Con otras palabras: la intención del autor adscribe cierto objetivo a un texto, sería la finalidad prevista por él; la función del texto, más amplia, abarca, al mismo tiempo (y además del destino que el escrito tendría, según la voluntad del autor), otras potencialidades que el texto conlleva, automáticamente, gracias a su disposición, sus contenidos o su enfoque, e independientemente de si el que lo produce está consciente de ello[49]. O sea: donde se trata de la intención del autor, importan aquí únicamente los deseos que se propone el que escribe, y no tanto los efectos que se pueden producir o que realmente se consiguen; la función del texto, por otra parte, consideraría tam-

49 Esta distinción nuestra no coincide sino parcialmente con la que propone la lingüística del texto (véase, por ejemplo, Heinemann/Viehweger [1981: 148ss.]): allí, se entiende por *función del texto* el papel de éste en el marco de la interacción comunicativa, como contribución del texto, en cuanto elemento de un sistema, para el funcionamiento del sistema de la comunicación *in toto*. Con todo, el criterio básico de la distinción es el mismo: la nítida separación de la perspectiva del emisor externo, por un lado, y del potencial de empleos comunicativos no (o no necesariamente) influibles por aquél.

bién su impacto en potencia, que no necesariamente coincide con el uso empíricamente verificable.

La categoría «intención del autor» necesita de algunas apostillas críticas que la legitimen y recalquen su importancia[50]. Actitud intrínsecamente comunicativa de un sujeto que prevé o desea lograr, por medio de su obra, cierto efecto sobre un receptor o un grupo de receptores que puede conocer ya o que desea alcanzar sin conocerlo aún, esta intención lleva al autor a formular y a dar a conocer su texto. Se basa, por tanto, sobre la esperanza de una relación comunicativa con el receptor al que persigue con la producción del texto. Ahora bien, ¿hasta qué punto se pueden (re)conocer tales intenciones? Muchas veces, el autor no las nombra explícitamente. Tampoco se pueden deducir siempre a través de rasgos textuales unívocos, por así decir objetivos. Hay que tener en cuenta, además, que un texto puede y suele basarse en más de una sola intención; es normal que se persigan varios motivos. Y, una segunda objeción: la intención es un factor que se sitúa, si tenemos en cuenta el proceso de comunicación literaria, en el punto extremo que ocupa el autor empírico; por otro lado, debe ser reconocida por el receptor. De ahí que surja, forzosamente, la cuestión de la coincidencia entre la intención original del autor y su comprensión por parte del receptor. Al mismo tiempo, la intención del autor puede variar o ser falsificada, sobre todo si el texto aparece o se difunde en un contexto diferente del que había previsto el autor. Ello resulta particularmente relevante en el caso de ediciones no autorizadas o traducciones: en tales casos, tendremos que diferenciar entre la intención original del autor y la intención del editor o traductor (o de la instancia responsable de la edición o traducción) respectivamente.

Para descubrir ahora cuál es la intención del autor y cuál la función de un texto, habrá que volver, por una parte, a la instancia que escribe y sus declaraciones explícitas sobre sus objetivos. También aquí son de interés primordial las dedicatorias, los prólogos y los epílogos. No obstante, cabe precaverse contra la tentación de sobrevalorar tales partes periféricas, máxime si éstas presentan declaraciones que contradicen los resultados que ofrece el análisis del texto[51]: la intención del autor se extiende al conjunto del texto, y es necesario buscar sus indicios en cualquier parte de éste.

50 Desarrollamos, en el apartado siguiente, las consideraciones de Reichmann y Wegera, quienes optaron, para la confección de su antología *Frühneuhochdeutsches Lesebuch* (Reichmann/Wegera 1994: ix-xiv), justamente por una distribución de los textos según este criterio.

51 Véase el ejemplo del capítulo II/10, donde un autor intenta imprimir una orientación a un texto que no hace juego con las posiciones que defiende.

En este sentido, huelga decir que es imprescindible intentar descubrir también los objetivos que el autor no nombra explícitamente. Ello se logrará, entre otras cosas, mediante un análisis de los elementos que habíamos especificado en nuestra explicación del tercer parámetro de análisis: merecen atención el problema de la instancia receptora externa (destinatario, público) y también las características de modo, tipo de presentación, tono, estructura y estrategias argumentativas de un texto que facilitarán pistas para descubrir los objetivos perseguidos por un autor. Especialmente relevantes son, además, ciertos indicios acerca de las circunstancias concretas que produjeron o motivaron la obra que se analiza. Se considerarán, pues, tanto las declaraciones del autor, como también los posibles indicios textuales acerca de otras causas que no son mencionadas *expressis verbis*.

Se llegará así a la intención del autor que puede ser, según el caso, de índole muy variada. Resulta prácticamente imposible ofrecer un repertorio preestablecido, y mucho menos exhaustivo: se puede pensar, por ejemplo, en una intención crítica y reflexiva (cavilaciones acerca de determinadas posiciones u opiniones), didáctica y exhortativa (advertencias que aspiran a producir, en el receptor, cierta actitud o conducta), edificante (explicaciones que persiguen el perfeccionamiento moral y religioso y, en última instancia, la salud espiritual del público), caritativa o consolatoria (sentencias que deberían confortar a los lectores), persuasiva y dialéctica (declaraciones con las que se quiere defender una posición), etc.

De forma semejante, se procederá a caracterizar también la función inherente al texto que puede ser (y normalmente lo será) más compleja que la intención del autor.

Tanto la intención del autor como la función del texto, remiten, por un lado, a los diferentes tipos de presentación y, por otra parte, a los distintos tipos de enfoque que pueden ser sintomáticos de intenciones o funciones específicas. Esta observación nos lleva a una afirmación más global que debe cerrar este esbozo metodológico: los cuatro parámetros que hemos intentado explicar por separado son difícilmente aislables. Cada uno depende de los otros y los vuelve a influir; y es en este sentido en el que los aplicaremos a los textos en cuanto criterios complementarios de descripción. Así nos ayudarán a llegar a una tipología de textos que pertenecen a la «Literatura de matrimonio bajomedieval y renacentista en la Península Ibérica». Esperamos poder demostrar que la considerable heterogeneidad de formas y posiciones ideológicas, que podría sorprender a primera vista, se debe a un entrelazamiento de todos los elementos del conjunto discursivo que, a su vez, relativiza esa misma heterogeneidad; se constituye un tejido de discursos distintos, pero al mismo tiempo interdependientes, en el que cada texto tiene su función y su justificación.

SEGUNDA PARTE

LITERATURA DE MATRIMONIO BAJOMEDIEVAL Y RENACENTISTA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

LOS TEXTOS

II.1. LA DOMA DE LA NOVIA - DOCTRINA PARA LA FUTURA ESPOSA EN LOS PRIMEROS TEXTOS IBERORROMÁNICOS SOBRE EL MATRIMONIO

El matrimonio como tema de un texto didáctico en una lengua iberorrománica surge por vez primera en dos escritos catalanes del siglo XIV tardío, conservados a través de un solo manuscrito. Los analizaremos, en este primer capítulo, junto a dos textos castellanos algo posteriores que se prestan a una comparación con aquéllos.

Después de examinar, por separado, cada uno de los cuatro textos, los confrontaremos en la parte final de este capítulo e intentaremos sintetizar y explicar sus coincidencias y divergencias. Por ahora, mencionamos tan sólo algunos de los rasgos comunes más evidentes (además de su proximidad cronológica —por cierto, relativa— y su tema, común a todos los textos de los que nos ocuparemos en nuestro trabajo) que nos parecen permitir agruparlos en este capítulo: se trata de cuatro textos breves que se interesan por el matrimonio, en primer lugar, por considerarlo como una situación vital cuya praxis requiere una doctrina especial para la mujer y que se concentran, por eso, sobre los aspectos más bien prácticos cuando ofrecen, a guisa de reglas esquemáticas, consejos para la vida matrimonial de la futura esposa.

La más breve de las dos obritas catalanas[52] comienza con un pequeño prolegómeno que informa sobre el autor y la situación para la que el texto fue escrito: *La letra deval scrita féu lo marqués de Villena e compte de*

52 Citamos los dos textos (abreviando: *Letra per dona Johana* y *Conseyll*, respectivamente) según la edición de Rosanna Cantavella (in: Cantavella [1991: 55-58 y 51-54, respectivamente]). Para una descripción del manuscrito en que figuran los dos escritos, cf. *ibidem*, pp. 34-36. Excepto el artículo de Cantavella y dos breves resúmenes en la tesis doctoral de Alice Hentsch (1903), no existe literatura crítica sobre las dos obras.

Ribagortça, qui aprés fo intitulat duch de Gandia, per dona Johana, filla sua, quant la maridà ab don Johan, fill del compte de Cardona, per la qual li scriví càstich e bons nodrimentz, dient axí: [...]. Las bodas de los dos jóvenes tuvieron lugar en 1387.

La necesidad de las doctrinas que el autor ofrece a su hija viene legitimada por el cambio que la vida de ésta experimentará después de casarse: la esposa tiene que regir su propia casa, soportar al marido y protegerse contra los problemas de los que ya no la podrán defender sus padres. Son diez los consejos facilitados a la futura esposa; y pueden dividirse en cuatro grupos, según el sujeto frente al cual la mujer es responsable por la observancia de lo que le es mandado. Las tres primeras instancias de autoridad son Dios, el marido y la familia de éste. A ellos se refieren los preceptos primero (amar y temer a Dios), segundo (amar, honrar y temer al esposo) y tercero a quinto (honrar a los suegros, honrar y amar a los cuñados y demás familia, ser afable hacia «tots los hòmens e dones qui sien servidors o vessalls de vostren sogre e de vostra sogra»; p. 56). La cuarta autoridad ya es algo más difícil de definir, puesto que el autor no la explicita: las últimas cinco reglas se concentran sobre puntos de importancia para un comportamiento perfecto de la mujer, sin implicar las necesidades de otras personas. El marqués de Villena recomienda a su hija que se rodee de personas inteligentes y honestas, que oiga los consejos de las dos criadas que la acompañan[53], que no esté ociosa, no sea celosa y no exagere los solaces[54]. Aquí, es la esposa misma la que sacará provecho de los *bons nodrimentz* del padre; los consejos persiguen, más que nada, el bien de la persona a la que se dirigen.

Los diez preceptos breves no son más que una escasa ración de emergencia con las enseñanzas imprescindibles para sobrellevar la vida conyugal, susceptibles de ser desarrolladas y completadas, como veremos en seguida, al ocuparnos del segundo texto por analizar en este capítulo. Por ahora, importa retener que todos estos consejos dan testimonio de una perspectiva que no se interesa primordialmente por el mérito espiritual de una vida virtuosa, ni por disquisiciones jurídicas acerca del asunto, sino por el comportamiento de la mujer casada, así como por la organización y el funcionamiento de la relación conyugal y de la nueva comunidad doméstica en que vive.

53 Este séptimo consejo puede considerarse como indicio en favor de una autenticidad del texto. Sería completamente obsoleto si no se refiriese a una circunstancia extratextual concreta y empírica.

54 *Letra per dona Johana*, p. 57: «[...] no vullats dormir gran die, ni esser massa gran cantadora ni massa dançadora».

Ello vale incluso para el primer mandamiento, el de «amar e tembre Déu» (p. 55). La mujer debe *mostrar* el amor a Dios por su comportamiento, lo que implica que se presupone una esfera exterior que funciona, por así decirlo, como instancia de control:

> E per *mostrar*, ma filla, que·l amats e que·l temats, voç prech que siats bona cristiana e honesta, en *fetz* e en *ditz* e en *semblances*, e que·n façatz les obres, axí com són almoynes, e dejunar los dejunis manats, e hoyr missa tots jorns, e dir hores e oracions, e confessar-vos sovín, e no esser vana de portaments ni de arrehar; ni de jutgar ni detraure scarn de negú. (p. 55)[55]

El modelo del matrimonio que se presenta bajo este enfoque destaca por una vertiente sumamente pragmática: el ideal de la concordia conyugal se consigue sin problema, si la mujer se somete y se acomoda sin más, como una seda[56], a los deseos de su esposo. El pasaje siguiente deja bien claro que tal actitud es la que denota el amor que la esposa debe al marido —que, al fin y al cabo, no sólo es marido, sino también señor:

> [...] vos prech e us man que vós amets e honretz e temats vostren marit axí com a vostren senyor e marit, e li facatz tota honor e digats tots aquells plers que puscatz sens peccat, axí com a bona cristiana deu fer, e·l serviatz en tot ço que porets, e·l comportets, e·l tenguats secret de ço que us dirà, e no qüestionegets ab ell, ne de res no li contrastets; e si a fer-ho havíets per alguna justa cosa o rahó, fets-o simplament e ab gran honor, e no en altra manera. Axí mateyx, honrats e amats ço que ell honrarà e amarà. E guardats bé ço del seu, e en specialment ço que ell vos comanarà, per pocha cosa que sia. (pp. 55s.)

Hasta aquí, la prescripción de esta *Letra* que pretende garantizar, con una visión tal vez algo simplista, el éxito del matrimonio sólo a través de la abnegación y adaptación de la futura esposa. En lo que se refiere a la descripción, sin embargo, es notable que la imagen del matrimonio no se idealiza. Antes de adoctrinar a su hija para las tareas que la esperan, el padre no le oculta en absoluto que existen maridos poco ejemplares con los que puede resultar difícil la convivencia:

---

55 Cursiva nuestra.

56 Llama la atención la frecuencia con que se aplica a la buena esposa o a su comportamiento el adjetivo *simple* o el adverbio derivado de él. Véase, por ejemplo, además de la cita que ofrecemos a continuación en el texto, el aserto siguiente: «[...] diu Salomó que·l major pler que·l home pot haver en aquest món sí és haver bona muller e simple.» (p. 56).

> [...] la donzella, en casa del pare e de lla mare, no ha [a] comportar nengú, e, com és ab lo marit, à·l a comportar de tots deffallimentz, e a vegades ha·y marits qui n'an prou; e tots les [sic] vicis cahen sobre la muller, e ella és tenguda de celar-los e comportar-los sàviament e ab simpleza. [...] la donzella, en casa del pare e de la mare és cuberta de deffalliments —si n'a alguns—, e en casa d'él no u és, e majorment si lo marit no és ben savi e no ama bé; (p. 55)

De lo ardua que puede resultar la vida matrimonial dan una idea bastante plástica los consejos del segundo texto catalán que nos ha llegado junto a la *Letra* del marqués de Villena. Este tratadito anónimo lleva el título *Conseyll de bones doctrines que una reyna de França donà a una filla sua que fonch muller del rey d'Anglaterra* y es también del siglo XIV[57].

La estructura de la obra y la disposición comunicativa adoptada en ella son algo más complejas que las de la *Letra per dona Johana*: las *bones doctrines* se encajan aquí en un marco de ficción narrativa; y quien pronuncia las enseñanzas para la hija casadera es ahora una mujer cuya autoridad viene justificada no sólo por su función política, sino además por ser reina que «romàs vídua, e enpertos temps era stada molt sàvia e molt notable persona.» (p. 51). Veremos luego que el hecho de que la transmisión de los preceptos se confíe a una figura femenina como emisor interno es de una relevancia particular.

¿Cómo se legitima aquí la necesidad de doctrina? La reina subraya que su hija deberá observar los dieciséis consejos que le dará, porque cualquier mujer «per aquells, és amada e preada e honrada per son marit e senyor, e per tots sos vessalls e servidors, e per tot hom generalment.» (pp. 51s.). Llama la atención el que no solamente se tengan en cuenta las pretensiones del esposo, sino también las de la esfera exterior, mientras que no se menciona ninguna responsabilidad frente a Dios o una obligación en el sentido religioso. Son sintomáticos del enfoque que caracteriza el *Conseyll* los tres verbos que esbozan lo que la buena esposa se gana si obedece a los preceptos de la reina: además de amada, será «preada e honrada». La honra y la alabanza, la buena reputación, importan tanto como la recompensa en el plano emocional; se aspira a un cierto efecto sobre los otros miembros de la sociedad —una ambición que se proyecta sobre la esfera exterior.

Que el *Conseyll*, además de manifestar esta veta social, se caracterice también por una fuerte relación con la práctica, se hace patente a través de un

57 Rosanna Cantavella que, hasta el momento, es la única que ha estudiado detenidamente este texto, cree, basándose en razones lingüísticas y gráficas, que es más antiguo que la *Letra per dona Johana*. (Cf. Cantavella 1991: 46-50).

vistazo a los contenidos de los 16 mandamientos y a los asuntos que tocan: temas como la alimentación, el control de la hacienda doméstica, la actitud de la mujer frente a las borracheras del esposo, la inconveniencia de despertarlo de repente, o los últimos quehaceres del ama de casa antes de acostarse ilustran cómo predominan aquí las consideraciones de orden práctico, doméstico, y no los deberes religiosos, espirituales.

Al mismo tiempo —y con ello llegamos al modelo del matrimonio y de los papeles de los sexos en el *Conseyll*— sucede que toda la doctrina contempla en primer lugar las necesidades del marido, aunque se prometa a la mujer el reconocimiento social si se atiene a los consejos. En realidad, el *Conseyll* no hace otra cosa que desarrollar los sucintos avisos del duque de Gandía respecto a las reponsabilidades que la mujer tiene frente a la segunda instancia de autoridad, su marido: sólo al margen aparecen preceptos sobre la relación con la familia del esposo[58], y son poquísimos los consejos para asuntos que tienen más que ver con la mujer misma y menos con la persona del marido. Éste y los múltiples y sofisticados cuidados que necesita están en el foco de la atención a partir del segundo *manament*; pero ya un poco antes se encuentra un pasaje interesante con una transición tan sutil como significativa que no se nos debe escapar. Es que el primer precepto no sólo exhorta a «amar, servir e honrar nostre senyor Déus e la gloriosa verge nostra dona santa Maria» (p. 52); al instante surge, al lado de los señores Dios y María, otro señor: el que en la tierra reinará sobre la mujer. Nótese que la actitud de la buena esposa frente a su marido es *la misma* que tendrá ante las autoridades espirituales. Se dice: «e, axí matex, vulles amar, servir he honrar ton marit e senyor». Además de utilizar exactamente los mismos tres lexemas verbales en el mismo orden, la segunda frase se liga a la primera mediante un «axí matex» que no deja dudas acerca de la desigualdad jerárquica entre marido y mujer. El que amor a Dios y amor al marido sean análogos se evidencia asimismo cuando la madre afirma que «[...] si açò faràs ab bona devoció e intenció, nostre senyor Déu ne serà content, e Ell donar-t'à fruyt de ton cors bo e bell e ben graciós, qui posseyran los regnes e béns de ton marit e teus, e en aquesta manera tu viuràs tostemps sana e alegra.» (p. 52), sin que podamos decidir de cierto, si ello será la recompensa por la devoción profesada a Dios y a la Virgen, o por el amor conyugal.

El amor que la mujer deberá sentir por el marido y, sobre todo, exteriorizar mediante un comportamiento adecuado domina todo el resto del tratado.

58 *Conseyll*, p. 53: «Lo noèn manament que·t fas, ma filla, te dic que vulles amar tot ço que ton marit amarà, e en special son pare e sa mare e frares e sors, e tots sos parents e amicz, e servidors e servidores, e sclaus e sclaves, e fins als cans de aquells.».

Casi todos los preceptos que siguen especifican los modos por los que el amor al marido se manifiesta. Ello se hace patente, por un lado, a través de la peculiaridad de que las obligaciones de la mujer dependan estrechamente de las necesidades de su *marit e senyor* cuyo bienestar físico y psíquico corre a cargo de ella; por otro lado, se anticipa varias veces la reacción positiva del marido por el comportamiento correcto de la esposa[59], con lo que queda claro que él será simultáneamente el objeto del amor prescrito y su instancia de control.

Sólo pocas veces, la figura del marido se aparta algo, como sucede cuando se pide limpieza y aseo a la esposa; allí, el contento del esposo se menciona sólo al final y se combina, también significativamente, con el de Dios[60]. Un caso particularmente interesante es el del último precepto en el cual se reglamenta el comportamiento de la mujer en cuatro esferas distintas que se pueden diferenciar para su existencia: en la calle, en la iglesia, en casa y en la intimidad conyugal. El marido aparece solamente al final, pero en un pasaje sumamente significativo que, en cierto modo, mina la impresión que las exhortaciones precedentes habrían podido causar. Si éstas habían amonestado a un comportamiento virtuoso y honesto en los tres primeros dominios, encontramos, acerca del trato íntimo con el marido, la frase siguiente:

> [...] quant seràs en la cambra ab ton marit e senyor, no·t vulles mostrar com a companiona sua, mas axí com si eres una sua amigua e ..., e en aquell acte tota honestat ... sia per tu. (p. 54)[61]

El que las dos palabras decisivas falten es un claro indicio de que el mensaje por transmitir contrarrestaría los ideales de pudicicia, recato y continencia. Es obvio que la esposa es invitada a un comportamiento liberal que complazca la libido del marido, y ello precisamente no como quien cumple, rápidamente y mal de su grado, con una obligación, con el *debitum* molesto, sino de forma que garantice una sexualidad gratificante (para el marido, entiéndase...)[62].

---

59 Véase, p. ej., *Conseyll*, p. 52: (si ella cuida bien de su comida) «[...] ladonchs ell conexerà que·l ames.»; si ella ama a sus parientes, «ladonchs ell amarà tu e tot ço del teu, car conexarà que tu ames tot ço que ell ama.» (p. 53).

60 *Conseyll*, p. 53: «[...] si açò faràs, ton marit e senyor te·n amarà més, e nostren senyor Déu qui·n serà pus content.»

61 Para las lagunas en el texto explica Rosanna Cantavella (1991: 43, nota 17): «La paraula en qüestió [sc. la primera que falta] no és que haja estat esborrada: és que ni tan sols ha arribat a ser escrita.». Lo mismo valdría para el segundo blanco.

62 Cantavella (*ibidem*, loc. cit.) propone para las dos lagunas *druda* y *bandejada* que nos parecen venir muy al caso, mientras que Hentsch (1903: 191) parece no haber comprendido el valor del pasaje.

Es aquí, a nuestro entender, donde más nítidamente se manifiesta la veta práctica de este tratado, que lo convierte en un botón de muestra del enfoque económico. Las alusiones al comportamiento en lo sexual que sugieren lo contrario de lo que recomendarían los teólogos prueban que este tratadito persigue una finalidad claramente secular: no interesan el carácter sacramental, el significado teológico del matrimonio ni los aspectos religiosos que éste conlleva, sino únicamente la praxis de la vida conyugal.

Pero el tema de la sexualidad matrimonial no es el único punto por el que se evidencia que lo teológico se ve postergado. Si observamos cuál es el papel de la esposa en general, constatamos la misma concentración sobre lo práctico. Proveer a las necesidades psíquicas, físicas y sexuales del marido: esto es, al mismo tiempo, el deber de la esposa y el contenido de su vida. En cambio, muy poco se dice sobre las responsabilidades de la mujer para la salvación de su esposo[63], al contrario de lo que se ve en tratados dominados, al menos en parte, por el enfoque teológico.

Aunque el *Conseyll*, tal y como sucede con todos los textos considerados en este capítulo, ofrezca sólo preceptos para la mujer y no para el hombre, algunos detalles nos permiten esbozar también la imagen de éste, construida únicamente de modo descriptivo. Curiosamente, esta imagen es, otra vez, harto negativa: el marido no tiene cualidades positivas, sino que aparece como ser virtualmente iracundo, malhumorado, borracho y celoso[64], defectos que la mujer debe compensar con un comportamiento adecuado. Con ello, ya hemos formulado un principio estructural básico y recurrente en la confección de la preceptiva matrimonial: el modelo (prescriptivo) de uno de los dos cónyuges (normalmente la mujer) se basa en la imagen (descriptiva) del otro. Y así es

---

En otro de los dieciséis consejos, formulado de manera algo confusa, se adopta también una actitud bastante pragmática al tratarse un problema de la sexualidad marital: «Lo quart manament que·t fas, ma filla, és que no digues volenter «no són sana» si donchs necessitat no·t força, car sàpies que tota glotha, e qui vol stalviar la sua persona totstemps dirà que no és sana ho·n farà continença, e ell porie·n penre sospita que u façes per fer queucom que ell trobaria laer en què a tu no venria bé, per no esser contenta d'ell.» (p. 52)

63 El único pasaje que se podría interpretar en este sentido se halla en el décimo *manament*, que exhorta a la obediencia y aconseja a la esposa: «Si ell acullirà algun pobre en son palau o en sa taula, o li volrà fer algun bé per reverència de Déu, que per tu no li sia dit «no u façau», ni li·n faces mala cara, ans vulles mostrar de tot ton cor que y trobes gran pler, car Déus te·n prosperarà de molt més, e tu a ell.» (p. 53).

64 El marido se deja *enfellonir* si la mujer hace o dice algo que no le gusta, y particularmente si lo despiertan de repente (p. 52: «car, qui dorm e és despertat soptat, aporta ira e fellonia moltes de vegades»); de vez en cuando está «scalfat e torbat de vi» (*ibidem*, loc. cit.).

precisamente en el *Conseyll*: la mujer debe ser o hacer A, porque el hombre es o podría ponerse B, o para que no sea o se ponga C[65].

Pero volvamos a la imagen del marido. Es interesante que, a este respecto, el *Conseyll*, al contrario de la *Letra* del duque de Gandía, nunca adopta una postura crítica. Por las palabras del padre de dona Johana se habían calificado los *deffalimentz* del marido como tales; aquí se prescinde de valoraciones. En síntesis, el *Conseyll* sugiere lo siguiente: los hombres son como son, sin que ello merezca comentarios o crítica. Lo único que importa es que la mujer se encargue de lo que es de su incumbencia.

Una explicación para esta descripción acrítica —y con ello venimos a la cuestión del público y al problema de la autenticidad del texto— podría ser el hecho de que aquí se trata de facilitar un modelo de validez general y no de proporcionar avisos en un caso particular. Habíamos hecho constar que es perfectamente verosímil que la *Letra* de Alfons de Gandía haya sido redactada para la situación que menciona su título. Ahora bien: el caso del *Conseyll* es, a nuestro entender, distinto. El contenido y el estilo del marco ya de por sí inducen a considerarlo como texto de ficción con el que se introduce la parte propiamente prescriptiva. Además, se da la peculiaridad de que existen otros textos didácticos de la época que recurren a la misma constelación prototípica (una madre que aconseja a su hija) como punto de partida para la doctrina y que coinciden asimismo en el contenido de los preceptos mismos en gran parte con el *Conseyll*[66]. Pero el que, de hecho, resulte muy poco probable que los 16 consejos del tratadito catalán sean doctrinas ocasionadas concreta y auténticamente por la situación descrita se hace patente si prestamos atención a una particularidad traidora. Podría parecer aún aceptable el que se recomiende a una princesa que no se acueste antes que su esposo. Sin embargo, resulta poco menos que impensable que la futura reina de Inglaterra se dedique, una vez acostado el marido, a las tareas que el *Conseyll* aduce como justificación para tal precepto:

> E aprés que ell serà colguat, li poràs cerquar e anetar totz sos vestiments que aquell jorn portats haurà; e pendràs-te ament si haurà necessari de alguna cosa. E, fet tot acò, vulles regonèxer tota la tua casa. (pp. 53s.)[67]

65 Un ejemplo ilustrativo de esta estructura argumentativa se halla en el segundo precepto (primero: no hacer A, para que él no se ponga C; luego: no hacer A cuando él está B): «Lo segon, ma filla, que yo lo·t fas, sí és que·t guartz de fer e dir coses per les quals ton marit e senyor se deja enfellonir, e que no·t vulles mostrar alegre ni joyoza quant lo veuràs felló, ans fé aytant quant en tu sia —si fer o poràs—, ab les tues bones semblanç̧s e paraules, e maneres honestes e gracioses, que·l faç̧es alegre.» (p. 52).

66 Cf. Hentsch (1903: 119), que señala los paralelos entre varias obras.

67 Véase también Cantavella (1991: 42).

Un consejo de tal índole se dirige evidentemente a *la* esposa en general, y ello valdrá con toda probabilidad para todos los avisos. Además, el texto mismo lo hace constar así dos veces. Cuando la reina se dispone a enumerar los 16 mandamientos, dice a la hija: «te prech que enthenes e regonegues, e tingues e observes enpertostemps ab ton marit e senyor los XVI manaments qui·s seguexen, los quals *tota dona – de qual stament vulla que sia* – deu observar e tenir» (p. 51; cursiva nuestra); y, al final, después de certificar a las lectoras que la joven princesa, habiendo observado siempre los preceptos de su madre, «vingué a bona fi» (p. 54), se expresa la esperanza de que «Plàcia ha nostre senyor Déus que aytal façen totes les altres dones e donzelles qui açò ligiran ne hoyran dir. Amén.» (p. 54). El *Conseyll* persigue, por lo tanto, un fin didáctico general: el de adoctrinar a *tota dona*, a cualquier mujer por casar.

El tercero de los cuatro textos por analizar en este apartado, los anónimos *Castigos y dotrinas que vn sabio daua a sus hijas*[68], del siglo XV, vuelve a presentar, como instancia que pronuncia la doctrina, a un padre que aparece como el responsable para la instrucción acerca del matrimonio; sin embargo, no queda completamente claro si se trata, como en el caso del *Conseyll*, de un marco narrativo de ficción o de una situación comunicativa auténtica, real, como parece ser el caso en la *Letra* atribuida al duque de Gandía. El que el texto comience *ex abrupto* en primera persona, dirigiéndose inmediatamente a las receptoras, sugeriría, nos parece, más bien lo segundo. El contexto de situación extratextual al que remiten los *Castigos* es algo distinto del que esbozaba el marco narrativo del *Conseyll*: aquí, un padre decide ofrecer *castigos* y *dotrinas* a sus hijas casaderas, sin que parezca haber urgencia para tales avisos. Por el contrario, ya la primera frase esclarece que las hijas todavía no están *in extremis*, sino que el matrimonio es sólo una posibilidad, si bien bastante probable, y además no un deber, sino posiblemente un deseo de las núbiles:

> Porque comunmente todas las mugeres se desean casar y creo que así lo fazedes vosotras, muy amadas hijas mias, no sabiendo por eso ni pensando quál es el cargo del casamiento ni lo que deuen guardar las buenas mugeres casadas, porende quierovoslo aquí declarar, porque entiendo que no puedo dar con vosotras dote de tanto precio commo es éste. (p. 255)

También este texto, algo más largo que los dos trataditos catalanes, enfoca los temas tradicionales que caracterizan obras didácticas que se pueden adscribir al discurso económico: jerarquía, deberes de la mujer dentro y fuera de

68 Utilizamos la edición preparada por Knust y abreviamos: *Castigos*. Para estudios sobre este texto, remitimos a Cano Ballesta (1992) y Rivera Garretas (1994b).

la casa, cuidado de la *familia* (en el sentido de 'comunidad doméstica'), comportamiento frente a la sociedad. A pesar de ello, y bastante curiosamente, el padre empieza sus avisos con una explicación que apunta hacia otra tradición discursiva, la del enfoque teológico:

> Y ante todo es bien que sepays que casamiento tanto quiere dizir commo sennal de cosa santa, ca sinifica el ayuntamiento de Jhesu Christo con la yglesia. (p. 255)

También algo más adelante surge de repente, entre las explicaciones acerca de la primera *dotrina* que las futuras esposas tendrán que observar (el amor a Dios), un pasaje algo confuso que apunta más bien hacia las argumentaciones teológicas y parece interesarse por la salvación eterna; un pasaje que presenta, además, el matrimonio bajo una luz más bien negativa, puesto que éste parece conllevar ciertos riesgos (que, sin embargo, no se especifican) para las mujeres[69]. Y si se pasa, a continuación, al precepto del amor que la buena esposa debe profesar a su marido, comprobamos fácilmente que el matiz religioso se mantiene. En primer lugar, entre el deber de amar a Dios y el de amar al esposo, se intercala aún una instancia intermedia que falta en la *Letra* y en el *Conseyll*: el prójimo, que también merece el amor de las jóvenes. Después, una lectura exacta del comienzo de la tercera sección, una de las más largas del tratado, dedicada al amor que las futuras esposas sentirán por sus maridos, evidencia sin lugar a dudas que, para el autor de los *Castigos y dotrinas*, el amor hacia Dios es superior al amor hacia el marido, al contrario de lo que se verifica en el *Conseyll*:

> Lo tercero que auedes de guardar es que amedes y querades á vuestros maridos despues de nuestro sennor Dios sobre todas las cosas del mundo y les seades mandadas y obedientes saluo en aquellas cosas que fuesen contra nuestro sennor Dios, ca la cosa por que más se ynclina el marido á amar y onrrar á su muger es, por le ser mandada y obediente. (p. 258)

—amarlos y quererlos después de Dios, y no «axi matech»... Por otro lado, el pasaje citado enseña también que amor y obediencia se dan la mano: el amor de la mujer se muestra en su disposición a la humildad. Como primeros ejem-

69 *Castigos*, pp. 256s.: «Lo primero que avedes de guardar es que amedes á nuestro sennor Dios sobre todas cosas de todo y puro coraçon, y vos encomendedes á él en todas vuestras obras y cosas en cada dia y en cada hora, ca segunt los grandes peligros en que todos los onbres biuen *y especialmente las mugeres casadas que son en poder de sus maridos*, si no fuese por la grant misericordia y virtut de nuestro sennor Dios, no se podrian guardar de los peligros deste mundo, [...]» (cursiva nuestra).

plos de esta virtud aparecen la Virgen María y Abraham; y no deja de ser interesante que una figura masculina sea el ejemplo de una actitud que se pide a la mujer. Implícitamente se construye así un modelo de comportamiento que vuelve a llevar a un tipo de jerarquía como la del *Conseyll*: la esposa se comportará hacia el marido, en lo que se refiere a la obediencia y a la humildad debidas, como Abraham hacia Dios, lo que equipara las relaciones esposa-marido y creyente-Dios, desempeñando el marido para la mujer la misma función que Dios para los creyentes. Constatamos aquí cierta vacilación entre dos conceptos de subordinación distintos y, en última instancia, contradictorios, pero cuyo antagonismo no se resuelve: el primer pasaje defiende la primacía del amor a Dios sobre el afecto debido al marido, en tanto que la ejemplaridad de Abraham apunta hacia una equiparación de las dos relaciones jerárquicas.

La oposición entre los dos modelos, aparentemente incompatibles, se explica por el enfoque diferente. Es cierto que ambas posiciones operan con ejemplos procedentes del inventario de la teología y de la exégesis bíblica; pero mientras la primera enfoca la relación marital desde una perspectiva que no desdice sus deudas con la tradición teológica, interesándose, en primer lugar, por aspectos religiosos (el deber de la *caritas* y su práctica correcta, la devoción, la fe verdadera), la segunda coloca la obediencia femenina en un contexto completamente secular sin enaltecerla como deber de la buena cristiana, y la presenta como *conditio sine qua non* para el funcionamiento sin estorbos del matrimonio en la vida terrenal. Al mismo tiempo, constituye la transición a una muestra de ejemplaridad muy distinta.

En perfecta coherencia con el modelo de subordinación sugerido por la figura ejemplar de Abraham, dispuesto a sacrificar a su hijo por habérselo impuesto el Señor, el ejemplo subsiguiente que aducen los *Castigos y dotrinas* presenta un ideal de obediencia y abnegación total. En una digresión narrativa de tamaño considerable, se ofrece a las hijas casaderas la historia de Griseldis[70], cuya sumisión incondicional bajo las inhumanas pruebas de obediencia que le inflige el marido[71] viene representada como virtud sin igual.

La historia no solamente ilustra a las hijas los extremos de humildad que la vida conyugal podría pedirles, sino que también les enseña que no deben

70 Acerca de la suerte de este motivo en las letras medievales y renacentistas, cf., entre otros, Wannenmacher (1894), Bourland (1905), Laserstein (1926), Cate (1932), Golenistcheff-Koutouzoff (1933), Hess (1975), Knape (1978) y Bertelsmeier-Kierst (1993).

71 El marido, dicho sea de paso, nunca es criticado; todo lo contrario, se dice de él que es «muy virtuoso y discreto» (p. 260). No se explica por qué motivos «quiso provar á su muger fasta do podria llegar su obediencia y bondat» (p. 261); y sólo después de todos los suplicios reco-

criticar la elección del marido, en caso de que no les guste, sino más bien buscar la culpa del descontento en sí mismas, por la presunción que las lleva a tales sentimientos[72]. Por otro lado, la espeluznante historia contiene una moraleja que dora la píldora de la obligación a la sumisión; la mujer puede contribuir para el buen funcionamiento del matrimonio por su humildad y obediencia y ganarse el afecto del marido:

> Y aunque él sea malo y peruerso, si la muger le quiere tratar bien y no dar mal por mal, de nescessario le fará ser bueno y quererla bien avnque no quiera. Y por el contrario, si la muger jamas muestra buena cara y plazentera á su marido, ni muestra alegría con lo que haze, avnque sea el más bueno del mundo, le tornará al rreues y le fará biuir vida triste y amarga. Así que pues en vuestras manos es, hijas mias, despues de Dios de ser bien casadas ó no, rruégovos que lo querays ser [...]. (p. 266)

Este es, por cierto, un aserto de dos filos para las receptoras femeninas: la perspectiva de poder influir en su situación está indisolublemente ligada a la responsabilidad de un resultado favorable.

Después de un apartado sobre la castidad que alude sucintamente a varios casos de castidad ejemplar referidos por Valerius Maximus y los completa con otra digresión narrativa sobre la doncella de Antioquía, sigue la sección más larga y más detallada del tratado: la que se dedica a la honestidad. De los avisos facilitados en todo un pequeño dodecálogo[73] se desprende que *honestidat* no significa otra cosa que la exteriorización de las virtudes interiores de la mujer, y muy en concreto de su castidad: el comportamiento, los modales, el porte, el atavío son signos expresivos que dan testimonio de la integridad

---

noce, «mouido con grant piedad y considerando á la grande ofensa que auia hecho á su muger y commo ella lo auia conportado» (p. 264), la integridad moral de su esposa.

72 Cf. *Castigos*, p. 265: «[...] avnque á la muger parezca que su marido no es tan virtuoso ó rrico ó de tanto estado commo ella piensa que meresce, deue pensar que esto procede de su vanidad, pues su padre y parientes que gelo dieron bien entendieron que bastaua para su marido, y ávn deue pensar que vna de las cosas en que más nuestro sennor muestra sus maravuillas es en los casamientos, y muchas vezes acaesce en pena de sus pecados á algunas darles tales maridos que no paresce ygualdat, pero ni por esto le deue ser ménos vmillde y obediente [...].».

73 Las mujeres no deben: exagerar en trajes y tocados, maquillarse en exceso, tratar con mujeres de mala fama, salir a menudo fuera de casa, oír «palabras suzias ni de puterías» (p. 276), dar pie a que sean «rrequeridas ó tentadas por onbre ó por muger» (p. 277), conversar con hombres, consentir que alguien entre en su alcoba, hablar con los criados, sentarse a la ventana o ponerse en la puerta, dormir solas cuando el marido está ausente, permitir que el personal masculino duerma cerca de su dormitorio. A estos preceptos se podría añadir el que orienta el sexto *castigo,* que aconseja mesura en el comer y beber y que implícitamente también persigue el fin de garantizar una aparición irreprochable en público.

moral de la que los exhibe. Parece como si las virtudes cobrasen su valor sólo a través de su presentación a los demás, aumentándolo y quedando autentificadas de esta forma —una idea que volveremos a encontrar en la gran mayoría de los textos didácticos que hablan sobre el matrimonio y los papeles de los sexos:

> Lo quinto que aueys de guardar es que seays onestas, ca no basta á la muger que sea casta, mas que sea onesta, ni le basta que sea buena, mas que vse en tal manera que las gentes la tengan por buena, ca la que no es onesta da causa que se crea della que no es buena, y muchas vezes haze sospechoso á su marido y á los que la veen, y por esta manera queda ella disfamada y su marido desonrrado. (p. 270)

Es instructiva esta argumentación: no es para dar buen ejemplo a otras mujeres por lo que las calidades interiores se deben mostrar, sino sobre todo para conservar la honra del marido. Todos los preceptos remiten a él y especialmente a su papel en la sociedad: la mujer debe esforzarse para no llamar la atención, no ser objeto de hablillas y quedar *disfamada*, ya que así mermaría la honra del esposo. *Quitar sospecha* resulta tan importante como conservar efectivamente la virtud; una preocupación social, en última instancia.

De las cinco restantes *dotrinas*, la octava vuelve a la esfera social, otorgando a la mujer otro deber: el de apartar al marido de enemistades. La novena, mientras tanto, se ocupa de nuevo de la relación conyugal (a la que ya la tercera se había referido), tematizando los celos y la necesidad de evitarlos.

Las tareas administrativas, tema cuyo tratamiento es no sólo tradicional sino de hecho constitutivo para el tipo de discurso que hemos denominado económico, aparecen en la séptima y en la última sección. Primero se exhorta a la mujer para que sea parsimoniosa, basándose en la dicotomía, relativa a las esferas de actividad laboral, de que el hombre trabaja y gana para mantener, mientras que la mujer guarda y administra lo ganado[74]; luego se discute otro de los oficios de la mujer, el trato de las criadas.

El pasaje final vuelve a demostrar la confluencia de los dos enfoques que hemos apuntado. Después del décimo precepto, el padre intenta edificar aún a sus hijas con una paráfrasis bastante detallada de *Proverbios* 31, 10-31. Este pasaje, aun procediendo de la Escritura, enfoca el matrimonio desde una perspectiva interesada primordialmente por los aspectos prácticos, económicos y

74 Cf. *Castigos*, p. 285: «Y pues veys, hijas, que vuestros maridos buscan y procuran de ganar y traer la fazienda para mantener á vosotras y á vuestros hijos y casa, mucho seríades de culpar si no trabaiásedes por lo guardar y administrar.».

organizativos de la vida conyugal, y no por su valor espiritual. Por otro lado, el gesto de volver a un texto bíblico para encerrar un tratado didáctico, equivaldría también, hasta cierto punto, a un cambio de rumbo hacia la esfera de lo religioso. La última frase, finalmente, llega a sintetizar por completo los dos discursos. La orientación de la doctrina por las necesidades del esposo que se trasluce a través de casi todos los *castigos*, se relativiza por una vuelta hacia lo religioso, paralela a la que habíamos señalado para el principio del texto, combinándose al mismo tiempo con una nítida referencia a la relevancia social de los preceptos:

> Plega á Dios, hijas mias, que así rrecibays estos mis castigos y así vseys dellos que nuestro sennor sea dello seruido y las gentes vos alaben y tengan por buenas y yo aya gozo y plazer en lo oyr. (p. 293)

La disposición comunicativa y argumentativa elegida por el autor de los *Castigos y dotrinas* se diferencia, en algunos aspectos, de lo que habíamos visto en las dos obritas examinadas antes.

Si volvemos a encontrar también aquí una figura cuya función corresponde a la del padre de la *Letra* y a la de la reina madre del *Conseyll*, y si la doctrina viene asimismo pronunciada de forma directa, dirigida por la instancia instruyente a las receptoras con apóstrofes en la 2ª persona, el tono adoptado es distinto. Frente a las prescripciones esquemáticas de la *Letra* y del *Conseyll*, por las que no se trasluce ninguna nota personal[75], los consejos de los *Castigos y dotrinas* se presentan en un tono que, si bien es claramente exhortativo, nunca llega a ser autoritario. El padre se dirige a sus hijas siempre con apóstrofes directas, pero en una gama más variada de giros distintos, muchas veces bastante cariñosos[76]. Ello no sólo es sintomático de un cierto refinamiento literario en la confección del texto, sino que confiere, por la actitud menos rígida y más cordial del emisor interno, un carácter bastante humano a la doctrina, convirtiendo lo patriarcal en paternal.

En lo que se refiere al modelo de la relación conyugal, sin embargo, vemos que sólo se distingue en algunos matices secundarios del que presen-

75 La *Letra per dona Johana* introduce cada uno de sus preceptos mediante la fórmula «Enaprés, ma filla, vos prech e us man que [...]». En el *Conseyll*, la madre enumera sus reglas, a partir de la cuarta (en las tres primeras hay ligeras variantes sintácticas), empezando cada una anafóricamente con «Lo quart [sinquè, sizè, etc.] manament que·t fas, ma filla, és que [...]».

76 En el *Conseyll* —y ello es otro elemento que demuestra el desajuste entre el marco narrativo y las advertencias prescriptivas— sí hay notas personales, pero únicamente en la parte narrativa. La misma madre que allí se queja por tener que separarse de su hija adopta, de repente, un tono seco y sucinto para exhortarla a cumplir con los deberes.

tan los otros dos tratados examinados. El pormenor más llamativo e importante es, de todos modos, el que se diga a la mujer que puede influir en su propia situación y aun en su marido[77], aunque ello sea, como hemos dicho, no solamente una oportunidad sino también una carga. La observancia de las reglas debidas es siempre una prueba del amor que la esposa siente por su marido[78]; por otro lado, es a ella a la que se impone toda la responsabilidad por la conducta de él, ya que, de no obrar como debería, la mujer se hace también culpable de los pecados del marido.

Otra peculiaridad digna de mención es la estrecha relación que los *Castigos y dotrinas* establecen con la Biblia y con el ideario teológico. Aunque predominen los consejos sobre las materias tópicas del enfoque económico, llaman la atención la interpretación teológica de la institución matrimonial que los precede, los matices religiosos de los tres primeros *castigos*, así como las numerosas citas del Nuevo Testamento, las no menos frecuentes referencias a los Padres de la Iglesia, y, más aún, la cita de los *Proverbios* al final. A esta veta religiosa que opone los *Castigos y dotrinas* a los dos textos estudiados más arriba se junta cierta aspiración literaria. Las narraciones intercaladas (y, muy en concreto, la historia de Griseldis, de extensión considerable) apuntan hacia otros géneros y subrayan las relaciones de este texto con tradiciones textuales procedentes de un ambiente literario en sentido estricto.

Esta «literarización» llega a ser un primer indicio somero de una tendencia que se intensificará e incluso dominará en la literatura de matrimonio posterior: la de apoyar la doctrina no sólo con la referencia a autoridades (algo que se comprueba aquí también, al contrario de lo que se ve en la *Letra* o el *Conseyll*, que prescinden de ellas), sino también con *exempla* y narraciones. Éstos contribuyen a que los textos resulten menos ásperos en tanto que la armazón dogmática desnuda, tal y como la habíamos encontrado en la *Letra*

77 El aserto más claro al respecto es que la mujer engañada por su marido tiene el derecho de amenazarlo con no ocuparse ya de la hacienda: «[...] si supierdes que ellos andan con alguna muger, déuesgelo dezir aparte y darle(s) á entender que, si de aquello no se quita(n), que dexarés de administrar su hazienda, ca ésta es la cosa más justa con que por esto la muger puede amenazar á su marido» (p. 289). Con todo, no se dice nada acerca de la posibilidad de poner en práctica la amenaza.

78 Cf., por ejemplo, lo que se dice sobre el control de la mujer sobre la hacienda: «[...] la que esto [sc. ver cómo y en qué se gasta el dinero] haze demuestra que ama y quiere bien á su marido y á su onrra y que ha voluntad de lo sostener y acrecentar, y la que esto no haze no es de buena sennal ni le tiene amor ni le querrá bien, ca dale causa por do vengan á pobreza y biuan desonrrados [...].» (p. 285); o las explicaciones acerca del deber de apartar al marido de enemistades: «Y la que esto haze demuestra que quiere bien y ama á su marido, la otra parece bien que no cura mucho de su persona ni de su fazienda.» (pp. 287s.).

y en el *Conseyll*, se abre a lo descriptivo, a la par que la doctrina propiamente dicha se ameniza a través de elementos narrativos —sin que por ello resulten más blandos los preceptos ni dejen de ser más horripilantes que edificantes las digresiones narrativas que pintan en blanco y negro y sirven, al fin y al cabo, a una pedagogía represiva.

Si los *Castigos y dotrinas* citan al final los *Proverbios*, muy a menudo glosados por autores que enfocaron el tema del matrimonio desde una perspectiva didáctica, el último texto que nos queda por considerar en este apartado recurre a otro pasaje bíblico en el que aparece el tema del matrimonio; pero no sólo para una breve paráfrasis ilustrativa, sino para fundamentar en ellos toda su construcción, desde el principio hasta el final. En su *Doctrina que dieron a Sarra*[79], un poema didáctico en 69 coplas de arte mayor, Fernán Pérez de Guzmán (¿~1377-~1460?)[80] se basa en los cinco consejos que los padres de Sara dan a su hija antes de casarla con Tobías[81], citándolos luego al comienzo del poema[82] y desarrollándolos después.

Antes de examinar cómo procede Pérez de Guzmán para ello, cómo especifica los cinco breves mandamientos dados a Sara en el texto bíblico, a qué contextos los aplica, y cuáles son los aspectos a los que atribuye más importancia, hay que echar un breve vistazo a la situación comunicativa que construye la *Doctrina que dieron a Sarra*. Ello no sólo permite aclarar cómo se ve o cómo se pone en escena el autor, sino que también puede facilitar informaciones sobre el público previsto y, a través de ello, secundariamente, acerca de la función del texto.

También aquí, la instrucción se produce de forma directa: la instancia que articula la doctrina es un yo lírico fuertemente personalizado, aparentemente

79 Citamos este texto según la versión que contiene el *Cancionero de poesías varias* (ms. n.º 617 de la Biblioteca Real de Madrid, publicado por José J. Labrador, C. Ángel Zorita y Ralph A. DiFranco); allí, el título completo del poema es *Relaçión, a las señoras y grandes dueñas, de la Doctrina que dieron a Sarra, muger de Touías el moço, su padre y madre, quando la embiaron con su marido; la qual dotrina conuiene a toda muger y prinçipalmente a las altas prinçesas y nobles dueñas, y es esta que aquí se sigue.* R. Foulché-Delbosc (*Cancionero castellano del siglo XV*, tomo I, pp. 656-663) y C. B. Bourland (*RH*, 22 [1910], pp. 646-686) reproducen ambos una versión ligeramente diferente que procede de otro códice. Para las diferentes versiones, cf. Bourland (1910: 648-653).

80 La poesía de Pérez de Guzmán ha sido casi completamente desatendida por los estudiosos de la literatura española, muy al contrario de lo que vemos en el caso de sus *Generaciones y semblanzas*. Merecen destacarse dos excepciones recientes: Cano Ballesta (1990) y Weiss (1991).

81 *Tobías* 10, 12-13. Este pasaje fue glosado también por Eiximenis, en su *Libre de les dones*, caps. 74-94, cf. *infra*, cap. II/2.

82 *Doctrina* p. 148 (antes de v. 1): «Honrra los saçerdotes [sic]. Ama a tu marido. Gouierna tu cassa. Rige tu familia. Biue sin reprehensión.» En el caso del primer mandamiento se trata, obviamente, de un error. Todas los otros manuscritos ofrecen: «Honrra a tus suegros».

autobiográfico, del autor empírico, y que se dirige de inmediato en primera persona a las receptoras para transmitir sus enseñanzas.

Las primeras siete coplas, una especie de exordio, contienen algunas declaraciones de bastante interés sobre la necesidad de la doctrina y la motivación del autor. A primera vista, las argumentaciones de Pérez de Guzmán pueden parecer contradictorias: por una parte, afirma la relevancia del texto en que se basará para su composición[83] y expresa el deseo de que su poema pueda aprovechar sin más («que pueda sin flores buen fructo auer dado»; v. 8); por otro lado, hace constar que no existe ninguna necesidad de aviso y que él, de todas formas, no sería la persona apropiada para facilitarlo[84]. Intenta presentar sus advertencias no como enseñanzas (lo que implicaría un discurso en modo prescriptivo), sino como elogios de un comportamiento virtuoso que parece presuponer en su público femenino.

Tal actitud se podría explicar, de una parte, como sencillo topos de modestia, por lo demás bastante frecuente en *captationes benevolentiae* introductorias de ciertos escritos. Creemos, sin embargo, que también se debe a otros dos factores: al contexto literario y a la categoría de los receptores.

Por la forma literaria elegida para su composición, Pérez de Guzmán se sitúa dentro de la tradición cancioneril. Es lógico que adopte también la actitud típica de los sujetos poéticos de esta tradición. En nítido contraste con los tres textos que hemos considerado antes, en los que resultaba indiscutible la autoridad de las instancias que transmiten la doctrina para la futura esposa, encontramos aquí un yo lírico (por cierto, masculino) que se presenta humildemente ante las damas, en perfecta concordancia con los patrones literarios vigentes para los géneros líricos de índole cancioneril.

Pero la misma distribución de papeles es válida también, en el nivel extratextual, para la relación específica autor-público. El poema se dirige, como se hace constar ya en su título (e incluso dos veces) y en los dos primeros versos, a mujeres de noble alcurnia[85] frente a las que el autor se coloca en una posición de inferioridad.

83 Cf. *Doctrina*, vv. 25ss.: «Si bien me recuerda, no á muchos días / que oue leído un notable tratado, / ques intitulado al justo Touías, / y en la sancta Bliuia es muy estimado»; vv. 33ss.: «Entre otros deçires claros y notables / en él contenidos, me plugo nombrar / algunos que son dignos de notar / y a esta mi obra asaz fauorables [...]».

84 Cf. *Doctrina*, vv. 9ss.: «No piense, señoras, vuestra discreçión / que en tanto grado es mi liuiandad / que yo presumiese dar auisaçión / ni rregla ni forma a vuestra honestad.»; vv. 17ss.: ««Absit» que presuma yo dar consejo / a tales señoras y tan virtusoas, / ni que en tan escuro y turbio espejo / se miren prinçesas y dueñas famosas [...]».

85 Cf. ibidem, título: «señoras y grandes dueñas» y «la qual dotrina conuiene a todas muger y prinçipalmente a las altas prinçesas y nobles dueñas»; vv. 1-2: «Muy nobles señoras, a uos se dirige / aqueste proçesso por mí rrelatado.».

Al intento de disfrazar un deseo prescriptivo mediante la afirmación de una intención descriptiva se junta otro rasgo peculiar que caracteriza todo el poema y que anticipamos a nuestros comentarios sobre el contenido. Se trata del tono adoptado por la voz del autor. La actitud del yo que pronuncia los avisos no es en absoluto autoritaria —y es este punto el que tal vez más diferencie la *Doctrina que dieron a Sarra* de los textos con los que lo hemos agrupado en este capítulo. El énfasis exhortativo pocas veces se eleva hasta un imperativo directo; si ello sucede, se trata sobre todo de amonestaciones para considerar un determinado ejemplo o el valor de una virtud recomendada[86], y sólo muy raramente órdenes concretas. Con más frecuencia, se suele optar por matices menos drásticos y más corteses, como lo son los consejos formulados indirectamente[87] o explicaciones *e negativo*[88]. Además, es asombrosa la frecuencia con la que se usan fórmulas de cortesía y humildad —todo ello evidencia que la postura adoptada por el autor es, de hecho, la de un respetuoso servidor[89].

La parte introductoria se cierra con las coplas 6 y 7: en aquélla, el autor crea *ex abrupto*, y sólo para un breve momento, una situación comunicativa interna, en la que son los padres de Sara los que pronuncian las enseñanzas, mientras que en la siguiente surge de nuevo la voz del autor para amonestar a su público sobre la necesidad y utilidad de los consejos que pasará a explicar.

Con el comienzo de la copla 8, se inicia la exposición del pasaje bíblico en el que se basa Pérez de Guzmán. En ella prepondera, pese a las afirmaciones previas del autor, el modo prescriptivo. La descripción se utiliza sobre todo para referirse a comportamientos errados que conviene cambiar. Ahora bien: ¿De qué forma procede el autor con su material, cómo convierte cinco breves frases en un poema didáctico de más de quinientos versos? Es interesante que no se ocupa con la misma minuciosidad de los cinco consejos; y el procedimiento argumentativo utilizado es también diferente según el caso.

---

86 Cf., por ejemplo, *Doctrina*, vv. 265-267: «[...] conçilio honorable / de muy nobles dueñas, aquesto pensad: / quánto es el preçio de la castidad».

87 «Oýda su misa y dados loores / diuinos, la dueña se deue ocupar / en lino y lana [...]» (vv. 449-451); «A las dueñas esto muy propio conuiene» (v. 529).

88 Cf. los fragmentos que citamos más abajo.

89 «Plégaos, señoras, de me perdonar, / ca el justo zelo me haze atreuido» (vv. 149s.); «Esto se á dicho, con gran reuerençia, / quanto al artículo de la castidad. / Al voto segundo, con toda vmilldad, / voy proçediendo con vuestra liçençia.» (vv. 273-276); cf. también las citas de la nota 33.

La exposición del primer consejo, el de honrar a los suegros, resulta de peso considerable por su extensión (nueve coplas), si lo consideramos en el contexto de toda la composición. Pero llama la atención sobre todo el que esta sección se dedique mucho menos a prescribir una conducta concreta, que a tratar del comportamiento errado de «mugeres moças, que, por voluntad, / mouidas sin causa y con liuiandad, / desaman sus suegras [...]» (vv. 60-62). Verificamos una divergencia entre el texto bíblico y nuestro poema que no deja de ser significativa: allí se había hablado de los suegros, aquí importa ya sólo la suegra. Es cierto que Pérez de Guzmán trata de *los* suegros siempre que recurre a su autoridad, la Biblia. Así sucede, por ejemplo, cuando explica, a través de una argumentación teológica, el fundamento del mandamiento: si hombre y mujer son una sola carne y no pueden ser separados, los suegros son padres —y Dios mandó honrar a los padres. Pero, a la hora de llevar los consejos de los padres de Sara a la práctica, le interesa únicamente la relación entre suegra y nuera. Critica el dicho popular «la suegra ni de barro buena», «Palabra yndiscreta, sin graçia y sin sal, / non ya poética ni philosophal, / mas de hombre neçio y de muger bana.» (vv. 83-86) e intenta analizar las causas por las que ciertas mujeres no brindan el respeto y el afecto debidos a la madre del marido: por desamor a este último o por miedo a las censuras de aquélla que sus propias faltas provocan. El consejo que, por cierto, ya en el texto bíblico se había dirigido a un personaje femenino pero que había contemplado la relación (jerárquica) que el nuevo miembro de la familia establece con los que ejercen la autoridad paterno/materno-filial, se hace aquí un puro asunto de mujeres, una cuestión de rivalidades y competencias, examinada con aguda visión psicológica.

El amor al marido es el segundo tema, y el que más detenidamente se discute. El autor comienza sus explicaciones con el recurso a otro pasaje bíblico (*Génesis* II, 24), para subrayar que la institución del matrimonio tuvo lugar ya en el paraíso. Luego, se dedica a la pregunta central: ¿En qué consiste el amor al marido?

> No creo que se entiende al marido amar,
> por lo agradar andar bien guarnida,
> ni le halagar con lengua polida,
> ni con reuerençia a él se ynclinar.
> Plégaos, señoras, de me perdonar,
> ca el justo zelo me haze atreuido,
> mas no satisfaze amor de marido
> los grandes afeites ni el perfumar. (vv. 145-152)

Como vemos, el autor no tiene en mucho las galas y cortesías postizas; el amor de la esposa no debe ser exterior. Dos son las virtudes por las que se evi-

dencia que la mujer ama a su marido: la castidad y la obediencia. En el tratamiento de la primera, se nota la misma preocupación por las apariencias que ya había orientado al padre de los *Castigos*: la castidad perfecta no se limita a la obra, sino que también atañe a la palabra. A pesar de que Dios conozca la verdad, los hombres miran el exterior —y consecuentemente hay que evitar cualquier acto que pudiera causar mala impresión[90]. No admira, por lo tanto, que Pérez de Guzmán facilite reglas bastante detalladas para asegurar la castidad; desde la necesidad de buena compañía y honestas criadas hasta el consejo de evitar romerías, no ir demasiado a misa y romper enseguida todo contacto con alguien, si debe temer que le pueda causar hablillas, aunque carezcan de fundamento.

La gloria de la castidad podría producir orgullo; por ello, debe templarse con obediencia. También aquí, la única excepción del deber de someterse a lo que manda el esposo es el dominio de la religión[91]. En los *Castigos* se da a entender, si bien bastante tímidamente, que la mujer puede mejorar, por su obediencia, la situación en que vive. Pérez de Guzmán va más lejos: afirma que «de ovedeszer resulta el mandar» (v. 382). Explica detalladamente cómo debe proceder la mujer para alcanzar lo que quiere, proponiéndole incluso un modelo de diálogo con el marido: en vez de oponerse a las órdenes de éste en público o cuando él está airado, debe esperar y convencerlo más tarde, a solas, de lo que le parece venir al caso[92]. Así, «la ouediente será oudesçida, / y viuirá muy amarga vida / la que mucho quisiere seguir su porfía.» (vv. 366-368).

Pero el tenue resplandor de una posible influencia de la esposa sobre la vida conyugal vuelve a llevar en seguida (y harto sintomáticamente) a una argumentación que carga a aquélla con el deber de garantizar el funcionamiento del matrimonio —y se revela tan delicado como lo habíamos señalado ya para los *Castigos*. El pequeño margen de poder que se le deja a la mujer está indisolublemente ligado a la responsabilidad por el buen resultado de su conducta:

> son la ouedienzia y la castidad
> estas dos virtudes de tanta exçelençia,
> de tanto vigor, valor y potençia,

90 Cf. *Doctrina*, vv. 169-176: «No es castidad ygual ni derecha / la que da lugar a los mal hablantes, / con risas liuianas y locos semblantes, / ca para ynfamar basta la sospecha; / y por rigurosa guarda, y estrecha / que la castidad sea en la yntençión, / pues la gran soltura causa suspición, / si a Dios vale, al mundo muy poco aprouecha.».

91 Cf. *Doctrina*, vv. 313-316: «[...] á de ser sujeta luego a su varón, / y á de ouedesçer y á de ser mandada / en todas las cosas, saluo una exçeptada, / ques de la fee la conversación.».

92 Cf. *Doctrina*, vv. 321-352.

que dan a la dueña tal autoridad
que, si no es extrema la peruersidad
de su marido e yndiscreçión,
muger mal casada, yo soy de opinión
ques por su culpa y su liuiandad. (vv. 393-400)

No obstante, por lo menos se menciona la posibilidad de que el marido tenga una parte de la culpa, por su *peruersidad*[93], en el caso de que haya conflictos.

En las explicaciones acerca de la tercera regla, bastante menos detalladas que las precedentes, volvemos a encontrar la oposición *traer* vs. *guardar* que orienta la distribución de tareas administrativas y organizativas entre marido y esposa. Pérez de Guzmán pretende explicar para qué quiso dar Dios compañera a Adán: no para armas o ciencias, sino para administrar y, muy en concreto, *guardar* lo que él *trae*[94]. Esta dicotomía se combina con otra, asimismo recurrente en textos que se ocupan del matrimonio y de los deberes de cada uno de los esposos: *fuera* vs. *dentro de casa*. Incumbe al varón la esfera de lo exterior, mientras que las competencias de la mujer son internas: labores manuales, control de los criados, contabilidad, limpieza y organización general de la casa.

En las ocho coplas finales (62-69), que deberían informar sobre la práctica de los dos últimos consejos, las explicaciones de Pérez de Guzmán se hacen bastante lapidarias y a veces harto confusas. El mandado de «rregir la familia» (v. 489) sólo se llega a interpretar como exhortación a una actitud humanitaria, benévola, hacia los criados tras embrollados intentos de elucidar que el ser *piadosa* con los servidores es prueba de la *caritas* ordenada por Dios, y, por ello, deber de toda cristiana. La quinta y última amonestación, «que no sea tocada de reprehensión» (v. 543), ya sólo se menciona *en passant*: el autor se limita a afirmar que «en ésta las quatro pudieron entrar» (v. 544), y con ello termina.

Si consideramos la *Dotrina que dieron a Sarra* como conjunto, se hace patente que al ideario típico del enfoque económico se añaden aquí varios elementos de la tradición discursiva teológica. La influencia de ésta se revela ya por el peso distinto de los cinco apartados: de los campos económicos por excelencia sólo el de la administración de la casa se discute con algún deteni-

93 Cf. también *Doctrina*, vv. 385-388: «No hablo del loco digno de cadena, / ni digo de hombre diabolical / para quien no ay freno, ni ay llaue tal / que al uno le ençierra y al otro le enfrena;».

94 Cf. *Doctrina*, vv. 430-432: «[...] lo que el varón trujere en la naue, / ella lo conserue so secreta llaue, / pues que poco vale ganar sin guardar.».

miento, mientras que los que corresponderían a los consejos cuarto y quinto aparecen únicamente para cumplir con la fuente. El mayor interés se dedica, sin lugar a dudas, a los dos primeros mandamientos. Y es en el tratamiento de estos dos donde más nítidamente se manifiesta el acoplamiento de los enfoques económico y teológico. Son dos los puntos que merecen un pequeño comentario en este sentido: las explicaciones e interpretaciones religiosas, y las fuentes utilizadas.

Es cierto que los avisos proporcionados a las lectoras se orientan según las necesidades de la vida cotidiana: son advertencias concretas y prácticas. Pero las explicaciones que el autor aduce para legitimar sus consejos revelan un fundamento ideológico con un contenido religioso más acentuado que en el caso de los tres textos precedentes. Si el *Conseyll*, por ejemplo, se limitaba a sugerir que un comportamiento ejemplar de la esposa es una prueba de su amor, Pérez de Guzmán recurre siempre de nuevo a pasajes de la Biblia que le ayudan a corroborar la verdad de la doctrina prescrita. No es el resultado lo que certifica el mandamiento, sino la autoridad de la palabra divina.

La combinación del enfoque económico con el teológico se manifiesta también a través de las fuentes utilizadas. En la *Doctrina que dieron a Sarra* se pueden detectar, por un lado, numerosas citas bíblicas[95]; por otro lado, está bien presente la tradición de los refranes populares[96]. Sin embargo, sería erróneo creer que a los dos tipos de fuente les cupiera el mismo estatuto: mientras que el texto bíblico es el fundamento autoritativo de las argumentaciones, las citas folklóricas o folklorizantes son apenas elementos funcionalizados. Algunas veces, ilustran más o menos acertadamente los asertos del autor; en otras ocasiones, no obstante, son rechazadas explícitamente, como sucede en el caso del refrán sobre la suegra que hemos comentado más arriba. Al contrario de los pasajes bíblicos que hallan entrada en el texto como palabra incontestable, las evocaciones del refranero sirven sólo de apoyo a las propias argumentaciones del autor y no constituyen verdades *per se*.

Estamos, por lo tanto, frente a una obra que combina un enfoque predominantemente económico con una perspectiva teológica. Por un lado, los temas tratados (paz doméstica, relación jerárquica entre marido y mujer, administración de la casa, etc.) proceden de los dominios que la tradición económica abarca; por otra parte, las fuentes y explicaciones a las que el autor recurre para sus argumentaciones tienden a empujar los contenidos hacia otra esfera ideológica, la de la teología.

95 Cf. Bourland (1910: 651-652).
96 Como ha demostrado Juan Cano Ballesta (1990).

Habíamos mencionado más arriba que el texto de Pérez de Guzmán se dirige a un público femenino de estatuto social elevado. Ello no solamente obliga a adoptar un tipo de presentación y un tono específicos, sino que se puede relacionar, al mismo tiempo, con la particularidad que acabamos de discutir. En la situación de comunicación que esboza la escena bíblica a la que remite nuestro texto, el carácter autoritativo de la instrucción vendría garantizado por la figura del padre. Pero ya no es así, ni mucho menos, en el caso de la comunicación literaria entre nuestro autor y su público: Fernán Pérez de Guzmán se coloca en situación inferior frente a las receptoras de su doctrina y, por lo tanto, tiene que valerse de otras autoridades que le ayuden a certificar la validez de lo que intenta transmitir. Así resulta completamente lógico que el carácter obligatorio de la doctrina tenga que ser acreditado en y por el texto mismo y las fuentes que éste cita.

Hemos visto, en este primer capítulo de los que se dedican al análisis de textos, cuatro escritos iberorrománicos tempranos. Todos ellos son breves y bastante esquemáticos, estructurados según el principio de una sencilla enumeración de reglas por observar. Tienen en común la particularidad de basarse en la premisa implícita de que es la mujer la que tiene que ser instruida para el matrimonio, y no el hombre, llegando a equiparar doctrina para el matrimonio con doctrina para la futura esposa. Se da por sentado que el funcionamiento de la vida conyugal está garantizado si la mujer se adapta a las necesidades del marido.

La doctrina se concentra, pues, sobre las incumbencias de la mujer y, más en concreto, sobre los aspectos prácticos de aquéllas; también virtudes como la castidad, la honestidad, la parsimonia (que muy bien se podrían discutir desde un punto de vista teórico) se aplican aquí a las necesidades reales de la convivencia marital. Todos los temas tratados, todas las advertencias facilitadas a la futura esposa remiten a la esfera de lo doméstico, al *oikos*, campo de acción asignado a la mujer que las obras analizadas aspiran a reglamentar. Aunque hablen sólo de la esposa, los cuatro textos fijan ya una determinada distribución de papeles. La mujer es responsable de un trato adecuado del marido (al que conviene prodigar la obediencia debida y los mimos necesarios), de la familia de éste y de los miembros de la comunidad doméstica más amplia. Además, le compete velar por su castidad, su honestidad (de la que depende también la honra del marido) y, en general, por todo su comportamiento hacia fuera. Por tales amonestaciones y por los detalles de su configuración trasluce una visión del matrimonio como comunidad de función primordialmente social, concibiéndose la pareja y la familia que de ella resulta como núcleo sobre el que se construye una colectividad mayor, núcleo que

hay que apoyar mediante la conservación de la jerarquía, garantizada a través de la obediencia y del amor de la mujer.

Se ve a cada paso que la perspectiva que predomina en los cuatro textos considerados es la del enfoque económico. Remitamos, por citar sólo un ejemplo peculiarmente ilustrativo, al trato que recibe el comportamiento sexual de la mujer en el *Conseyll*. Allí, los avisos revelan, más que nada, una preocupación por la paz hogareña (que depende del contento del marido) y apuntan, por lo tanto, hacia objetivos completamente seculares. El *debitum* se despoja de todo significado teológico, moral o religioso, para convertirse en un elemento del obsequio que la esposa debe a su consorte. Siendo siempre una obligación para la mujer, y no una cosa que ella hará por puro gusto, conlleva ahora la necesidad de proporcionar placer al marido, aspecto impensable en un texto de enfoque teológico.

Es notable el hecho de que el enfoque económico se limite a algunas pocas reglas concisas y claras. En vivo contraste con lo que verificaremos en otras obras posteriores en las que prevalece el mismo enfoque, aquí no se da lugar a discusiones sobre el alcance de los avisos, sobre posibles excepciones, el juego permitido o tolerable. Esta particularidad tendrá que ver con la brevedad de los textos, pero denota asimismo una perspectiva harto rígida que todavía no reconoce la necesidad de matizar o relativizar la doctrina.

Por otro lado, dos de estos textos tempranos, los *Castigos y dotrinas* y la *Dotrina* de Pérez de Guzmán, muestran ya cómo se pueden cruzar o entrelazar diferentes enfoques. Aquí, son los discursos teológico y económico los que se combinan; y, aunque no siempre todo haga juego, se pone de manifiesto que las dos perspectivas son básicamente compatibles.

Si las cuatro obritas coinciden por su enfoque y por su brevedad (que las fuerza a valerse sólo en escala limitada de ejemplos o digresiones narrativas), en lo formal apreciamos un denominador común que lleva a varias técnicas diferentes.

La disposición comunicativa de las cuatro recurre a un yo que articula la doctrina y se dirige directamente a las receptoras para transmitírsela. En los tres primeros textos se introduce una figura que desempeña el papel de instancia de autoridad, responsable de los avisos. Dos veces, es el padre de la futura esposa el que habla, una vez la madre; y resulta curioso que es precisamente en este caso, en el *Conseyll de bones doctrines*, donde con mayor énfasis se dictan la obediencia y la abnegación, donde es mayor el número de obligaciones que se echan sobre las espaldas de la mujer. El autor funcionaliza alevemente una figura femenina para la subyugación de otras mujeres, atribuyéndole instrucciones que aspiran a asegurar las estructuras del poder patriar-

cal. El último ejemplo, el poema de Pérez de Guzmán, presenta, en vez de una voz imperativa que emite el mensaje al que se deberán atener las receptoras, un yo poético que se posiciona en situación inferior frente a su público. Esta desigualdad jerárquica en sentido inverso corresponde a la que existe en la tradición de los espejos de príncipes y lleva no sólo a toda una estrategia de modestia del autor frente a sus destinatarias nobles, sino también a una argumentación caracterizada por el hecho de que la doctrina tenga que ser autorizada, acreditada por otras instancias.

También difiere el grado de literarización en los cuatro textos. Mientras que la *Letra* de Alfons de Gandía y el anónimo *Conseyll* se presentan como enumeraciones escuetas de reglas sencillas, en los otros dos textos vislumbramos relaciones con otras formas literarias de la época: los *Castigos y dotrinas* apuntan hacia la literatura narrativa, la *Doctrina que dieron a Sarra* hacia la lírica cancioneril de talante ético-didáctico.

Existen, como esperamos haber hecho patente, algunas diferencias, más bien formales que temáticas, entre los cuatro primeros textos analizados. No obstante, cabe subrayar que todos ellos persiguen y apoyan el mismo objetivo: la doma de la futura esposa.

II.2. FRANCESC EIXIMENIS, EL *LIBRE DE LES DONES*: UN COMPENDIO TEOLÓGICO PARA LA(S) EXISTENCIA(S) FEMENINA(S)

Por los mismos años en los que se redactarían la *Letra per dona Johana* de Alfons de Gandía y el *Conseyll de bones doctrines*, hubo, en la misma zona geográfica de la Península Ibérica, otro autor que emprendió, a su vez, la tarea de componer un libro didáctico para mujeres. Fue Francesc Eiximenis, fraile franciscano[97], cuyo *Libre de les dones*[98] (dedicado a Sancha de Arenós, esposa de don Joan, conde de Prades y, por lo tanto, cuñada del mismo Alfons de Gandía cuya *Letra* acabamos de examinar) nos ocupará en este segundo capítulo. Escrita probablemente hacia 1396[99], esta obra voluminosa se ocupa, en cerca de cuatrocientos capítulos y con bastante detalle, de todos los temas que podrían resultar de interés o de importancia para la vida de una mujer[100]. Existen varios manuscritos cuatrocentistas del original catalán[101], que fue dado a la imprenta en los umbrales del siglo XVI: la primera edición impresa

---

97 La literatura crítica sobre Eiximenis es demasiado copiosa para poder reseñarla aquí. Para aspectos biográficos y una primera visión panorámica de la obra eiximeniana, resultan útiles Ivars (1920-26) y Hauf (1990b), mientras que el libro de Cervera Vera (1989) se limita a resúmenes de contenido muy a menudo inexactos, a algunos juicios globales y a la reproducción de resultados procedentes de estudios ajenos. De entre los numerosos trabajos sobre el *Libre de les dones*, quisiéramos remitir a los estudios de Wittlin (1981) y Alemany Ferrer (1991); para un análisis del tema del papel de la mujer en otras obras del autor, puede verse también Viera/Piqué (1987).

98 Utilizamos la edición de Frank Naccarato y Joan Coromines (cf. bibliografía).

99 Para la fecha, véase Wittlin (1981: XIVs.).

100 Temas que ya se hallan en ciertas partes del *magnum opus* eiximeniano, su *Crestià*, o que se habrían hallado allí, de haberse concluido la obra. El matrimonio se habría tratado con toda probabilidad en el *Desè*, que se ocuparía de los sacramentos, pero que el autor no llegó a escribir; también llega a tematizarse en ciertas secciones del *Terç* y del *Dotzè* que contienen pasajes de mucho interés para el estudio de los papeles de los sexos y que se prestarían para un cotejo con el *Libre de les dones*, del que tenemos que prescindir por razones de espacio.

101 Cf. Massó y Torrents (1909-10: 638-640).

se terminó el 8 de mayo de 1495, en Barcelona. En el siglo siguiente, el *Libre de les dones* fue traducido también al castellano[102].

El *Libre de les dones*, escrito a poca distancia cronológica y geográfica de la *Letra per dona Johana* y del *Conseyll*, se sitúa, en lo que concierne a su tamaño, exactamente al otro extremo de la escala cuyo principio ocuparían los textos que acabamos de mencionar. Pero esta diferencia, tal vez la más evidente, no es, en absoluto, la más importante. El libro de Eiximenis no sólo es mucho más extenso que las obritas que hemos examinado en el primer capítulo; la diferencia fundamental reside en la particularidad de que el franciscano nos presente su materia bajo una perspectiva totalmente distinta y con ambiciones u objetivos que apuntan hacia otros horizontes, como hemos de ver a continuación.

El tamaño del *Libre de les dones* es sintomático de un empeño muy determinado de su autor: esta obra tiene aspiraciones de totalidad. Francesc Eiximenis no quiere alcanzar y amonestar solamente a la futura esposa; con su doctrina, pretende abarcar todo el conjunto femenino de la humanidad.

La clasificación a la que el autor somete este conjunto forma, al mismo tiempo, la base para la estructura del libro.

> [...] tot aquest libre és primerament partit en dues parts principals. La primera part tracta generalment d'açò qui a dones pertany. La segona part tracta d'elles, en special, segons cinch maneres d'elles; car alscunes són infantes, que vull compendre sots nom de dones; altres n'hi ha donzelles; altres, maridades, altres, víduhes; e altres, religioses. (p. 8)

Esta subdivisión de las mujeres tal y como la establece Francesc Eiximenis ya constituye un primer indicio significativo que remite a cierta tradición discursiva, y, con ello, a un determinado tipo de enfoque cuya preponderancia se manifiesta, a través del *Libre de les dones*, en varios puntos que discutiremos en nuestro análisis: es el tipo de enfoque teológico el que predomina en el *Libre de les dones*. Tal vez venga a cuento dedicar unos breves comentarios a la importancia de este tipo de enfoque para el *Libre de les dones* en general, antes de estudiar el tratamiento del matrimonio y de los papeles de los sexos en concreto.

La delimitación de cinco diferentes tipos de mujeres que propone nuestro autor refleja básicamente la clásica distribución teológica que clasifica a las mujeres según su estado civil, (y no, como sucederá, por ejemplo, en un texto

102 Para las versiones castellanas, cf. *infra*, nuestro capítulo II/9.

de Christine de Pizan que consideraremos en el próximo capítulo, según su estatuto social), lo que coincide, en última instancia, con una distinción de varias clases de mujeres diferenciadas a través de su comportamiento sexual. A partir de la pregunta básica: ¿qué tipo de uso hace la mujer de su sexualidad?[103], se llega a la tríade vírgenes/esposas/viudas: las primeras y las últimas viven en castidad, siendo mayor el mérito espiritual de las vírgenes porque prescinden completamente de la carne.

Esta tripartición viene matizada en el *Libre de les dones* por una distinción más sutil de varios tipos de existencia en estado virginal, mientras que las categorías matrimonio y viudez se mantienen. Por una parte, existen niñas y doncellas, dos grupos de mujeres que *todavía* no tienen sexualidad propia o que *todavía* no deben hacer uso de ella. Es evidente que la separación entre unas y otras también se funda en un criterio sexual: las niñas, por no ser púberes aún, todavía no son seres sexuados, mientras que las doncellas ya lo son y, por ello, tienen que ser reprimidas o reprimirse ellas mismas en todo lo que ataña a la sexualidad, hasta que se decidan en pro o en contra de una vida que incluya la sexualidad, matrimonio o convento. Con esto ya está dicho que la virginidad de las monjas es el resultado de una decisión voluntaria: ellas han renunciado a su sexualidad para ofrecer cuerpo y alma al Señor. Son mujeres que *ya* no tienen sexualidad porque han preferido un lazo espiritual con el Marido Divino, tomando el velo y haciéndose *sponsae Christi.*

No es por casualidad, ni mucho menos, que tal diferenciación de varios tipos de mujeres se base fundamentalmente en un criterio sexual. Por el contrario, esta perspectiva teológica concibe a la mujer como esencialmente distinta del hombre por hallarse sujeta a sus pasiones, mientras que el hombre representaría el espíritu, el intelecto; ella es la criatura frágil, vulnerable y, más aún, seducible, cuya sexualidad conviene regular; y esto no tanto por razones prácticas o sociales, sino para evitar el pecado y lograr la salvación eterna. Esta concepción influye mucho en las ideas de Francesc Eiximenis, como esperamos demostrar en el curso de este capítulo.

La relación cuantitativa entre las cinco partes del texto, dedicadas a las niñas, doncellas, casadas, viudas y monjas, respectivamente, puede interpretarse como segundo síntoma de la predominancia del enfoque teológico.

103 O también (y quizá mejor dicho) ¿quién es la autoridad a la que un ser humano de sexo femenino debe someter su sexualidad? El resultado sería en este caso: las infantas y doncellas están bajo la autoridad paterna; para las casadas, la autoridad es el marido, que también para las viudas sigue «ejerciendo» cierta función autoritaria, en el sentido de que se espera que la viuda reprima su sexualidad y se dedique a una vida casta, como prueba de fidelidad hacia el esposo difunto; para las monjas que, en sentido figurado, están casadas con el Señor, es Él la autoridad a la que está entregado el cuerpo de la mujer.

Llama la atención que la quinta sección, la que se ocupa de las monjas, es de una extensión y, en consecuencia, de un peso desproporcionadamente superior a los de las otras: el número de capítulos de los que se compone se eleva a nada menos que 296, mientras que apenas 5 capítulos tratan de las niñas, 12 de las doncellas, 64 de las mujeres casadas, y 6 de las viudas.

Pero no es solamente el tamaño considerable de la quinta parte el que le confiere un estatuto especial. Hay que tener en cuenta asimismo la declaración del propio autor, que opina que «[...] estament de religiosa és molt pus alt envers Déu que negun altre d'esta present vida [...].» (p. 153).

Además, también un breve vistazo a los temas que el autor anuncia para la quinta parte evidencia el impacto de lo teológico[104]: si ya el tratado de las monjas domina cuantitativamente sobre los otros cuatro apartados (hasta tal punto que podría decirse que el *Libre de les dones* no dista mucho de ser, en realidad, un *Libre de les monges* que trata, de paso, también de otras mujeres), los asuntos tratados corroboran esta impresión, porque pertenecen nítidamente a la esfera del discurso teológico.

El mucho peso del enfoque teológico se manifiesta, en tercer lugar, a través de las fuentes utilizadas por fray Francesc, y a través del tratamiento que éstas reciben. Una mirada a las numerosas citas[105] que aparecen en el texto muestra fácilmente que Eiximenis recurre a cada paso a la Biblia; pero también los Padres de la Iglesia se hallan representados largamente. Paralelamente, la manera de citar deja ver que Eiximenis se ha propuesto una técnica compilatoria que destaca por su afán de exactitud y rigor científico, lo que asimismo es típico de autores teólogos: nuestro franciscano suele especificar sus fuentes, en parte con indicación exacta del lugar. El que, por otro lado, traduzca siempre sus citas en latín muestra que piensa en un público que no domina este idioma, un público no demasiado erudito, pero interesado por instruirse. El uso de las fuentes manejadas tampoco deja lugar a dudas respecto a la orientación de la doctrina: las citas sirven primordialmente para apoyar argumentaciones teológicas, aun cuando se trata de autores paganos.

---

104 Cf. *Libre de les dones*, p. 153: «Primerament, donchs, tractarem de les virtuts theologals a les dites dones necessàries. Seguonament, de les virtuts cardenals. Terçament, dels X manamens divinals. Quartament, dels conseylls evangelicals. Quintament, dels set peccats mortals. Sisenament, dels cinch senys corporals. Setenament, què és religió, ne quina és la perfecció qui està en los tres vots principals. Uytenament, de lur contemplació e sentimens celestials.» Para un esquema detallado del *quint tractat*, véase Wittlin (1983a: 59).

105 Para las fuentes de fray Francesc, cf. Wittlin (1981: sobre todo XXVII-XXXIII).

Para señalar la (omni)presencia de un tipo de enfoque predominantemente teológico en el *Libre de les dones* de Eiximenis, nos hemos fijado en tres elementos sintomáticos: la distinción de varias categorías de mujeres según el criterio de la sexualidad de éstas, la extensión desmedida de la parte dedicada a las monjas y, finalmente, la elección y el tratamiento de las fuentes. Precisamente el último punto, que considera el material empleado por el autor para apoyar o ilustrar sus argumentos y los procedimientos utilizados para este objetivo, nos lleva ahora directamente al contenido del *Libre de les dones* y a las intenciones que el autor persigue con su obra. ¿Cuáles son, de hecho, estos argumentos, cuáles los asuntos tratados, cuáles las opiniones que se defienden, y cuáles los móviles que los determinan? Hemos de examinar, a continuación, qué imágenes y modelos de la mujer (en especial, de la esposa) y del matrimonio desarrolla Francesc Eiximenis; en qué escala dependen estos contenidos, las opiniones y declaraciones del autor, del tipo de enfoque adoptado; y cómo se puede caracterizar la relación entre las posiciones defendidas y el enfoque, por una parte, y la intención del autor, por otra.

Constituiría una simplificación inadmisible si pretendiéramos restringir la perspectiva del *Libre de les dones* a un enfoque puramente teológico, reduciendo los intereses de Eiximenis a preocupaciones de un clérigo interesado sólo por problemas teóricos. El autor no se limita a la teología y a la edificación moral: parece perseguir también otros objetivos. Así lo entrevemos, por ejemplo, en el pasaje final del «Preàmbol», donde la fórmula «cinch tracts ordonats a glòria de Déu principalment, e a lur profit» (p. 8) sugiere que bajo el provecho de las mujeres no se deberá entender sólo su salvación eterna, su bien espiritual, sino tal vez también algo más concreto: una orientación práctica para la vida femenina. Y también la pequeña explicación que da Eiximenis al principio del capítulo quinto es harto instructiva al respecto:

> Emperò, ans que proceescham al primer tractat [...], avem a premetre alscuns preàmbols qui són generals a totes les dones e necessaris a saber a elles matexes, si volen conèxer lur natural condició, principi e fonament de lurs bonees, passions e misèries. E axí metex servexen molt a aquella persona qui condicions, bonees e vicis de dones vol saber, e·ls vol dar doctrina ne regiment ne conversar legudament entre elles. (p. 12)

De las dos frases citadas se trasluce un gesto didáctico-informativo de alcance más amplio. Los capítulos quinto a décimo tercero que forman la primera parte del *Libre de les dones* no sirven tanto para imponer a las mujeres un determinado comportamiento o cierta actitud con tal de ayudarlas a alcanzar la eterna salvación; más bien, se trata de información general acerca de los hechos relativos a su ontología e idiosincracia, de modo puramente descripti-

vo por lo tanto[106]. Pero es más aún. El pasaje en cuestión resulta también sumamente importante para el problema del público al que aspira el autor; deja claro que Eiximenis no escribe únicamente para las mujeres, sino para cualquiera que esté interesado en informarse sobre ellas o que pretenda tratarlas o instruirlas[107].

Ya hemos señalado que la intención del autor (e, indirectamente, asimismo la función del texto) y los enfoques adoptados son interdependientes. De acuerdo con esta relación intrínseca, resulta concluyente, en el caso concreto, el que no sólo no sea puramente teológica la intención del autor (orientación espiritual, edificación), sino que tampoco aparezca en estado puro el enfoque teológico. De hecho, ya muy pronto se manifiesta la contaminación del enfoque básicamente teológico por elementos ideológicos procedentes de otras tradiciones discursivas. Veremos, a continuación, cómo se combina la perspectiva predominante con otros enfoques y cuál es el carácter peculiar que recibe por razón de estas infiltraciones.

Como ejemplo particularmente ilustrativo de tal enriquecimiento del enfoque principal pueden servir los primeros capítulos del libro. Si nos fijamos en las explicaciones acerca de la mujer en general, a través de las cuales Eiximenis llega al examen de los diferentes tipos de mujeres que ha distinguido en su «Preàmbol», nos percatamos de que el enfoque teológico se contamina de repente con el enfoque debatístico.

En los capítulos introductorios y en la primera parte, que «tracta generalment d'aço qui a dones pertany» (p. 8), hallamos varios pasajes en los cuales

106 Se vislumbra la misma intención didáctico-informativa del autor, si bien combinada con un gesto normativo (cf. abajo «remeys»), a través de las explicaciones sobre sus motivos que se proporcionan en el «Preàmbol»: «Lo llibre aquest [...] és tot de dones, e tracta de lurs bonees, e vicis, e remeys d'aquells, segons que la santa Scriptura e·ls sans doctors e philòsophs han parlat, segons que contínua experiència nos ensènya; e jatsia que d'aquesta matéria aien los damont dits tractat larguament, emperò aytant com he pogut e sabut, he compreses lurs dits en breu tractat per esquivar enug a aquells qui açí ligiran [...].» (pp. 7s.).

107 Resulta bastante difícil especificar más exactamente el público potencial al que Eiximenis se refiere. Palabras como «dar doctrina ne regiment» podrían hacer suponer que el autor pensaba facilitar información a sacerdotes responsables de la orientación espiritual de mujeres; por otra parte, «conversar legudament» podría sugerir también que se trata de un trato entre clérigos y mujeres, debiendo los primeros aprender qué es lícito, cómo pueden comunicar con las mujeres *legudament*, pero también podría referirse al trato entre laicos, entre hombres y mujeres —lo que significaría que el *Libre de les dones* se dirigiría también a un público masculino laico. De hecho, esto se confirma por otros pasajes que deberán tenerse en cuenta para la cuestión del público: allí veremos, por ejemplo, que también los maridos forman parte de los que deberían leer el *Libre de les dones*.

surgen argumentaciones misóginas. Pero no se trata de una misoginia satírica de cariz popular, frecuente en textos escritos en las lenguas vernáculas, que se arroja sobre vicios y defectos de las mujeres con verdadera avidez y se deleita con lo repugnante; la misoginia que surge aquí es de ídole teológico-ascética y se nutre fundamentalmente de la Biblia y de los Padres de la Iglesia, eso es, del discurso teológico sobre la mujer, y muy en concreto, sobre el pecado original y la sexualidad.

El enfoque teológico que, en realidad, intenta explicar la inferioridad de la mujer, se ve así contagiado por ingredientes que proceden de un discurso misógino. De repente, las mujeres en general llegan a ser objeto de ataques verbales, son criticadas y difamadas. Se hace patente aquí un punto de intersección en el que se pueden tocar los enfoques teológico y debatístico: la misoginia de tipo teológico-ascético, por así decir, científico. Al mismo tiempo, sin embargo, los mismos dos enfoques vuelven a entrar en contacto en otro punto, exactamente opuesto: cuando se trata de rehabilitar a la mujer con argumentos teológicos, o sea en el momento en que cabe defender posiciones filóginas o antimisóginas.

Veamos rápidamente los enredados caminos argumentativos por los que orienta el texto en estos capítulos. Partiendo del imperativo de una vida virtuosa y grata a Dios, Eximenis aplica sus reflexiones, de inmediato, a las mujeres. Según refiere en los capítulos tercero y cuarto, para todas ellas es necesaria la honestidad y condenable cualquier suciedad y vileza carnal, sea en obras o en pensamiento. Es precisamente de esta ferviente apología de la castidad de donde arranca, en lo que sigue, una explicación de la distinción de cinco categorías de mujeres que se ofrece aquí ya por segunda vez —lo que confirma nuestra tesis referida más arriba, mostrando palmariamente que la diferenciación se basa de hecho en un criterio indisolublemente ligado a la castidad, o sea, en última instancia, a la sexualidad.

En los ocho capítulos siguientes, que forman la «Primera part» del *Libre de les dones*, Eximenis ofrece comentarios de carácter general sobre la mujer. Acabamos de mencionar que el autor muestra precisamente aquí, al inicio de la sección que se refiere a la mujer en general, que no sólo se dirige a mujeres y que su motivación no es exclusivamente teológica sino también informativa. Pues bien: es justamente en este momento cuando asoman los primeros amagos misóginos. Tal particularidad hace suponer que la misoginia tiene que ver con el público; parece que son los lectores masculinos los que la permiten, quieren, esperan o necesitan —en todo caso, se pone de manifiesto una estrecha relación entre público y valoración del sexo femenino.

Eiximenis explica el concepto de *dona*, definiendo a la mujer, de acuerdo con una opinión difundidísima en la Edad Media, como «hom occasionat, menor per natura que hom mascle» (p. 12) y refiriendo, por una parte, las razones de su inferioridad y, por otra, los fines para los que fue creada: para hacer compañía al hombre, multiplicar el linaje humano, nutrir a los niños, y para figurar el matrimonio espiritual entre Jesuscristo y la Iglesia. Pero si el autor, en el capítulo séptimo, aún hace constar que la mujer es buena, las disquisiciones sobre el pecado original que siguen lo llevan hacia una veta misógina que a continuación impregnará el discurso. Ello se hace visible por vez primera en el capítulo décimo, donde se explica «Con estech punit Adam per son peccat» (p. 18): desde el pecado original, el hombre tiene que soportar a su mujer, las pasiones y miserias de ella —lo cual indica, aunque sea implícitamente, que, para el hombre, la mujer es un castigo infligido por Dios.

A partir del capítulo once, la misoginia se acentúa. Al tratar del castigo de Eva (y de todas las mujeres) por el pecado original, se hace patente que cada uno de los factores reunidos en la culpa de Eva motiva un castigo que se plasma en un defecto o vicio femenino; y estos defectos se pormenorizan de una forma que no oculta su tendencia misógina. Sabemos, por ejemplo, que la mujer es serpentina y venenosa «per tal cant més amà creure a la serp que a Déu» (p. 20) o que apenas tiene facultades intelectuales ni freno en sus pasiones porque obró contra Dios y contra las advertencias de su marido[108]. Esta enumeración de topoi misóginos (basados, por cierto, en razonamientos teológicos, pero no por ello distintos de los que hallamos a cada paso en textos perfectamente seculares) culmina en un pasaje con una fórmula que da a la misoginia generalizada un rumbo didáctico. Si existe tanto mal en las mujeres, conviene instruirlas para que no haya más aún:

> [...] encorre la dona tanta de malícia que, com diu la Scriptura, no és al món malícia sobre malícia de fembre. Per totes aquestes coses que dites són en aquest present capítol appar que nostra mare Eva fo molt punida per son peccat en sa persona, e que grans misèries e molts mals ha trameses a ses fiylles. Per les quals coses appar que, pus que tants mals e tan perillosos han les dones aconseguits en si metexes per lo peccat de la primera, que majors n'encórreguen per lurs propris peccats, si no se'n guarden.

108 Cf. p. 21: «[...] per tal cant axí follament se ach, en fer contra Déu sens tot conseyll del marit, qui era ductor e regidor seu, per tal fo ferida per lo cap de dret en dret, e perdé tant de seny que és tan poch aquell qui y és romàs que no és quays res. E d'aquesta pèrdua tan gran li ve que la dona no ha fre quaix negú en ses passions; e con la carn sia tota corrumpuda en natura humana, axí con dit és, seguex-se que en la dona regnen les passons e malícies e malvestats de la carn, puys no y ha fre qui les tempra.».

> Per què fa mester que, per guardar les dones de tot mal, posem açí leys, recgles e doctrines tantes e tals que migançant la misericòrdia del nostre Salvador vinguen a salvació. (pp. 22s.)

Esta vuelta al enfoque teológico que se manifiesta a través de la preocupación de Eiximenis por la salvación de las mujeres y que se combina con un gesto abiertamente didáctico puede interpretarse como reacción contra la propia actitud misógina. En el momento en el que se vuelve a presentar como autor con aspiraciones didácticas, Eiximenis toma, de repente, la defensa del sexo femenino contra los zaherimientos (a los que, por cierto, también se había dedicado pocas páginas antes) e insiste, en el capítulo siguiente, en las calidades otorgadas a la mujer por Dios. Parece como si se hubiese percatado de su desliz por la pendiente de la misoginia y como si intentara ahora compensar sus declaraciones negativas acerca de la mujer por otros asertos, igualmente basados en una argumentación teológica, pero esta vez filóginos.

Comprobamos, por lo tanto, en un solo texto que los enfoques teológico y debatístico[109] pueden entrar en contacto en dos puntos diametralmente opuestos: donde se trata de apoyar posiciones misóginas mediante razonamientos del ideario teológico y donde cabe perseguir una estrategia argumentativa filógina o antimisógina para rehabilitar el sexo femenino.

Al dirigir ahora nuestra atención hacia las imágenes y el modelo de la esposa, no sólo nos tendrá que interesar la sección sobre las mujeres casadas («Terç tractat: De les dones maridades», capítulos 31 a 94) en la que aquéllos se plasman; como veremos enseguida, la construcción normativa del papel de la mujer casada ya se prepara en las secciones primera y segunda, sobre las *infantes* y las *donzelles*. Anticipemos, pues, un pequeño vistazo sobre los dos primeros tratados que puede revelarse útil para la comprensión del modelo de la esposa que presenta la sección dedicada específicamente a ella.

La preponderancia del enfoque teológico que ya se vislumbraba a través de los capítulos introductorios se confirma en los tres primeros *tractats* del *Libre de les dones*. Al contrario de lo que habíamos podido comprobar en los cuatro textos analizados en el capítulo anterior, los asuntos característicos del enfoque económico son aquí eclipsados por consideraciones relacionadas con cuestiones teológicas. A la hora de desarrollar su ideal femenino, Eiximenis se revela como director espiritual que aspira a imponer un ideal absoluto de virtudes, y mucho menos a ofrecer soluciones viables en la vida cotidiana. No es

109 El enfoque debatístico vuelve a aparecer al comienzo de la tercera parte, donde se enumeran argumentos que desaconsejan el matrimonio, para después refutarlos. Del procedimiento bastante particular de Eiximenis en ese caso trataremos más abajo.

que el autor no dé avisos prácticos, pero la actitud que por ellos aflora es tan rígida e intransigente que resulta palmario su desinterés por los problemas que podría conllevar el cumplimiento de sus avisos.

Son bastante ilustrativas al respecto las advertencias sobre la educación de las hijas que hallamos en los capítulos 16 y 17. Eximenis enumera una serie de *nodrimens* que los padres deberán inculcar a las *infantes*[110], entre los que ocupa, evidentemente, el primer lugar la instrucción religiosa. La insistencia con la que el franciscano conmina a adiestrar a las niñas en la devoción y la minuciosidad con la que la pormenoriza[111] son sintomáticas de todo el modelo que de la joven se forja a través de los avisos: lo que importa no son las capacidades económicas, organizativas, prácticas, sino un ideal más bien abstracto de virtudes. Por el catálogo de los comportamientos que conviene imponer y de los que urge prohibir se entrevé claramente que la pureza del alma es más importante que la capacidad de gobernar una casa: la niña debe rezar, honrar a sus padres, obedecer, callar, confesar sus errores, comer y beber poco, evitar el ocio y ser secreta; por otro lado, no debe mentir, gritar, reír, mirar a los hombres, asomarse a la ventana o ser perezosa. Así, las calidades ideales de la mujer adulta en las que nuestro autor insistirá más adelante se preparan ya en la educación de las *infantes*.

En el siguiente tratado, el que se ocupa de las *donzelles*, verificamos la misma veta moralizante y celosa con la que el autor se opone frontalmente a todo lo mundano. Ya antes de establecer una distinción entre las que se harán monjas y las que se casarán[112], afirma que las doncellas necesitan aún más ver-

110 Aquí, la distinción entre *infantes* y *donzelles* se especifica numéricamente: «[...] infanta és appellada comunament de.X. fins en.XII. anys, e de dotze fins que la dona ha marit s'apella donzella.» (p. 31).

111 Por ejemplo: «[...] a la infanta, de continent que·s sab regonèxer e ha queucom de seny, la deu hom instruhir en les coses qui guarden Déu, axí con és que·s sàpia senyar, e sàpia lo *paternòster* e la *avemaria* e·l *credo in Deum*, e que·s sàpia agenoyllar davant les ymàgens de Jesucrist e de madona santa Maria. Que si ou dir «beneyt sia Jesucrist» que respongua «amen»; que no s'acost a juheus, ne a moros, ne a res del lur, ne prenga res que li donen, ne parla sola ab eylls; que s'agenoll al cors de Déu en la esgleya cant se leva, e que sàpia la oració pròpria, almeys digua lavors lo *paternòster* e·l *credo in Deum*; que tostemps que entra en la esgleya o en capeylla se ajenoll davant l'altar e aquí ador a Déu dient lo *paternòster*, e axí de semblants coses.» (p. 31).

112 *Libre de les dones*, pp. 36s.: «Les donzelles són en dues differències. La primera differència és d'aquelles qui deven servir Déu en orde; e aquestes, per tal que aprenen letra, millor deven en poquea tantos entrar en orde. La segona diferència és d'aquelles qui entenen a pendre marit [...].» Es una distinción que a continuación ya no será tenida en cuenta explícitamente, lo que es lógico por cuanto que todo lo explicado acerca de las doncellas (y muy en concreto la excelencia de la virginidad, de la que el autor habla en lo que sigue) vale tanto para unas como para otras y por cuanto que, más adelante, la distinción entre mujeres casadas y monjas llevará a dos *tractats* diferentes.

güenza y sensatez que las *infantes*. Tal aserto podría parecer paradójico, si se supone que las niñas se hacen más sensatas, más maduras, al llegar a la edad adulta; pero Eximenis opina que precisamente entonces se requiere una vigilancia más atenta porque parte del presupuesto de que las virtudes de la mujer corren mayor peligro con el despertar de la sexualidad. Resulta tan interesante como sintomático, en este sentido, el que siempre de nuevo la doctrina se extienda de las doncellas a otras mujeres (o a la mujer en general) o que incluso ya no se hable de las primeras sino ya de *dones*. Ello evidencia que el autor ya ve en la doncella la mujer, aunque todavía no siempre se trate de doncellas casaderas; no obstante, la niña se convierte, con la pubertad, en un ser sexuado, lo que implica que estará sometida a sus pasiones —y es precisamente este el momento en que residen los mayores peligros. Los riesgos a los que la naturaleza femenina expone a las mujeres existen ya porque existe la sexualidad; pero la doncella todavía no se halla bajo el control de un marido, su sexualidad aún ni está encaminada por los cauces del *debitum* matrimonial ni suprimida por la renuncia en favor de un matrimonio espiritual.

En las explicaciones del segundo *tractat*, el modelo que de la buena doncella construye Eximenis se enfrenta a imágenes plásticas de los comportamientos errados de las malas doncellas y demás mujeres. Estos retratos, aparentemente descriptivos, forman un fuerte contraste con el ideal ofrecido, constituyendo, por así decirlo, el cuadro negativo sobre el que se viene construyendo el modelo cuya imitación deberá perseguir la joven. Pero no es sólo en este sentido en el que resulta, por lo menos implícitamente, normativa la representación de la mala doncella. Se hallan también pasajes en los que se pone de manifiesto que tales imágenes cumplen asimismo con una función prescriptiva ya que el autor exhorta explícitamente a evitar el ejemplo negativo.

Son tres los caminos por los que la virtuosa doncella guardará su pureza: la oración, la humildad y la huida de los amores[113]. Consecuentemente, debe rezar, ayunar, ser humilde, guardar compostura, honestidad y vergüenza en sus atavíos, y defender su castidad evitando los amores.

Mientras tanto, la mala doncella sólo piensa en afeites, es vana y orgullosa. No sólo los excesos en la ostentación de las jóvenes[114], sino asimismo las

113 También aquí, el programa educativo que Eximenis propone para las doncellas se limita a la prescripción de prácticas devotas, detalladas con pormenor (cf. cap. 22). Sobre capacidades prácticas ni se habla.

114 Véase, por ejemplo, todo el capítulo 24 («Con les males donzelles són erguyloses e van fort vanament»), en el que abundan descripciones detalladas de exageraciones ridículas en el vestir, en el maquillaje, y hasta en la forma de hablar.

consecuencias con las que tendrán que contar por sus extravagancias[115] son descritos plásticamente.

Si nos fijamos en los razonamientos del autor que lo llevan a condenar los afeites, se hace bien patente el peso del enfoque teológico. Ya en la primera referencia al peligro de los afeites queda claro que la doncella que se maquilla peca, antes que nada, porque intenta trastocar lo que Dios ha creado:

> [...] alcunes donzelles [...] tot jorn pensen en l'afaytament e pintura de la cara o del cors, la cal cosa és gran offença de Déu. Car elles entenen a millorar la cara que la saviesa de Déu ha feta, e més amen portar la cara que elles se fan que no aquella que Déu los fa. Pensar pots con seria offès lo pintor si algun li affaytava, o li adobava, o girava la cara que ella ab son sobiran estudi hagués feta. (p. 39)

Esta infracción contra la obra de Dios pesa más que la infracción contra el orden social que el mismo comportamiento constituye. El argumento de que la joven engalanada dé mal ejemplo a otras chicas sólo aparece en segundo lugar[116] y vuelve, además, a revelarse como una consideración fundamentalmente teológica, ya que la falta no se concibe como tal por sus consecuencias sociales sino únicamente porque otras mujeres pueden ser conducidas también a una actitud pecaminosa. También a través de las explicaciones siguientes, que intentan demostrar por qué son tan malos los afeites, se vislumbra una preocupación teológica (que lleva a nuestro autor a extremos argumentativos sorprendentes como el aserto de que la mujer maquillada ofende a los ángeles); y atestigua la perspectiva religiosa asimismo la relación de los castigos con los que son amenazadas las mujeres que pecan por vanidad:

> Elles axí ornant-se provoquen a Déu fort contra si metexes, en tant que, aprés lur mort, Déu ne fa lo major juhy, e·ls dóna de les grans penes qui·s donen a negunes altres persones, en quant han lurs cors haüt con a Déu, faent-ne ydola e posant aquí tot lur estudi tostemps. (p. 44)

Pero también al legitimar el modelo positivo predomina claramente el enfoque teológico sobre el económico o social: la conducta virtuosa no se recomienda porque es útil, sino porque es virtuosa, sin que sean necesarias otras razones.

---

115 Cf. caps. 25 («Quant mal fa la dona ornar-se vanament») y 26 («Quant de mal se seguex per aytal van ornament»).

116 *Libre de les dones*, p. 39: «Pensa encara com la donzella qui·s pinta, dóna assenyalat mal eximpli de ssi mateixa, car dóna a entendre a les altres que va cercant qui se n'asalt e qui la vuiyla; e axí, pus per natura no·l troba, vol-ne trobar per art o per enginy.».

La base común de todos estos avisos y comentarios es el empeño del autor por lograr que la doncella sea consciente del valor de su virginidad y la defienda contra cualquier tentación —es éste el último objetivo de todas las advertencias sobre el recato; y el encomio de la virginidad con el que Eiximenis cierra su segundo tratado[117] está en perfecta armonía con esta elevación de la virginidad al rango de bien supremo al que cualquier doncella habrá de aspirar.

Ahora bien, si inquirimos exactamente cuál es aquí el objeto del texto y quiénes son los receptores (tanto internos como externos) de la doctrina que ofrece Eiximenis, llegamos a una conclusión que puede sorprender a primera vista. Aunque los capítulos analizados se proponen tratar de la buena o mala conducta de las doncellas, no son solamente éstas las que el autor tiene en cuenta al facilitar sus avisos. Primero, es digno de mención el hecho de que se hable casi siempre de *dones*. Y, en segundo lugar, está claro que la responsabilidad por el comportamiento justo de las mujeres no corre sólo a cargo de ellas mismas; los hombres también responden por la conducta de sus esposas. Son éstos dos puntos no del todo irrelevantes para la interpretación cabal del *Libre de les dones* como conjunto. Por una parte, se evidencia así que los avisos a las doncellas son válidos también para otras mujeres, para la mujer en general, y que Eiximenis no intenta instruir exclusivamente a las mujeres, sino también a los hombres. Por otro lado, la argumentación del autor permite conclusiones interesantes sobre la distribución de papeles entre los dos sexos: la superioridad del hombre no sólo le otorga autoridad, sino que también le obliga a proteger a su esposa del pecado.

> [...] la muyler cosa és a ell per Déu comanada, que quant en ell serà, que la preserve de peccat e de tot mal. Donchs, que lo marit li consenta que ella faça si metexa laç del diable a pendre les ànimes dels hòmens, e que·s procur mala fama e do mal eximpli de si mateixa e procur minva a son marit metex, e a sos infans, e a sos parens: Gran dampnació procura a si metex! E Déus requerrà la ànima de la muller, si·s dampna, de les mans d'aytal hom, e aurà massa que fer lavors. (p. 48)

El ideal femenino esbozado a través de las advertencias sobre la educación de las *infantes* y *donzelles* que acabamos de comentar ya anticipa el papel de la mujer adulta, y, en concreto, el de la esposa. Tanto el modelo positivo de la doncella virtuosa como la imagen espantajo de la mala hembra dependen de un concepto abstracto y absoluto de virtud construido sobre la base de un ideario teológico, y no de las necesidades económicas, sociales o psicológicas de la esfera práctica, real.

117 Cap. 30 («Quanta és la dignitat de virginitat e con deu ésser guardada carament»).

Dirijamos ahora, pues, nuestra atención hacia el *terç tractat*, «qui és de les dones maridades» (p. 56). Bastan una ojeada a su estructura y un breve repaso por los 64 capítulos de los que se compone para mostrar que sigue siendo un enfoque teológico el que orienta a nuestro autor (aunque esta primera impresión deberá ser revisada en parte cuando procedamos al microanálisis de los contenidos y de las opiniones). El predominio de la perspectiva cuyo peso acabamos de resaltar para las primeras secciones del *Libre de les dones* se manifiesta, en primer lugar, a través de la disposición de la materia expuesta, ya que Eiximenis ordena la parte central del tercer tratado según los *bona matrimonii* que conoce la tradición escolástica, insistiendo, además, en el origen de sus fuentes[118].

En todos estos capítulos se proporcionan también, por cierto, advertencias que esbozan normativamente el papel de la esposa, pero estos avisos siempre están sujetos a un esquema argumentativo que se propone, en realidad, la aclaración de una materia básicamente teórica. Sólo después de las consideraciones acerca de los *bona matrimonii* que desembocan en la conclusión de que «les dones posades sots aquest estament e sagrament deven ab gran reverència aquell tenir éntegrament honrat per lur bona vida» (p. 117), Eiximenis procede a facilitar normas de comportamiento concretas, independientes de reflexiones teóricas preliminares. Estas reglas se basan sobre el mismo texto bíblico que emplea Fernán Pérez de Guzmán; pero ya la manera de citar es sintomática de un trasfondo teológico erudito que influye en la perspectiva del franciscano, muy distinta de la del poeta cancioneril:

> E la manera con la bona dona se deu comportar a tota part ensenyà Raguel a ssa filla Sarra, cant la donà per muyller a Thobies, segons que ligim *Thobie decimo*, on diu aquí axí: *Monentes eam honorare soceros, diligere maritum, regere familiam, gubernare domum, et se ipsam irreprensibilem exibere*. E volien dir que la dona qui marit ha pres deu en special observar e attendre que ella honre sos sogres e am son marit, e que regesca bé sa companya, e que guobern sàviament sa casa, e que guart la sua persona de tota reprehenció. (pp. 117s.)

Más abajo, hablaremos más detenidamente de la idiosincrasia particular de estos consejos. Antes, tenemos que dirigir aún una breve ojeada a los cinco capítulos antepuestos a la sección central del *terç tractat*, que retoman la cuestión de si uno debe casarse o no. Se manifiesta aquí que el autor escribe, sin

118 No se trata, ni mucho menos, de ventajas prácticas del matrimonio, calificadas como tales desde una perspectiva exenta de doctrinas teológicas; «lo matrimoni és instituït per nostre senyor Déu primerament, *segons que dien los sants doctors*, per los bens següens.» (p. 61, cursiva nuestra).

explicitarlo, desde una perspectiva que persigue un público masculino: no se discute el problema de si una mujer debe casarse, sino la cuestión de si el matrimonio es aconsejable para los hombres. Con este punto, Eiximenis vuelve al tipo de enfoque debatístico que ya había entrado en escena antes; pero constatamos un fenómeno interesante si examinamos de cerca el material con el que el autor opera. En los cuatro primeros capítulos de esta sección (31-34), las razones aducidas que disuaden del matrimonio son los tradicionales topoi misógamos que remiten claramente al enfoque debatístico. El capítulo 35, que remata la discusión con una respuesta favorable, sin embargo, se sirve del ideario de la teología; no se invalidan los asertos misógamos y misóginos precedentes, revisándolos y refutándolos[119], sino que se ofrece, sin más, otra serie de argumentos de una tradición distinta. Además, se da una discrepancia notable entre las dos perspectivas: los argumentos misógamos se sostienen desde un punto de vista masculino (las razones que desaconsejan el matrimonio para un hombre), mientras que la filogamia parte de los dos sexos, considerando también la situación de las mujeres —lo que no deja de ser lógico, puesto que el libro se propone tratar primordialmente sobre ellas:

> [...] les rahons al·leguades dels heretges [...] totes concloen que l'hom qui pren muyller se posa a rrisch de haver mala muyller. Mas no diu con axí meteix la dona qui pren marit se posa a perill de ésser mal maridada, e troben-se'n més de mal maridades que no mal muyllerats. E si la dona se posa a queys risch, que és sots mà e poder del marit, bé s'i pot posar l'om, qui és senyor de la dona e a la millo e magor part del matrimoni. (p. 61)

Pero volvamos, por un momento, a los argumentos misógamos; es instructivo observar cómo procede Eiximenis en su exposición.

En primer lugar, se hace constar que el rechazo del matrimonio constituye un error y que esta actitud negativa fue defendida por «alscuns heretges [...] qui desconseylaven a tothom matrimoni» (p. 56). Pese a esta declaración de principios, la misogamia parece ejercer una atracción casi irresistible sobre nuestro autor. Habría podido adoptar una actitud neutral a la hora de exponer los argumentos misógamos que acaba de clasificar como errados (y que, al fin y al cabo, contradicen lo que él mismo explicará algo más abajo); habría podido invalidarlos enseguida o, por lo menos, mostrar su desaprobación al especificarlos. En vez de ello, opta por presentarlos como respuestas a las pregun-

119 Tal procedimiento se documenta, más de cien años más tarde, en un autor que empieza un tratado sobre el matrimonio con argumentos misógamos, los confronta con otros filóginos y acaba por invalidar los primeros. Cf. abajo, capítulo II/11, nuestras explicaciones acerca del *Espelho de casados* de João de Barros.

tas o sugerencias de un «tú» que parece querer defender el valor del matrimonio. Los argumentos en favor del matrimonio son derribados por una verdadera avalancha de aseveraciones misógamas, referidas con insólito énfasis, para silenciar así al interlocutor ficticio y aconsejarlo «mejor». Aunque el uso constante de fórmulas como «deyen aquests» (sc. los herejes) deje claro que las réplicas no provienen de Eiximenis, sino de los autores cuya opinión él refiere, el lector tiene la impresión de que el franciscano no se siente en absoluto repulsado por las posiciones misógamas. Ello se debe, en primer lugar, al hecho de que se hace prácticamente portavoz de los enemigos del matrimonio, prestándoles su pluma en la situación comunicativa empleada; en segundo lugar, llama la atención que, con la excepción de la calificación inicial de la misogamia como error que acabamos de señalar, Eiximenis no se distancia ni una sola vez explícitamente de los argumentos esgrimidos durante toda la diatriba. Queda la pregunta, prácticamente imposible de contestar, de qué pensaría Eiximenis efectivamente sobre el tema. Está claro que se vería forzado a defender el valor del matrimonio en el contexto temático del libro que estamos analizando, y muy en concreto en este lugar preciso, donde resultaba imposible difamar una institución que debería regular; pero la forma como concede la palabra a los que desaconsejan el estado conyugal, por una parte, y sus disparates misóginos y misógamos que se pueden hallar a cada paso, por otra, inducen a sospechar que no haya sido demasiado enemigo de denigrar mujeres y matrimonio.

Después de afirmar, amparándose en San Jerónimo, que el matrimonio es «sagrament sant e just e bo e profitós al món» (p. 61), Eiximenis entra en la discusión de los elementos que contribuyen a la excelencia del matrimonio con el primer bien: la *proles procreanda*. De inicio, hace constar que el tener hijos y el educarlos al servicio de Dios no sólo es la primera razón por la que el matrimonio fue instituido, sino que lo mismo debe ser el primer objetivo de los esposos: «E aquesta intenció deu ésser en la pensa de abdós e·l comensament del matremoni» (p. 61). Vemos que el autor se dirige tanto a las mujeres como a los hombres como receptores de su doctrina. Ello podría sorprender dentro del contexto global de la obra; resulta, sin embargo, bastante lógica esta ampliación de la perspectiva, porque la tradición teológica que orienta el enfoque del franciscano prescinde de diferenciaciones según los sexos en lo que concierne a los *bona* y las *causae matrimonii*, ya que se trata de una cuestión fundamentalmente teórica sin consecuencias para las contingencias concretas de la vida conyugal.

Son nueve los capítulos que ofrecen explicaciones acerca de la prole. Eiximenis, siempre dispuesto a ocuparse con la misma minuciosidad, o incluso con más detalle, de lo negativo que de la exhortación a lo positivo, discute

sólo de paso, a partir de una diferenciación de cuatro tipos de casados según su descendencia, la solución más favorable, para dedicarse largamente a los escenarios adversos. Los que tienen hijos deben cuidar de que éstos les salgan «nodrits al servey de Déu» (p. 62), ya que, de no educarlos bien, no consiguen el primer *bonum*[120]. También es el Señor la instancia competente para los padres cuyos hijos no sobreviven o para los que no los tienen: a los primeros se recomienda paciencia y resignación, «pensant que Déus los lus tol, per tal que los infans se salven» (p. 63), a las parejas sin hijos, se les hace hincapié en el hecho de que el no tenerlos es una gracia otorgada por Él[121]. Pero es al problema de los hijos ilegítimos al que dedica el mayor peso: aquí vuelve a abrirse brecha el brío moralizante del autor. En cinco capítulos, enriquecidos por opiniones de autoridades e historias ejemplares, Eximenis arremete contra aquellos «qui no han fills de lur muylers, mas recorren a amigues e fan que hagen borts» (p. 66). El que aquí sólo el sexo masculino sea el blanco del vituperio deja ver que se parte implícitamente de condiciones distintas para los dos sexos; para los hombres casados, los contactos sexuales extraconyugales sólo (o sobre todo) crean conflictos si producen frutos bastardos, mientras que para las mujeres casadas es ya el adulterio *per se* el que constituye un problema. Este tratamiento desigual debe interpretarse, máxime en un autor de orientación tan nítidamente teológica, como concesión a la moral sexual que existía en la realidad: contradice a la doctrina de la Iglesia, según la cual el adulterio es pecado para cada uno de los cónyuges. Nuestro autor se aleja aquí (pero también más abajo, cuando, al tratar de la *fides*, entiende por adulterio casi exclusivamente el que comete la esposa) de su propensión hacia lo teórico y, muy en concreto, hacia las teorías teológicas, para acercarse más bien a la práctica, a los asuntos tratados por el discurso del orden social.

En general, en la sección dedicada al complejo temático de la *proles*, vuelve a llamar la atención la estrategia argumentativa predominante de Eximenis que ya habíamos podido observar en las advertencias acerca de los afeites, en el *tractat de les donzelles*, y que encontraremos asimismo en lo que sigue, cuando el autor discute el segundo bien, la *fides*. El énfasis didáctico y la energía retórica son de signo predominantemente negativo: en vez de recomendar

120 Cf. p. 61: «Car aquells qui han infans mal nodrits en si e mal instruïts envers Déu, no han aquest primer e principal bé del matrimoni, jatsia agen infans.».

121 Cf. p. 65: «[...] a aquests fa Déus gran gràcia, car més val no haver-ne que sien dolents, o que haver-los bons e puys que muyren, axí com és d'aquells que dits havem tantost. Aquests fa Déus franchs dels affanys e trebaylls e despeses que soffriren aquels qui n'han. Dix Jesucrist que temps vendria que hom diria que beneüryats són aquells ventres qui jamés no conceberen e·ls pits qui no aletaren. A aquests fa Déus special gràcia, car per açò les dóna avinentea de viure en gran repòs de conciència e·ls dóna avinentea de fer almoynes, més que no farien si havien infans.».

determinados comportamientos, el discurso del franciscano se ocupa, por un lado, con preferencia de situaciones problemáticas (excesos en afeites y maquillaje, hijos bastardos), y se dedica, por otra parte, sobre todo a la interdicción extensa y circunstanciada de todo lo que no conviene hacer, ilustrando sus preceptos negativos prolijamente con escarmientos.

En las explicaciones acerca de la fidelidad se discuten varios tipos de problemas que este *bonum* puede levantar: Eiximenis se interesa mucho menos por la *fides* guardada que por la que está amenazada o ha sido violada. También aquí se puede vislumbrar cierta preocupación por asuntos atribuibles a un enfoque económico o incluso social, esto es, asuntos que atañen a la paz doméstica o al orden social. Es cierto que el autor no oculta su fondo religioso: no admira en absoluto que aduzca como primer punto por el que puede peligrar la *fides* conyugal la divergencia de opiniones en materia de devoción. A continuación, sin embargo, ventila varios problemas que demuestran cierto interés por la psicología de la pareja y por las implicaciones de las desavenencias conyugales para la jurisdicción y el bienestar común. En el caso de aversiones o antipatía entre los casados, de celos, o de descontento (del marido, por los defectos de su esposa), se aconseja a los casados que tengan paciencia, busquen la concordia, e incluso que hablen sobre sus conflictos; al marido se le recomienda, asimismo, no exagerar la expectación y, además, ejercer cierto control sobre la esposa. En cuanto a la infracción más grave contra la fidelidad matrimonial, el adulterio, Eiximenis considera al principio sólo uno de dos casos posibles, el de la mujer adúltera, adoptando una posición más bien indulgente: el marido deberá castigar a su mujer, podrá incluso dejarla, pero nunca matarla[122]. Más adelante, se habla aún brevemente de la situación contraria: también la mujer engañada tiene el derecho de separarse del marido, aunque pueda haber motivos para no hacerlo. El pasaje en el que nuestro franciscano esboza la vida que tendrá que llevar la mujer que optare, de hecho, por una separación del adúltero, es notable:

> [...] la dona [...] que vol a Déu servir, axí·u faça entegrament e no a miges, lexant lo arreament excessiu e·l pintar e·l viure vanament, lunyant-se de tots punts de les amors e vanitats carnals e mundanals, en guisa que apparegua que açò que diu de bocha, que axí·u faça de fet. Car en altra manera més li haguera valgut que no·s fos axí artament emparada del servey de Déu, ne son fet a la fi no poria venir a bona fi, si ella no anava entegrament a Déu. E si·u fa, sentirà a la fi quina differéncia ha de la amor de l'espòs celestial a aquell qui és peccador e carnal. E serà-li vigares que ja en esta vida sia em Paradís [...]. (p. 101)

122 Sobre este punto, cf. Viera (1978b).

Además de la reprobación reiterada contra el atavío y los afeites que atestigua una preocupación poco menos que obsesiva del autor por el tema[123], el apartado citado destaca por descalificar, desde otro ángulo, la vida conyugal en favor de una existencia contemplativa, dedicada a la devoción. Tal actitud hace perfecto juego con el tratamiento privilegiado que recibe el estado de las monjas.

La discusión de los *bona* tercero y cuarto lleva de nuevo a asuntos estrechamente relacionados con la esfera teológica. El primero de los dos bienes tiene que ver con la valoración de la sexualidad dentro del matrimonio, una cuestión intrincada que no ha dejado de preocupar a los teólogos medievales. Desde tal punto de vista, el valor del casamiento reside, no en último lugar, en su función de *remedium fornicationis*, opinión ya defendida por San Pablo[124], al que cita Eiximenis. Ahora bien, interesa determinar hasta qué punto y bajo qué condiciones exactas el matrimonio exime de su carácter pecaminoso a la peligrosa sexualidad, por cuyo medio el diablo suele tentar al hombre con más frecuencia. Las dos cuestiones centrales que Eiximenis trata son: «Si l'om pot conèxer carnalment sa muyler sens peccat» (p. 104) y «Què s'i requer a fer la dita obra meritòria» (p. 105). Pero tanto aquí como en los dos capítulos siguientes, en los que pasa al problema de los *toccamens* lícitos y pecaminosos, el autor se explica en pocas palabras. Se limita a hacer constar que la sexualidad conyugal puede ser libre de pecado, e incluso meritoria, si se practica con la intención justa, y a especificar cuáles son los motivos legítimos para que así sea; pero prescinde de disquisiciones detalladas al respecto que ya había presentado en el *Terç* del *Crestià*, al que remite para explicar su brevedad[125]. No obstante, la concisión de esta parte podría tener también otra razón que el franciscano pasa por alto —al fin y al cabo, también un tema como los excesos en tocados y modas, que ya se había tratado con todo detenimiento en el mismo *Terç* vuelve a aparecer varias veces, y con profusión de detalles, en el *Libre de les dones*. Mucho más que el deseo de no repetirse, habría sido el público perseguido el que causaría el carácter sucinto de estos

123 La crítica de los usos en el vestir y en el maquillaje había vuelto a aparecer, *obstinato rigore*, también poco antes, en un excurso de nada menos que tres capítulos (cap. 54 «Contra les dissolucions que huy són en les dones», cap. 55 «Con per lo peccat de les dones Déus trames grans flagells a les comunitats», cap. 56 «Con les maneres de les dones de altres nacions no són bones per tota part, e con és bo que les dones sàpien ligir») que acaban por amenazar a las mujeres vanas y orgullosas con la perdición eterna. Sobre el tema, cf. también Martínez Crespo (1993) y Carlucci (1995).

124 Cf. *Galatos*, 7: 3.

125 Cf. *Libre de les dones*, pp. 106s.: «E per tal quant d'aquesta matèria he parlat largament en lo Terç libre del crestià, en lo tractat dels senys corporals, là on tracta del seny qui·s diu toca-ments, per talaçí solament ne vuyll parlar dessús dessús.».

apartados: es bastante comprensible que un libro destinado, en primer lugar, a la instrucción de las mujeres no pueda entrar en pormenores al tratar de esta materia sin el riesgo de chocar a sus futuras lectoras, o, peor aún, de inducirlas a pensamientos impuros.

El significado sacramental del matrimonio que en los escritos de San Agustín y otros Padres de la Iglesia figura aún como tercer bien ocupa los capítulos 69 y 70. Es notable que aquí las disertaciones teológicas sobre la simbolización de la unión entre Jesucristo y la Iglesia se trasladan en seguida a la esfera social. Eiximenis defiende que la inseparabilidad, rasgo esencial de la relación entre Cristo y la Iglesia, resulta importante para el lazo conyugal entre hombre y mujer en la tierra por la *cosa pública*, que quedaría «fort lesa e fort naffrada» (p. 109), si la perpetuación del linaje humano no estuviese garantizada.

Después de algunos breves comentarios sobre paz y concordia (el quinto bien), Eiximenis pasa al «solaç de la vida humanal» (p. 114). El autor explica que este sexto bien del matrimonio «consegueys l'om per compaynia de la dona en moltes maneres» (p. 114), evidenciando, con esta manera de expresarse, que está hablando otra vez desde una perspectiva androcéntrica.

No creemos que la enumeración de toda una serie de ventajas que el hombre alcanza por la vida conyugal (cuidado de la casa, consuelo, amor, hijos, dote, o incluso la libertad de hablar con toda la franqueza, sin que nadie le critique[126]) se deba a un fallo estructural a la hora de elaborar un pequeño tratado acerca de los *bona matrimonii*, aunque no deje de constituir una ruptura respecto al enfoque, que cambia de lo espiritual a lo concreto. El motivo para la inclusión de tales argumentos reside, a nuestro entender, en el hecho de que nuestro autor está volviendo, poco a poco, al propósito que había sido el punto de arranque de sus exposiciones. Es que los comentarios acerca de los bienes del matrimonio continúan, en realidad, la refutación de los argumentos misógamos aducidos en los capítulos 31 a 34; y es nada menos que consecuente que Eiximenis afirme, al comienzo del capítulo 74, y tras concluir sus explicaciones sobre los *bona*, haber «ensenyat la gran excel·lència del matrimoni» (p. 117). El marco de toda esta sección apunta, pues, todavía hacia el tipo de

126 No quisiéramos dejar sin citar un pasaje que ejemplifica con gran plasticidad esta concepción de la buena esposa como «basurera intelectual», de cuyos depósitos infinitos no volverán a aparecer ni las mayores tonterías que se le confiaren: «[...] un dels grans plaers que l'om pot haver, sí és que haga libertat e franquea de cor, ço és que puxa fer e dir sens paor e verguonya tot ço que vol. Ara és axí com diu aquest: Tot hom del món és inclinat a pensar e a ffer grans legees e de grans malvestats e oradures; e per tal que no sia diffamat ne meyspreat no guosa fer aytals follies davant tothom, mas quant és ab sa muyllier, lavors desplegua tota sa obra, [...]. E aquesta libertat és a l'hom un dels grans solaços qui al món sia, majorment cant troba fembra qui·l creu tot, car lavors tot son voler ha acabat, pus ell veu sa muyller lo creu de tot.» (p. 116).

enfoque debatístico; se trata del valor del matrimonio, que se defiende desde una perspectiva teológica, con pocos pero significativos saltos a los dominios temáticos del bienestar común, del orden social —y ello es otra razón que explica el hecho de que el hombre aparezca varias veces desempeñando un papel doble de objeto del texto y de receptor interno, implícito o explícito, de la doctrina.

Acabamos de hacer constar que Eiximenis habla, en sus comentarios acerca de los *bona matrimonii*, a los dos cónyuges, también al hombre y no sólo a la mujer. En la sección siguiente en la que acaba el *tractat* sobre las mujeres con una especificación de las cinco reglas que, según *Tobías* 10, Raquel dio a su hija Sara antes de casarla, se puede observar el mismo fenómeno, y ello desde el principio. Cuando el autor se pone a explicar el primer precepto, intitula su capítulo «Que les dones maridades deven molt honrar a lurs sogres» (p. 117), por lo que podría parecer en un primer momento que dirige sus preceptos a las mujeres; no obstante, el aviso considera a los dos sexos:

> [...] pus que l'om e la dona són matrionialment ajustats e són fets una cosa, aytantost lo pare e la mare de la un deu ésser tengut e reputat e honrat per l'altre axí con a pare seu e ha mare sua; e açò dicta rahó natural. E aquell qui desvia d'aquesta ley, ja no va ab sencera amor a la sua compayia. [...] Per què açí havem document que tothom qui son infant pos en matrimoni, lo deu fort amonestar que honre son sogre e sa sogra. (p. 118)

También al comienzo del pasaje sobre el segundo precepto, el de *diligere maritum*, encontramos un apartado de carácter general en el cual se menciona que el amor entre los consortes debe ser mutuo; más adelante, sin embargo, cuando surgen las cuestiones prácticas y se efectúa un cambio de rumbo hacia el discurso económico, Eiximenis empieza a diferenciar. En resumidas cuentas, el amor de la mujer por su esposo se manifiesta a través de una actitud obediente, abnegada y afable[127], pero también a través de un comportamiento virtuoso y devoto en bien del marido[128]. Éste, por otro lado, deberá amar a su

127 «[...] li deu parlar ab honor, e li deu conèxer primaria en totes coses, e li deu ésser servicial aytant con puxa; e·l deu tembre de offendre en totes coses qui sien contra Déu, e li deu callar si és felló, per bé que ell haja la colpa, e s'i deu escusar humilment cant lo veu abonançat e assueugat, e·s deu a ell ensenyar amable, més en bones costums que no per bellea de cors.» (p. 120).

128 Así, leemos que la mujer «[...] tostemps prech Déus por ell, e·n faça preguar que·l faça bon hom, e·l port a bona fi [...]» (p. 120); si le ha cabido en suerte un marido «viciós en leigs vicis, así com si és ladre o embriach o blasmador de Déu o traydor o homeyer o cap de companyia de bacallar, o que entea a ffer grans mals secretament» (pp. 120s.), debe, además de «secretegar son marit que son mal no sia publicament sabut, [...] sobre tot suplicar-ne a nostre Senyor, car finalment Déus, qui és sobirana bonea, la oirà.» (p. 121).

mujer, ayudarla, tratarla amigablemente, serle ejemplo de virtudes, no engañarla y no corregirla de mala manera[129]. Un punto de gran importancia para los dos esposos es el de los celos que hay que evitar. Si el requisito básico, el de no dar pie para sospechas, es el mismo para el hombre y para la mujer, no lo son las consideraciones que llevan a recomendarlo: mientras que él no debe romper la fidelidad conyugal, sino esforzarse por no dar motivo de celos y no ofender a su mujer para evitarse a sí mismo disgustos caseros, las primeras razones por las que ella debe tener cuidado para no provocar los celos del marido, son el amor y la honra.

En general, se puede constatar que el amor conyugal resulta ser dos actitudes distintas para el marido y la mujer: ella trata a su marido con solicitud, deferencia; él procura guiar a su compañera subordinada con benevolencia y firmeza.

En la explicación de las tres últimas reglas, el enfoque económico parece intensificarse; Eiximenis prescinde completamente de razonamientos transcendentales y se concentra sobre las contingencias de la práctica. Pero también por los avisos precisos se traslucen preocupaciones sintomáticas de la perspectiva eiximeniana, que nunca pierde de vista la salvación del individuo. Lo notamos, por ejemplo, cuando el franciscano incluye entre los deberes que tiene la mujer en el dominio de la *governació de companya*, el de vigilar también la vida emocional y religiosa de sus criados: el ama de casa tiene la obligación de hacer todo lo posible para que ellos no dejen la senda de la virtud. Así,

> [...] companya de casa deu ésser axí partida que hòmens no estiguen ensemps ab fembres; e sobre les fembres e lur vida tingua la dona l'uyll ubert, e no permeta enamoramens en sa casa: basta que·y sien los seus e de son marit. [...] senyor ne dona no deu permetre sa companya viure en peccat, axí sien juradors o per altra via criminosos. [...] la dona qui fembres té en casa les deu instruir en ço qui toca Déu, axí com confessar e a combreguar e a viure honestament, e a pregar Déu, e a amar honestat, e en totes altres bones costumes. Car obliguada n'és con sien sots sonregiment, e ostre senyor Déus les demanarà de la bona instrucció e bon eximpli si·l lus han dat bastant. (p. 139)

129 Cf. pp. 129s.: «[...] l'hom pecca molt contra la amor de la muyler cant la corregeix legament per pocha cosa, car la muyller sor és e germana de son marit, e no esclava ne sirventa. [...] no la deu corregir ab paraules agres ne leges si donchs lo cars no era greu, ne la deu corregir davant la compaya, e meys davant estranys, mas a part. Car gran minva fa a ssa muyller fort, e ensenya poch seny, qui la corregeix davant companya ne persona estranya.».

También a la hora de tratar de aspectos económicos en sentido estricto, no importan en primer lugar las capacidades administrativas de la mujer. En el perfil del ama de casa ideal que se esboza en el capítulo 91 («Com la dona deu bé governar sa casa»), ocupan el primer plano otras calidades que revelan una preocupación más bien moralista:

> Lo primer és que la dona sia devota e gran oracionera. Lo seguon que sia piadosa e almoynera; e si no pot, basta-li lo bon voler. Lo terços, que la dona no sia pereosa, ne laminera, ne enamorada, ne malfaynera, ne massa delicada, ne molt pintada, ne gran parleraça, car cascú d'aquests vicis la empatxen massa a ben governar sa casa. (p. 140)

La necesidad de retener y guardar el presupuesto doméstico sólo aparece en los capítulos siguientes.

La quinta regla, por último, interpreta el *se ipsam irreprensibilem exibere* como exhortación a conservar su castidad, para pasar luego a una doble amonestación final de múltiples ecos bíblicos que vuelve a descubrir muy a las claras la concepción de los papeles de los sexos en el matrimonio que predica Eximenis: la mujer amará y honrará a su marido, que será su cabeza; éste debe agradecer a Dios la gracia de tener la compañía de su esposa, amarla y soportar sus defectos.

Intentemos sintetizar ahora los resultados obtenidos en el análisis del *Libre de les dones* para llegar a una caracterización final de esta obra en el contexto global de la literatura de matrimonio bajomedieval.

Hemos podido corroborar que, a través de todo su libro, Eximenis escribe desde una perspectiva predominantemente teológica. El tipo de enfoque que orienta su discurso se preocupa mucho por la teoría, por cuestiones abstractas y aun especulativas relacionadas con la religión; cuando se pone a examinar los actos concretos, el comportamiento humano, es para someterlos a una orientación o valoración en parámetros de la teología moral, para discernir entre lo pecaminoso y lo virtuoso. Son indicios contundentes de este cariz religioso del *Libre de les dones* elementos tales como el llamativo sobrepeso de la quinta parte, dedicada a las monjas; el poco interés por problemas más pragmáticos que éticos que puede plantear la vida conyugal; las argumentaciones o explicaciones teológicas en las que se apoyan los avisos y que denotan cierta propensión a aplicar criterios de carácter trascendental a la hora de dictar normas de comportamiento para la vida de este mundo; o bien la recurrencia de amenazas ultraterrenales.

Pero también en los trozos de su libro que se concentran sobre la práctica de la convivencia marital y sus consecuencias para la sociedad, el enfoque teológico no desaparece, aunque deje paso, por cierto tiempo, a asuntos más profanos. Es cierto que tales asuntos, temas como la distribución de papeles dentro del matrimonio, la paz y la economía domésticas, la relación de la pareja con su entorno social, todos ellos contenidos clásicos de la tradición discursiva que corresponde a los tipos de enfoque que hemos denominado económico y del orden social, respectivamente, son sólo de interés reducido para Eiximenis; le preocupan, esto sí, en cuanto problemas cuyo cuidado es necesario para que los individuos y la sociedad puedan vivir de acuerdo con los preceptos divinos y lograr la salvación eterna.

Los ideales que defiende el franciscano dependen de un concepto de la virtud que es tan absoluto como abstracto. Los avisos con que intenta encaminar a las mujeres a la senda de la virtud y mantenerlas allí operan con una doble estrategia. Por un lado, pretenden imponer un concepto extremado de la virtud; por otra parte, y más aún, proscriben cualquier comportamiento que no corresponda al modelo perfecto de la mujer virtuosa, recatada y pudibunda, diabolizando el más leve asomo de gozos mundanos e intimidando al público femenino con la amenaza de terribles castigos desde el más allá. Las que se comportan como deben, serán recompensadas por Dios; de las que no obedecen «fa Déus gran vengança en aquesta vida e en l'altra» (p. 65). No se facilitan explicaciones racionales para invitar a la observancia de los consejos: la virtud debe perseguirse porque es virtud, y no porque haya motivos sociales o económicos que la hagan parecer provechosa.

La autoridad frente a la que responde la mujer por su conducta es Dios; el marido ejerce solamente funciones de control y debe corregir a su esposa. La sociedad no representa una instancia de autoridad ni siquiera en este sentido, al contrario: depende ella misma de la probidad de cada uno de sus miembros para funcionar conforme a los preceptos divinos.

Al examinar la construcción normativa de papeles de los sexos, llama la atención el hecho de que Eiximenis exija la misma actitud modélica de la mujer que del hombre, mientras trate de cuestiones éticas o religiosas de alcance general: donde predomina el enfoque teológico no existe diferencia entre los sexos. En otros pasajes, sin embargo, hallamos instrucciones que se dirigen específicamente a la mujer, y otras que se refieren al hombre; suelen ser los avisos que proceden a la aplicación práctica de la teoría y que se ocupan de las necesidades económicas o sociales.

En los recursos utilizados para sus enseñanzas, Eiximenis se nos revela como autor que no sabe, no puede o no quiere reprimir su ímpetu pedagógico-

didáctico, ni en lo que se refiere a la extensión de sus explicaciones, ni en lo que atañe a la vehemencia de sus amonestaciones. Aumenta visiblemente la tendencia, mencionada en el capítulo anterior, de completar e ilustrar las advertencias con ejemplos y narraciones; crece asimismo el número de ocasiones en las que se remite con todo detalle a las fuentes. Tanto lo uno como lo otro amenaza ahogar, de vez en cuando, la voz del autor, ya que éste, por su afán de totalidad, no sabe separar lo necesario de lo redundante —una tara de la que adolece también el *Crestià*, del que no admira en absoluto que no haya podido ser concluido. En general, las prohibiciones y los ejemplos desalentadores sobrepujan al aleccionamiento positivo y dan testimonio de un programa didáctico basado en la intimidación.

Tal tendencia tiene que ver también con el público que el *Libre de les dones* persigue, o, mejor dicho, con la relación que el autor establece entre su propia persona y sus lectores. Eiximenis adopta el papel del amonestador que no se cansa de prevenir contra los terribles peligros de lo mundano, celando la bienaventuranza de su grey. En este sentido, será licito afirmar que por la estrategia comunicativa escogida trasluce una forma de paternalismo semejante al que habíamos podido detectar en los *Castigos y dotrinas*.

Según las propias palabras de Eiximenis, el *Libre de les dones* se propone «guardar les dones de tot mal» (p. 23), instruyéndolas para que «migançant la misericòrdia del nostre Salvador vinguen a salvació» (p. 23). Pero hemos podido comprobar que no es sólo a ellas a quienes el franciscano se dirige; ni tampoco únicamente de ellas de quienes habla. De preguntarnos por el objeto del texto, por una parte, y por las instancias receptoras, tanto internas como externas, por otra, llegamos a la conclusión de que en todos estos niveles se tienen en cuenta los dos sexos, aunque en proporciones distintas.

El *Libre de les dones* considera, como objeto principal, a las mujeres, tal y como lo indica el título; pero también habla sobre la pareja, sea como unidad sin diferenciar, sea como combinación de dos elementos diferenciados por su sexo. Como instancias receptoras internas, el *Libre de les dones* no considera solamente a las mujeres. Por un lado, existen, es cierto, pasajes que quieren enseñar a las *dones* por vía directa, ofreciéndoles consejos y exhortaciones; por otro lado, sin embargo, también hay partes en las que el receptor interno es de sexo masculino: el padre o el marido que, ayudado por el texto, podrá guiar a la mujer o a la hija y que, además, muchas veces también recibe unas directrices para su propio comportamiento. Con otras palabras: se les enseña a las mujeres cómo tienen que llevar su vida; a los hombres, además, cómo deben influir positivamente en las personas de sexo femenino de las que son responsables. Esta doble orientación didáctica que persigue la instrucción

de los dos sexos puede sostenerse también para el ámbito de los receptores empíricos. Eiximenis dedica su *Libre de les dones* a una mujer; pero los frecuentes consejos para los hombres sugieren que habría aspirado a un público mayor en el que se incluyesen lectores masculinos. Además —y ello es un punto que no conviene menospreciar—, los argumentos misógamos, esgrimidos desde un punto de vista androcéntrico, y los frecuentes deslices misóginos sólo tienen sentido si se presupone un público por lo menos parcialmente masculino. Tanto la misoginia como el tipo de misogamia que verificamos en el *Libre de les dones* carecerían de lógica en un texto que persiguiera un auditorio puramente femenino, a no ser que queramos imputar a nuestro autor el intento de minar, de esta forma, la poca autoestima que tendrían sus lectoras, para manipularlas más fácilmente.

El *Libre de les dones* como conjunto se nos presenta como compendio amplio —valga el oxímoron— y extenso, de cariz fundamentalmente teológico, para la orientación espiritual y práctica de todos los estados de mujeres, entre los que privilegia nítidamente a las monjas. Aun cuando trata de asuntos completamente profanos, el fondo ideológico de los avisos facilitados se halla indisolublemente ligado al ideario de la teología moral. En perfecta correlación con el enfoque adaptado, las intenciones de Eiximenis persiguen primordialmente objetivos que pertenecen al repertorio tradicional de las preocupaciones de los teólogos: interesa la valoración de los actos en cuanto a la recta intención del que los comete, la actitud interior del individuo, el precepto de un ideal abstracto de vida virtuosa.

El esfuerzo didáctico de Eiximenis comprende dos facetas: el autor es, al mismo tiempo, guía moral y divulgador de información. Pagado de poder explayar sus amplios conocimientos y dar testimonio de su cultura, intenta difundir, en un gesto casi enciclopédico parecido al que se verifica en el *Crestià*, su erudición. Más acentuada es, sin embargo, la veta moralizante: cuando se dedica a las tareas normativas, Eiximenis produce modelos que no persiguen, en primer lugar, la conservación del orden social ni el funcionamiento de la comunidad doméstica, sino la promoción de un concepto abstracto de la virtud basado en un fundamento teológico. No es por razones concretas que la mujer y el hombre deban obedecer a los preceptos que Eiximenis les transmite, sino únicamente porque tal conducta es grata a Dios, porque Él y los Padres de la Iglesia han calificado como ilícitos otros comportamientos; y porque, de no obedecer, se condenarán.

II. 3. ESPEJOS DE *SEÑORAS GENEROSAS* I: CHRISTINE DE PIZAN EN PORTUGAL

Como el *Llibre de les dones* de Francesc Eiximenis y las cuatro obras consideradas en el capítulo primero de esta parte, también los textos que trataremos a continuación intentan ofrecer modelos y desarrollar normas para el comportamiento femenino. Pero al contrario de los tratados vistos hasta aquí, cuya doctrina tiene en cuenta a la mujer en general, los dos libros didácticos que nos interesan en este y en el próximo capítulo se caracterizan por dirigirse a un público femenino muy especial, cuyo papel recibe un tratamiento privilegiado: el famoso *Livre des trois vertus*, que Christine de Pizan acabó en 1405 y que fue dos veces traducido al portugués, y el *Jardín de nobles doncellas*, un doctrinal redactado por Fray Martín de Córdoba hacia 1468, se proponen la instrucción de futuras reinas.

Evidentemente, tal peculiaridad sugiere relacionar estos dos textos con otro género: el de los espejos de príncipes. En lo que sigue demostraremos, sin embargo, que no se haría justicia ni al *Livre des trois vertus* ni al *Jardín de nobles doncellas* mediante una simple adjudicación a este género de textos; demasiadas son las características específicas que resultan de la peculiaridad de que estos dos tratados se dirijan a un público femenino y que obligarían a hablar de un verdadero subgénero «espejos de princesas». Pero aún es más, entre los tratados de Christine de Pizan y de Fray Martín de Córdoba, ambos escritos para futuras reinas y en circunstancias parecidas, existen divergencias notables, relacionables con varios factores, tales como la personalidad, la formación y el sexo de su autor, sus intenciones, el público perseguido; factores que repercuten en los enfoques, los contenidos y, no en último lugar, en la suerte ulterior de las dos obras y que confieren a cada uno de los textos una idiosincrasia propia muy singular.

Christine de Pizan (~1365-¿1430?)[130], la primera autora profesional en la historia de la literatura francesa, durante mucho tiempo no recibió la atención imparcial y el aprecio justo y objetivo que habría merecido[131]. Su contribución a las letras francesas (y a la literatura de la Edad Media en general) fue primero sistemáticamente desatendida, depreciada y mal interpretada, con toda probabilidad precisamente porque una mujer medieval que no solamente escribió, sino que además tuvo el valor de defender en varios de sus libros a su propio sexo contra los ataques de sus colegas contemporáneos, no sólo constituyó un fenómeno excepcional para su época sino también para la crítica literaria (masculina) de otros siglos[132]. Más tarde, la singularidad de su persona y de su obra, llevaron a otros críticos y, sobre todo, críticas a reivindicarla como paladina de su propia causa, presentándola como primera feminista[133] —con la reacción lógica de otras investigadoras que insistieron en el conservadurismo de las posiciones defendidas por Christine[134].

130 Para visiones de conjunto, remitimos a las monografías de McLeod (1976), Pernoud (1982), Willard (1984a), Brabant (1992a) y Zühlke (1994a). Sigue siendo útil el estudio pionero de Pinet (1927), aunque muchos de sus asertos fueron superados por los progresos de la crítica.

131 Claudia Probst, que resume y analiza la evolución de las posiciones críticas sobre nuestra autora, dice acertadamente: «Die Marginalität Christine de Pizans hat [...] eine sachbezogene Beschäftigung mit ihrem Werk oft verhindert und dazu geführt, dass die literaturwissenschaftliche Diskussion um ihr Oeuvre, die bisweilen von ungewöhnlicher Schärfe und Polemik geprägt ist, häufig weniger über eine Schriftstellerin aus längst vergangener Zeit aussagt als über das Verhältnis des jeweiligen Sekundärliteraten zur Rolle der Frau in seiner Zeit.» (Probst 1993: 1).

Para una visión sobre la crítica cristiniana y el estado actual de la investigación, véase Kottenhoff (1994: 12-21). La recepción de Christine en los siglos pasados viene examinada por Earl Jeffrey Richards (Richards 1991a); de las usurpaciones y distorsiones de las que nuestra autora y su obra fueron víctimas a comienzos de nuestro siglo se ocupa Margarete Zimmermann en una contribución reciente (Zimmermann 1995b).

132 El ejemplo más famoso y que mejor ilustra a qué grado de desdén, condescendencia paternalista y falta de voluntad para ocuparse seriamente de los textos llegó cierto sector de la crítica es el de Gustave Lanson que no podemos dejar sin citar: «Ne nous arrêtons pas à l'excellente Christine de Pisan, bonne fille, bonne épouse, bonne mère, du reste un des plus authentiques bas-bleues qu'il ait dans notre littérature, la première de cette insupportable lignée des femmes auteurs, a qui nul ouvrage sur aucun sujet ne coûte, et qui pendant toute la vie que Dieu leur prête, n'ont affaire que de multiplier les preuves de leur infatigable facilité, égale à leur universelle médiocrité.» (Lanson 1903: 162s.); una opinión cuya persistencia fatal ha puesto de relieve Renate Baader (Baader 1994).

133 Esta tendencia se constata desde las tesis doctorales de Mathilde Kastenberg (1909) y Rose Rigaud (1911). Otros autores se adhirieron a esta visión ahistórica y poco diferenciada, que llegó a ser *communis opinio* para toda una generación de investigadores. Cf., por ejemplo: Abensour (1927), Kelly (1982), Lucas (1983), Kellogg (1989), Brabant (1991).

134 Sheila Delany desencadenó una verdadera *Querelle des féministes* entre la crítica cristiniana norteamericana, primero con su reseña *cristinoclasta* (debo el término a Otto G. Oexle

La controversia sobre la valoración de Christine como feminista *avant la lettre* o como reaccionaria, por improcedente que fuese en realidad, no sólo hizo daño. Por una parte, motivó enseguida varios intentos valederos de despolemizar el enfrentamiento; intentos que discutieron el uso indiscriminadamente actualizador del concepto de *feminismo* y que aseveraron la necesidad de reponer la obra de Christine dentro de su contexto histórico-cultural[135] en vez de leerla desde una perspectiva interesada únicamente en su aprovechamiento para fines ideológicos actuales. Por otra parte, aumentó el interés de los estudiosos que cada vez más comenzaron a dedicarse a la obra de esta autora; en los últimos años, se ha venido asistiendo a un verdadero *boom*, aún lejos de disminuir, de estudios sobre Christine de Pizan[136]. Fue, en particular, su texto más famoso y más unívocamente comprometido, el *Livre de la Cité des Dames*, el que llamó la atención de los críticos; otros de sus escritos, entre ellos el *Livre des trois vertus*[137], que nos ha de ocupar en estas páginas, todavía merecerían ser estudiados mejor.

No es por un deseo oportunista de aprovechar esta coyuntura de estudios cristinianos, que incluimos en nuestra tesis el *Livre des trois vertus*. Por un lado, nos parece imprescindible analizar este libro en un trabajo que examina la construcción de los papeles de los sexos en la literatura didáctica bajomedieval de la Península Ibérica, puesto que se trata de un texto dos veces traducido al portugués, primero a mediados del siglo XV, después en la segunda década del XVI. Mientras que la primera traducción, el *Liuro das tres vertu-*

[1994: 207]) a la monografía de McLeod (1976) en la que llegó a tildar a Christine de Pizan con epítetos tan halagüeños como «literary hack» o «pompous reactionary sycophant» (Delany 1977-78: 701), calificando sus actitudes como «wisdom [...] of flattery and survival» o «general toadying» (*ibidem*, loc. cit.), y luego con un artículo (1987), en el que confiesa haber quedado «terminally bored by the tedious, mind-numbing, bureaucratic prose of *Cité des Dames*», «angered by Christine's self-righteousness, her prudery, and the intensely self-serving narrowness of her views» y «repulsed by the backwardness of her social attitudes» (todo *apud* Delany 1987: 182). La réplica de Christine Reno (1992) provocó otra contribución de Delany (1992), con la que la disputa se hundió definitivamente en los bajos fondos del mutuo descrédito.

135 Así, Gottlieb (1985), y, ya antes, Willard (1975: 92; 1981). Para el problema general, cf. ahora también Zimmermann (1995a).

136 Para informaciones detalladas acerca de la bibliografía de y sobre Christine de Pizan pueden consultarse: Kennedy (1984; 1992; 1994), Yenal (1989) y Zimmermann/De Rentiis (1994: 273-296).

137 Los estudios más importantes sobre el *Livre des trois vertus* son: el trabajo pionero de Mathilde Laigle (1912), los de Charity Cannon Willard (1950; 1966; 1975; 1981a; 1989b) y la «Introduction» a la edición crítica, preparada por Eric Hicks y ella misma (1989a). Otras contribuciones de interés: Bornstein (1981d), Lorcin (1987; 1988; 1995), Lawson (1987), Zimmermann (1991d), Dulac (1992b), Wisman (1992), Probst (1993) y Tarnowski (1995).

des a jnssinança das damas[138], se atiene estrechamente al original francés, la segunda versión (*Liuro chamado espelho de Cristina o qual falla de tres estados de molheres*[139]) ofrece un texto algo distinto, comprimido en partes[140]. Por otro lado, el *Livre des trois vertus* y sus traducciones portuguesas cobran un interés especial porque nos brindan la oportunidad de enfrentarnos con un libro que permite abordar la cuestión de si existe una «mirada femenina», distinta de los enfoques tradicionales, masculinos; una mirada que precisamente se debería poder comprobar en este único texto de autoría femenina, que fue leído en la Península Ibérica y que está dedicado al tema que nos interesa.

En el momento en que Christine de Pizan se pone a trabajar en la redacción de su *Livre des trois vertus* tiene cuarenta años. Son dos los elementos que conviene tener presentes para poder apreciar con justicia la obra que aquí nos interesa: la fama de nuestra autora en el momento de escribir el *Livre des trois vertus* y algunas particularidades de su biografía personal y literaria que ejercen un papel determinante sobre la nueva obra que está escribiendo.

En 1405, Christine era una autora conocida en su entorno cultural. Su actividad intelectual había durado ya diez años durante los que produjo una serie impresionante de textos de varia índole; pero también se destacó con una toma de partido decidida en la *querelle des femmes*, la primera gran controversia literaria en las letras francesas. Al mismo tiempo, se hallaba en una situación vital muy particular por haber quedado viuda y verse obligada a cuidar de su familia sin ayuda ajena —una situación que dejaría huellas a través de muchas de sus obras, sea por referencias autobiográficas explícitas, sea por un tratamiento particular del tema de la viudez.

Es peculiarmente notable también su gran preocupación por el papel de la mujer en la literatura y en la sociedad: el tema aparece ya en la *Epistre au Dieu d'Amours* (1399), en la que Christine critica tendencias misóginas y defiende

138 Así según el primer párrafo del manuscrito. Citaremos según la edición preparada por Dorothee Carstens-Grokenberger, *Christine de Pisans Buch von den drei Tugenden in portugiesischer Übersetzung* (1961), ya que sólo supimos de la nueva edición de este texto, preparada por Maria de Lurdes Crispim (1995), después de acabar la redacción de nuestro trabajo.

139 Según el frontispicio. Utilizamos la edición facsímil de 1987, preparada por Maria Manuela Cruzeiro.

140 Para nuestro análisis, nos basaremos en el *Livro das três virtudes*. Sobre las diferencias entre éste y la segunda versión (que aquí no tendremos en cuenta) podrá consultarse en breve nuestra contribución al *5º Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas* (Oxford, 1996), «Christine de Pizan em Portugal: as traduções do *Livre des trois vertus* (= Brandenberger [en preparación]), donde proporcionamos una comparación más detallada entre las dos versiones.

su propio sexo. Con esta obra, la autora entra en la famosa controversia sobre la segunda parte del *Roman de la Rose* de Jean de Meun, en la que interviene[141], después, con varias *epistres* y con su *Dit de la Rose* (1402). El interés por el papel de la mujer se nota, también, en su *Livre du duc des vrais amans* (1404-1405), donde previene a las mujeres contra los peligros del amor cortés. Pero donde más preponderancia cobra el problema femenino es en su libro más conocido, el *Livre de la Cité des Dames*[142], con el que nuestro *Livre des trois vertus* está íntimamente relacionado. Con la *Ciudad de las Mujeres*, Christine construye un lugar alegórico donde se reúnen mujeres ejemplares del mundo bíblico, histórico y mítico y que al mismo tiempo cumple con una función de refugio para las lectoras hartas de ataques misóginos. La autora defiende a las mujeres, subraya sus calidades y capacidades e intenta animarlas y darles confianza en sí mismas.

El *Livre des trois vertus*, por su parte, proporciona lo que se podría llamar la aplicación práctica de la quintaesencia del *Livre de la Cité des Dames*: la instrucción de las mujeres que, como se había probado en la *Cité*, no eran inferiores a los hombres ni incapaces de aprender y de dedicarse a actividades intelectuales.

¿Cuál fue la ocasión concreta que motivó a nuestra autora, después de haber escrito una obra alegórico-teórica de tanta envergadura como lo es el *Livre de la Cité de Dames*, a elaborar aún una guía práctica para la vida femenina?

La destinataria del *Livre des trois vertus*, Marguerite de Nevers, era nieta de Philippe *le Hardi*, duque de Borgoña y mecenas de Christine. Esta princesa, explotada prácticamente desde su nacimiento para la intrincada diplomacia matrimonial borgoñesa, tuvo que casarse, en agosto de 1404, con Louis de Guyenne, heredero del trono francés (a cuyo hermano mayor, fallecido en 1401, había sido prometida a los siete meses). La joven esposa tenía once años cuando fue enviada a la corte. No se sabe quién encargó el doctrinal para la

141 Textos publicados por Eric Hicks: (Christine de Pizan, Jean Gerson, Jean de Montreuil, Gontier et Pierre Col, *Le Débat sur le «Roman de la Rose»*. Paris, 1977). Sobre el papel de nuestra autora en este debate, cf. Potansky (1972: 224-232), Brownlee (1988), Opitz (1990d) y, últimamente, Zimmermann (1993) y Solterer (1995a).

142 Los estudios sobre la *Cité des Dames* son ya legión. A él se dedican varias tesis alemanas y anglosajonas recientes: Brabant (1991), Tarnowski (1992), Young (1992), Anthony (1993), Kottenhoff (1994), así como una monografía de Quilligan (1991a). Rivera Garretas (1990a) y Opitz (1990a) dedican sendos capítulos de sus libros a la *Cité*. Artículos recientes que se ocupan de la problemática femenina o «feminista» en la *Cité* son: Kellogg (1989), Blumenfeld-Kosinski (1990), Brabant/Brint (1992b), McLeod (1992), McLeod/Wilson (1994), Enders (1994).

futura reina, pero es evidente que el *Livre des trois vertus* debería orientar el aprendizaje político y social de *Madame la Dauphine*. La autora misma hace constar en la dedicatoria a Marguerite:

> pour ce que [...] vostre bon sens naturel vous induit et apprent a amer sapience et toutes les choses que elle demonstre por le desir que vostre tres noble courage a de vivre ou tamps a present ou en celui a avenir par l'ordre et administracion de raison en la maniere que doibt estre reglee et duite toute haulte princesse, je Cristine, vostre humble servante desireuse de faire chose qui plaire vous peust, [...] ay fait et compilé ou nom de vous et pour vous singulieremente cestui present livre, lequel est a la doctrine et enseignement de bien et deument vivre aux princesses et generalment a toutes femmes [...] par le grant desir que j'ay de l'acroissemente du bien et honneur de toute femme, grande, moyenne et petite [...].[143]

El pasaje citado muestra, por un lado, el propósito didáctico de su autora, así como la intención de presentar su obra como un texto que conviene a la situación y a la destinataria concretas. Por otro lado, empero, se ve sin lugar a dudas que Christine se vale de esta oportunidad para escribir un libro que aspira a un provecho más amplio. Se dirige a una princesa, según todas las expectativas la futura reina de Francia, pero se propone instruir no solamente a la mujer a quien está dedicado su libro, sino a «toute femme, grande, moyenne et petite».

De hecho, la recepción del *Livre des trois vertus* no se limitó a la corte de Borgoña y al círculo de Marguerite. Nos ha llegado más de una veintena de manuscritos[144] que atestiguan la popularidad del texto en el centro y norte de Francia. Casi todos, con excepción del manuscrito conservado hoy en la Boston Public Library (que procede de la época en que nuestra autora trabajaba en París), son del segundo y tercer cuarto del siglo XV; y las características de muchos de ellos inducen a pensar en un público ya no formado exclusivamente por la alta aristocracia. Más tarde, aparecieron también tres versiones impresas, todas ellas dedicadas a Anne de Bretagne, que datan de 1497, 1503 y 1536 y que llevan el título *Le Trésor de la Cité des Dames*, evidenciando así su estrecha relación con el libro que la autora escribió inmediatamente antes del *Livre des trois vertus*.

Pero el *Livre des Trois Vertus* no sólo encontró una difusión extraordinaria en los territorios francófonos durante el siglo XV. Pocos decenios después

143 *Le Livre des trois vertus*, p. 3. Esta dedicatoria se conserva únicamente en el manuscrito 10973 de la Bibliothèque Royale de Bruselas y no fue traducida al portugués.

144 Para la difusión del *Livre des trois vertus* en Francia y su tradición manuscrita, cf. Laigle (1912: 34-37) y Willard (1966; 1989a).

de haber sido redactado, llegó a ser traducido al portugués, entre 1447 y 1455. La responsable de la transmisión del texto al oeste de la Península Ibérica parece haber sido Isabel de Portugal (1397-1471), duquesa de Borgoña[145]. La hermana menor del rey Dom Duarte, casada desde 1430 con Philippe *le Bon* de Borgoña, ejerció una notable actividad de promotora de la vida intelectual en su corte, lo que no sorprende en absoluto si se tiene presente su fondo intelectual y cultural. Hija del rey Dom João I, autor del *Livro da Montaria*, y hermana de príncipes que también destacaron por sus inquietudes intelectuales[146], Isabel había vivido desde siempre en un ambiente especialmente rico en lo cultural. Fue ella, con toda probabilidad, quien envió un manuscrito del *Livre des Trois Vertus* a su sobrina y tocaya Isabel, hija de Dom Pedro, después de la prematura muerte del *Rei Eloquente* y a consecuencia de los trastornos políticos que sacudieron el reino portugués[147]. La joven reina, a su vez, mandó traducir a su lengua materna el *Livre des Trois Vertus*, que su tía le había hecho llegar. Así lo atestigua el comienzo de esta primera versión portuguesa:

> Aquy se começa o liuro das tres vertudes a jnssinança das damas o primeiro capitulo deuisa as tres uertudes per cujo mandamento Christina fez e conpillou o liuro da Cidade das Damas E lhe apareçerom outra uez e lhe mandarom que fezesse esta presente obra.// o qual liuro foy tornado de ffrançes em esta nossa linguajem portugues per mandado da muyto exçellente e conprida de muytas vertudes Senhora e Rainha Dona Jsabel molher do muyto alto e muyto exçelente prinçepe e Senhor Elrey Dom Afonso o Quynto de Portugal e do Algarue e Senhor de Çepta. (p. 38)

145 Las circunstancias que provocaron el envío del *Livre des Trois Vertus* a Portugal y su traducción fueron detalladas por Charity Cannon Willard (1963;1967). El artículo de Bernard (1991), además de rebosar de errores en lo que se refiere a la comparación del texto original con las dos traducciones portuguesas y de volver a insistir, sin aducir indicios ni pruebas, en los asertos hechos por Carstens-Grokenberger (1961), nada aporta de nuevo. Sobre Isabel de Borgoña, cf., además, Sousa Viterbo (1905), Cardoso Gonçalves (1930), Looten (1938) y Resende (1995).

146 Sobre Dom Duarte (1391-1438) y su hermano Dom Pedro (1392-1449), véase el capítulo siguiente.

147 Muerto Dom Duarte en septiembre de 1438, surgieron graves discordias entre la nobleza portuguesa por el problema de su sucesión, ya que el heredero del trono, Dom Afonso V, sólo tenía seis años. Contrariamente a lo que había dispuesto Dom Duarte y a los deseos de la viuda, Leonor de Aragón (que habría debido ser regente durante la minoría de edad del infante), Dom Pedro, el hermano del rey fallecido, fue proclamado regente. Al fin, la reina no tuvo más remedio que abandonar Portugal. El matrimonio, en 1447, de la joven princesa Isabel, hija del regente, con su primo, el futuro rey, no logró poner fin a las discordias. El conflicto entre Dom Afonso que asumió el gobierno en 1448, y su tío y suegro Dom Pedro culminó en la batalla de Alfarrobeira (20-5-1449) donde murió Dom Pedro.

Para más información sobre los años conflictivos que siguieron a la muerte de Dom Duarte, cf. Baquero Moreno (1968; 1979-80).

Varios decenios más tarde, ya en el siglo XVI, el tratado de Christine de Pizan volvió a despertar la atención de otra soberana portuguesa. En 1518, la reina Leonor, viuda de Dom João II y, por lo tanto, nuera de la reina Isabel, hizo imprimir una nueva traducción portuguesa del *Livre des Trois Vertus* bajo el título *Espelho de Cristina*[148].

¿Cuál fue la aportación que estas dos traducciones portuguesas del *Livre des trois vertus* pudieron proporcionar a la literatura sobre el matrimonio y los papeles de los sexos en la Península Ibérica? Intentaremos, en lo que sigue, ofrecer una interpretación detallada del libro de Christine, estableciendo sus coordenadas temáticas y formales de mayor envergadura, examinando la cuestión básica de las relaciones de dependencia que existen entre las posiciones defendidas por el texto, su función y sus destinatarios (o, en un sentido más amplio, su público), y, no en último lugar, prestando particular atención al problema de la autoría femenina con el fin de verificar si tal peculiaridad repercute en el texto y permite, efectivamente, hablar de una «mirada femenina».

Pero antes de proceder a esta tarea, conviene hablar brevemente sobre la relación que une este libro con otra obra de la misma autora, redactada inmediatamente antes del *Livre des trois vertus*, el *Livre de la Cité des Dames*; una relación de dependencia que se presenta de forma muy distinta para los lectores franceses y para el público portugués, respectivamente. Para los que leían el *Livro das três virtudes* o el *Espelho de Cristina* y que no podían disponer de la *Cité des Dames*, el vínculo de su texto con ésta no pudo ser sino indirecto; pero es lógico que para el público francés, y sobre todo para la autora y las instancias a las que ésta cede la palabra en su tratado, el *Livre de la Cité des Dames* constituya el fondo omnipresente sobre el que se desarrolla todo lo que ofrece el *Livre des trois vertus*. Existe, pues, una diferencia fundamental entre los lectores franceses y el público portugués que no conviene perder de vista. Para hacer justicia a las intenciones de la autora, hay que tener en cuenta la relación entre la *Cité* y el *Livre des trois vertus*; por ello, referiremos sucintamente algunas de los puntos más importantes de esta obra, que nos ayudarán a comprender y a valorar bien el texto que nos interesa, sin olvidar, mientras tanto, que los lectores lusos se caracterizan, precisamente en este aspecto, por un déficit en el horizonte de expectativa que puede cambiar el contexto (y, hasta cierto punto, incluso el valor de ciertos pasajes) del *Livro das três virtudes* o del *Espelho de Cristina*.

148 *Espelho de Cristina*, fol. 48v. (colofón): «Por mandado dela muyto esclarescida reyna dona lyanor molher do poderoso y muy manifico rey dom juan segundo de portugal.».

El *Livre de la Cité des Dames* se abre con una escena ilustrativa: Christine describe su desconcierto ante la lectura de uno de los autores misóginos más conocidos, Matheolus. Ella no se explica la discrepancia entre su propia experiencia, que no le permite juicios negativos sobre el sexo femenino, y la opinión de autoridades incontestables que afirman la inferioridad de la mujer y su propensión al vicio. En su turbación, en la que amenaza desarrollar un verdadero complejo de inferioridad, recibe el socorro de tres figuras alegóricas: las virtudes Razón, Rectitud y Justicia. Las tres prometen ayudarle a construir una ciudad de mujeres que será el domicilio de todas las mujeres virtuosas.

Christine proporciona un análisis de las causas de la misoginia y defiende a las mujeres. A través de los dos primeros libros de la *Cité*, inserta de nuevo capítulos que rebaten los topoi misóginos que acusan a la mujer de ser engañadora, golosa, mojigata, intelectualmente retrasada, llorona, parlera, perezosa, disoluta, tornadiza, endeble y de entendimiento difícil, con otros que presentan a mujeres particularmente afamadas por su prudencia política, su valor, su sabiduría, su talento inventivo, su circunspección, su bondad, su lealtad, su constancia, su devoción, su castidad y su sigilo. Resalta así sus calidades, niega su inferioridad natural, afirma que como seres humanos creados por Dios tienen también el mismo valor[149] y prueba que disponen de las mismas capacidades morales, espirituales e intelectuales que los varones. Los autores que vilipendian a las mujeres quedan desmentidos. Christine les recomienda:

> Or se taissent, or se taisent d'or en avant, les clers mesdisans de femmes, ceulx qui en ont parlé en blasme et qui en parlent en leurs livres et dittiez, et tous leurs complices et confors, et baissent les yeux de honte de ce que tant en [ont] osé dire a leurs diz [...][150]

La autora ofrece todo un compendio de mujeres virtuosas del mundo bíblico, histórico y mítico[151], merecidísimas habitantes de la ciudad alegórica que está construyendo. Todos estos ejemplos no solamente documentan de manera impresionante cuántas representantes ilustres de sexo femenino se pueden hallar para cualquier virtud; más aún, procuran animar a las lectoras y

149 *Cité*, p. 651: «Si n'ot pas honte le souverain ouvrier de faire et fourmer corps femenin: et nature s'en honteyeroit? Ha! la somme des follies de ce dire. Voire, et comment fu elle fourmee? Je ne sçay se tu le nottes; elle fu fourmee a l'image de Dieu. O! comment ose bouche mesdire de chose qui porte si noble empraínte?».

150 *Cité*, p. 751.

151 Sus fuentes son, en primer lugar, *De mulieribus claris* y el *Decameron*, de Boccaccio; para el marco alegórico de la *Cité* se inspira, evidentemente, en la *Civitas Dei* de San Agustín.

ayudarles a desarrollar una visión de su condición que se base en su propio criterio, a construirse una «memoria en femenino»[152] y a darles un refugio contra los misóginos[153].

El *Livre de la Cité des Dames* emprende la defensa del sexo femenino en la teoría, apoyándola enciclopédicamente con la presentación de mujeres ejemplares. Enseña, por lo tanto, apenas indirectamente a su público, resaltando la ejemplaridad de las figuras enumeradas, que deberían servir como modelos a las lectoras. Las posiciones defendidas por Christine de Pizan en su *Cité* sólo se traducen a la práctica en modo potencial, con la excepción de algunas exhortaciones sucintas al final del libro[154]. En el *Livre des trois vertus*, sin embargo, se ofrece lo que todavía no se hallaba en la *Cité*: aquí cambian la intención de la autora y la finalidad del texto. Del debate teórico se llega a la orientación práctica, a la instrucción concreta. Si en el *Livre de la Cité des Dames* se había afirmado que era errónea la opinión de que las mujeres no valían para nada, «fors de porter enffans et de filler»[155], y se había demostrado que las representantes del «sexo débil» eran muy capaces de tratar con eficacia los problemas de la vida, de ser miembros útiles de la sociedad y de asumir sus propias responsabilidades, ello no pudo tener otra consecuencia que la de emprender, con un nuevo libro, la tarea de facilitarles los consejos necesarios para que desarrollaran las calidades que las hiciesen dignas de entrar en la Ciudad de las Mujeres. Es este el objetivo del *Livre des trois vertus*: el de enseñar a las mujeres cómo pueden desarrollar y mantener calidades, útiles para la vida en su situación concreta. Es un designio didáctico que se expresa en la dedicatoria a Marguerite de Borgoña citada arriba, pero que también se trasluce en la escena que abre el nuevo libro:

> Depois que eu ouue acabada per graça e ajuda do Senhor Deos e mandamento das tres Vertudes Razom Dereitura e Justiça a Cidade das Damas [...] me tornarom a apareçer aquellas tres gloriosas Senhoras dizendo todas pallauras dhũua sustançia em esta guisa. • Como filha do estudo as tu ja esqueçido o estillo do teu entendimento e leixas estar seca a pruma do trabalho da tua mãao deestra no qual te soyas tanto deleitar. [...] queremos que pois a morada das damas dhonrra he feta e aparelhada. sejam per Nos

152 Cf. Enders (1994). Ya antes, Judith L. Kellogg (1989) había propuesto una lectura parecida.

153 *Cité*, pp. 1031-1032: una ciudad «qui puet estre non mie seullement le reffuge de vous toutes, c'est a entendre des vertueuses, mais aussi la deffense et garde contre voz annemis et assaillans, si bien la gardez.»

154 *Cité*, pp. 1032-1035.

155 *Cité*, p. 746.

> com tua ajuda penssados e buscados e fetos / laços redes engenhos. as quaaes tu estenderas pella terra lugares e praças per onde as Senhoras e geeralmente todallas molheres. passam. / Affim que aquellas que som asperas e duras damanssar possam cayr em nossas armadilhas de guisa que poucas ou nenhũua escapem das que hi tocarem. e que todas ou a moor parte sejam trazidas aa nossa cidade gloriosa. onde aprendam o doçe canto daquellas que senpre hi fezerom morada. (pp. 38s.)

Como vemos, la autora recurre de nuevo a las tres figuras alegóricas que ya habían aparecido en la *Cité* y que confieren al discurso un estatuto de verdad puesto que son presentadas como hijas de Dios.

En el *Livro das três virtudes*, sin embargo, se verifica un cambio importante en lo que se refiere a la importancia del marco y del estilo alegóricos. En el segundo texto, Christine aparta, por así decirlo, la alegoría y sus figuras, independizando el discurso mediante la supresión de los *verba dicendi* y mediante la reducción de las referencias a las figuras que lo pronuncian. *Razom*, *Dereitura* y *Justiça* aparecen en los dos primeros capítulos de la primera parte (pero siempre como colectivo sin diferenciar, al contrario de lo que se produce en la *Cité*), para retirarse cada vez más y volver sólo pocas veces hasta el final del libro[156]; y sus consejos y explicaciones se articulan de una forma que hace olvidar que están siendo pronunciados por figuras alegóricas que en la *Cité* todavía habían estado muy presentes.

Esta diferencia tiene que ver, por un lado, con la función del *Livre des trois vertus*, distinta de la del *Livre de la Cité des Dames*; y, por otra parte, también con el público al que aspira la autora.

En lo que se refiere a la función del texto, se hace patente que el *Livre des trois vertus* es un texto predominantemente didáctico y no teórico-disputativo como la *Cité*; y con este cambio de orientación se relaciona, a nuestro entender, la sorprendente variedad de situaciones comunicativas, adoptadas muy hábilmente por la autora[157].

El libro se abre en primera persona: es la autora misma quien habla. Cuenta de su cansancio después de la redacción del *Livre de la Cité des Dames* y de la segunda visita que le hacen las tres virtudes que la habían orientado en el trabajo anterior. Es todavía la voz personalizada de la autora, que introduce las palabras de las tres virtudes y que vuelve después. Pero luego se asiste a

156 Lo mismo sucede con el yo de Christine, mucho menos presente en el *Livre des trois vertus*, como ha observado acertadamente Andrea Tarnowski (1995: 156).

157 Cf. también Lorcin (1995).

una transición sutil, por la que el yo de la autora se sustituye por la voz de las tres virtudes[158], en la primera persona de plural (por lo tanto, más personal) y apostrofando directamente el público. Poco después, sin embargo, el discurso cambia: a continuación, las enseñanzas de las tres ya no se formulan casi nunca en la primera persona de plural, sino en una tercera persona de singular (las más de las veces en un futuro categórico que anticipa el cumplimiento de los consejos) o en imperativos dirigidos a la receptora que es así directamente interpelada. El primer modo, más indirecto y por lo tanto también más reverente, se verifica sobre todo en los pasajes que se dirigen a las princesas y otras señoras nobles, mientras que las apóstrofes directas aumentan en el libro segundo y abundan en el tercero; aquí, la autora reduce la distancia entre las instancias pronunciadoras del mensaje y el público humilde, aplicando una estrategia de normativización inmediata.

Pero la polifonía es aún más compleja. Hay pasajes en los que surgen voces alternativas como las de la Tentación, Dios, la Esperanza, monólogos ficticios de las receptoras a las que el texto se dirige[159], o incluso modelos de un discurso que aquéllas podrán adoptar. Así sucede en el caso de la gobernanta que tendría que vigilar sobre el comportamiento de su señora: se esbozan posibles diálogos entre ella y la princesa requerida por un pretendiente que no le disgusta, enseñando a la primera cómo responder en tal situación, según las circunstancias concretas; o entre la gobernanta misma y el pretendiente; y a la misma receptora se destina un modelo de la carta que escribiría a su señora después de haberse ido de la corte por el comportamiento deshonesto de la princesa. Pero la voz de las receptoras no sólo se llega a oír en declaraciones prefabricadas por la autora para que aquéllas las emitan en una situación concreta; también son consideradas las posibles objeciones, dudas o preguntas de las lectoras que Christine formula para contestarlas luego. Así, en vez de enseñar simplemente por la transmisión de consejos formulados como máximas, la autora opta por una forma dialéctica que, siendo menos dogmática y rígida, llega a tener mayor eficacia persuasiva ya que insinúa que la autora toma en serio a sus destinatarias como potenciales interlocutoras.

158 *Três virtudes*, p. 39: «E eu Christina ouuido as uozes de minhas muy onrradas Senhoras chea dalegria corry e me pus em giolhos ante ellas./ E me ofereçy aa obidiençia de seus dignos mandamentos os quaees logo receby em / esta guisa. • Toma tua pruma e scriue / bem auenturadas serom aquellas que morarom em nossa cidade pera acreçentar o conto de nossas cidadãas [...]».

159 Así, por ejemplo, el monólogo de la princesa que se pregunta cómo alcanzará el paraíso (pp. 45s.), el de la prudente doncella que se exhorta a no tener envidia (pp. 100-102) o el de la vieja que se propondrá no criticar demasiado a las jóvenes (pp. 135-137).

La variedad de voces y de modos en los que la instancia normativa se puede articular son aquí, sin duda ninguna, estrategias textuales para lograr una mejor transmisión de la doctrina. La adopción de voces personalizadas y el frecuente cambio entre las varias opciones modales confieren más viveza y un carácter más inmediato al discurso normativo. La reducción de la alegoría y la renuncia a los ejemplos que habían inundado la *Cité de Dames*, en favor de los avisos directos, depuran y adelgazan el texto. Con todo ello, Christine opta por un procedimiento distinto del de la exposición más bien fatigosa de la *Cité*, precisamente porque su intención aquí es mucho menos la de informar, debatir o documentar, que la de instruir.

Para detallar bien los objetivos de este didactismo es imprescindible examinar más detenidamente cuáles son los mensajes que la autora intenta transmitir con su texto —una cuestión cuya discusión puede y debe ir acompañada, en el caso concreto, con reflexiones acerca del público que Christine de Pizan tiene en la mente; se evidenciará que contenidos y público se esclarecerán mutuamente.

Christine se propone instruir a las mujeres para ayudarlas a llevar una vida virtuosa y vencer las dificultades que se les puedan presentar. Este designio se declara explícitamente en el capítulo introductorio; además, queda claro que la doctrina expuesta no se dirige solamente a las princesas, sino que se considerarán también las necesidades de otras mujeres:

> A todo o collegio femenyno e a ssua deuota relligiom seja noteficado o sermom e liçom da ssapientia./ E primeiramente [...] aas Raynhas e prinçesas e outras Senhoras / desy seguindo de graao em graao cantaremos semelhauelmente nossa doutrina em todollos estados. das molheres affim que a deçeplina de nossa escolla possa seer vista de todos. (p. 39)

El *Livro das três virtudes*, pese a ser dedicado a una princesa, traspasa los límites tradicionales del género «espejo de príncipes» en lo que se refiere a los receptores. Veremos en seguida cómo se refleja esta preocupación por grupos demográficos menos privilegiados en una estratificación social de la doctrina.

Antes, sin embargo, quisiéramos averiguar qué sucede con los hombres. ¿Hasta qué punto están presentes ellos en este texto que se propone la enseñanza de las mujeres?

En una ocasión, Christine llega a excluir a los hombres explícitamente del campo de acción que abarcan sus advertencias. En el capítulo sobre el amor que la princesa debe a su esposo leemos:

> Mas porque algũus nos poderiom aquy reprender dizemdo que Nos fizemos comta sem descomtar / Ca dizemos geeralmente que toda molher deue amar seu marido e assi lho mostrar por ssynaaes / mas Nos nom fallamos se todos mereçem de sseer amados de ssuas molheres porque sabemos bem que hi ha de taaes que sse ham comtra ellas muy asperamente e sem algũu ssinal damor ou bem pequeno. • Aquy rrespondemos que nossa doutrina nom se enderença aos homẽes ajnda que a todos fosse neçessario seer emssinados / Mas porque fallamos soomente aas molheres esguardamos a sseu proueito por enssinar os remedios que podem ualler a esquiuar desonrra e dar boom comsselho a seguir o dereito caminho [...] (p. 61)

Por otra parte, hay también pasajes de los que se puede deducir que la autora tiene presente un público mixto. Así, la crítica contra el exceso en los vestidos no se dirige únicamente a las mujeres. Christine hace constar que, desgraciadamente,

> qualquer se traz como milhor pode de qualquer estado que sseja. assi molheres como homẽes lhe pareçe que fazem milhor que os outros assi como hũuas ouelhas seguem hũuas as outras /. Assi as molheres e homẽes seguem hũus os outros que fazem nouidades de trajos e outras desordenanças de quaaes quer vistidos / E dizem quero fazer assi como os outros./ E verdade dizem que hũus sandeus sempre seguem os outros [...]. E estas cousas dizemos pera aquelles homẽes e molheres que per esta maneira querem ssuperdictar seus uezinhos (pp. 111s.)

También en su reprobación de la soberbia, la autora se dirige a los dos sexos:

> E çertamente ffalamdo a todos aquelles que de ssemelhantes costumes se querem por prosunçom aleuantar em taaes soberuas. verdadeiramente grande sandiçe lho faz fazer / porque tu homem e molher se quiseres seer beem nenbrado da miseria do teu naçimento. onde agora es e onde as dhir. tu nom auerias nenhũua rrazom de sseeres soberuoso [...]. (p. 114)

Llama la atención que la extensión de los avisos a hombres y mujeres se da sobre todo en la segunda y en la tercera parte del libro. Al bajar por la escala social, el círculo de receptores se extiende también en cuanto al sexo. Esto significa que desde el punto de vista didáctico, la diferencia en la construcción de los papeles de los sexos se pierde hacia abajo.

En cuanto objetos del discurso descriptivo, los hombres están omnipresentes. Hallamos numerosas aseveraciones sobre la naturaleza de los varones, en especial sobre sus defectos. Son los hombres quienes causan conflictos políticos e incluso bélicos, ya que «som per natureza de mayor coraçom e

menos piadosos E o gramde desejo que teem de sse vingar nom lhes da lugar de oolhar bem os perygos que podem acomtecer» (p. 52); se dan a hablillas y calumnias; desconfían tanto del recato como de las capacidades administrativas de sus esposas; y, sobre todo, constituyen un peligro para las mujeres a las que intentan seducir y perder («dauer sua graça per desuairadas mostranças e maneiras que os homẽes bem sabem fazer»; p. 85) —una amenaza constante contra la que Christine no se cansa de advertir:

> [...] por uestir desordenado em maneira desonesta / hi ha hũu outro perygoso Jnconueniente. E este he o maginamento dos sandeus homẽes que podem quidar que ella o faça por seer conujdada e desejada per sandeu amor [...] Desy ha hi homẽess de desuairados estados que prouarom e encaminharom per gram deligençia de as cobrar em as seguindo per diuerssos mostramentos e muyto se despoerom. (pp. 124s.)

Estos defectos masculinos no escapan a la atención de Christine; sin embargo, faltan amonestaciones dirigidas a los varones. Si apenas aparecen como objetos del discurso, mucho menos los encontramos como receptores de los consejos pronunciados por la autora que se dirige en primer lugar a las mujeres. Son ellas quienes tendrán que estar alerta para no perjudicarse; al mismo tiempo, no obstante, podrán (y deberán) ejercer una influencia correctiva sobre los representantes del «sexo fuerte», y muy concretamente sobre sus maridos —y esta obligación forma parte precisamente del papel que la autora prevé para la mujer y que examinaremos en lo que sigue.

Al examinar los papeles que Christine de Pizan asigna a las mujeres, salta a la vista desde un principio una peculiaridad que conviene subrayar, ya que constituye una de las claves principales para la comprensión del enfoque que orienta a la autora: por lo general, resulta completamente irrelevante si las mujeres de las cuales (y para las cuales) escribe Christine están casadas o no. Por cierto, se presupone que cualquier mujer puede ser (y, en la mayoría de los casos, probablemente será) una mujer casada; pero los papeles de la mujer en general y de la esposa en particular no se distinguen, salvo en poquísimos casos en los que el comportamiento de la mujer casada puede conllevar elementos específicos que tendrá que considerar. Nuestra autora se interesa por y escribe para todas las mujeres. Si bien es verdad que Eximenis y los otros autores considerados hasta aquí también habían reivindicado validez general para sus posiciones, las pretensiones de Christine van más lejos: el que su perspectiva sea más global se muestra, en primer lugar, por su clasificación de las mujeres según la capa social a la que pertenecen.

A pesar de que el estatuto de la mujer viniese definido, tradicionalmente, por el criterio de su relación o no relación con un ser masculino, y, consecuentemente, por la forma de sexualidad que se adjudicaba a tal estado, siendo la mujer excluida del esquema clásico *oratores-bellatores-laboratores*[160], Christine no define a la mujer por medio de su vinculación con un ser masculino (padre o marido) o por medio de la ausencia de este rasgo (viudas y monjas, para las que Dios representa la autoridad masculina a la que se someten), sino por el lugar que ocupa en la sociedad. No se considera respecto a su relación con el varón bajo cuya autoridad se halla, sino respecto a su posición dentro de un conjunto humano del que forman parte tanto hombres como mujeres.

Es, por lo tanto, lógico que la autora, de acuerdo con su intención declarada de enseñar a las mujeres «de graao em graao», proceda a tratar las diferentes capas sociales, empleando una estructura simétrica, en este caso trimembre, que guarda relación con el contenido y que refleja, al mismo tiempo, el peso de las tres capas sociales tratadas y el peso numérico de las potenciales lectoras. El primer libro, que se dirige «a todas prinçesas e altas Senhoras» (p. 39), es el más largo y más detallado; la segunda parte, «a qual enderença aas senhoras e domzellas primeiramente aaquellas que andam em corte de gramdes senhoras» (p. 92) no llega ni a la mitad de la extensión de la primera; mientras que la tercera, «a qual se aderença aas molherees destado. das booas uillas ou lugares e aas molheres do comũu pouoo e depois aas molheres dos lauradores» (p. 119), es aún más corta.

La construcción de papeles para la mujer hace justicia a las diferencias sociales reales. Y aunque Christine subraye la existencia de constantes independientes de las diferencias de clase[161], diversifica sus instrucciones según la posición de las mujeres que trata: empezando por la «sages prinçesa», que cumple una función ejemplar propia de todos los que reinan, y siguiendo por la gobernanta de la joven princesa, las damas y doncellas de la corte, las baronesas «que moram em ssuas terras uillas e castellos e aldeas» (p. 106) y otras

160 Cf. King (1980: 87), Hasenohr (1986: 25s.) y Shahar (1988: *passim*).

161 Estas se declaran *ex post* cuando Christine escribe al comienzo de la segunda parte que «Nom teemos preposito de rrelatar nem tornar a dizer o que ja dito teemos atras /. Ca serya trabalho sem neçessidade e nojo gramde aos leedores / E serua o que he dito a todas. E cada hũua tome o que sentir que lhe aproueita a sseu bem E proueito de ssua alma e acreçemtamento de sseus bõos costumes. » (p. 93) y cuando vuelve a insistir más tarde en que «a nossa tençom he que todo o que recordado auemos aas outras Senhoras assi das uertudes como da gouernança do viuer pella guisa que a cada hũua molher perteeçe de qualquer estado que ella seja / tam bem seja dito hũuas como por as outras / desi podera cada hũua tomar a parte que vir que lhe conuem» (p. 120).

nobles «de pequena maneira que moram em quimtaas e lugares fora das cidades e uillas» (p. 108), las «molheres destado de booas villas e [...] borjesas» (p. 120), mujeres de mercaderes y artesanos, y por las criadas, hasta llegar a las mujeres socialmente subprivilegiadas: prostitutas («molheres de sandia vida»; p. 144), campesinas y pobres.

Esta especificación social en el nivel del objeto del discurso halla su correlato en el nivel de las receptoras[162]; también éstas se diferencian siempre de nuevo según su estado social. Christine es perfectamente consciente de que su doctrina se ha de adaptar a los destinatarios, y lo hace constar *expressis verbis*:

> porque seus estados e vidas som deferentes nos conuem fallar em defferença conuem a saber do estado hordem e maneira de sseu viuer. (pp. 106s.)

Pero la conciencia fuertemente interiorizada de las diferencias sociales no sólo se manifiesta en el sentido de que Christine de Pizan considere detalladamente las condiciones y las necesidades específicas de cada estado de mujeres y desarrolle avisos diferenciados según el papel social de las receptoras; además de ello, aflora siempre de nuevo a través del *Livro das três virtudes* una gran preocupación por la conservación del orden social. La jerarquía socio-política presupuesta se describe con todo pormenor y se defiende encarnizadamente. Ello es uno de los objetivos centrales de nuestra autora[163], que no se cansa de hacer hincapié en la necesidad de que todos se queden en su sitio y de que nadie intente elevarse sobre su propia clase. Cualquier intento de transgredir los límites del propio rango, especialmente por excesos de lujo, es pecado de orgullo y soberbia[164].

Tales amonestaciones, si bien dirigidas aquí a un público femenino socialmente bien definido, tienen a la vista la totalidad de la sociedad cuya jerarquía quiere conservar Christine —una preocupación típica del enfoque social que aquí se hace patente. Interesaría más averiguar cuáles son los temas particulares relacionados con la condición femenina, para formarnos una idea exacta de los factores que componen la imagen de la mujer que propone nuestra autora.

---

162 Ello es lógico pero no evidente. Existen tratados didácticos cuyos receptores serían los hombres, pero que se ocupan de las mujeres en cuanto objeto del discurso (cf. *supra*, I, y también nuestros comentarios acerca de las obras de Vives y Pineda, *infra*, capítulos II/7 y II/8).

163 A este respecto, cf. Wisman (1992), Lorcin (1994) y Guarinos (1995).

164 Véanse, a título de ejemplo, las explicaciones de los capítulos II/11 (pp. 111s.) o III/2 (p. 124).

Hace poco, hemos insistido en el hecho de que la mujer sea, para Christine de Pizan, en primer lugar, un ser cuyo papel dentro de la sociedad interesa orientar, y mucho menos una persona definida por el carácter de su relación con un hombre. Visto dentro de este contexto, quizá admire algo menos una de las peculiaridades temáticas más llamativas del *Livro das três virtudes*: la enorme importancia que se concede al problema de la mujer desasistida, sin hombre. En concreto, se trata de las posibilidades de sobrevivir, de conseguir sus propósitos y de imponerse que tiene una mujer cuyo marido ha muerto o está ausente. ¿Cuáles son las estrategias que Christine le recomienda?

A las viudas, despreciadas y desamparadas por los que antes tenían un trato familiar con sus maridos, amenazadas por pleitos y litigios y expuestas a las malas lenguas, se proponen paciencia, docilidad y recato[165]. Pero no sólo: la viuda debe también defenderse, le conviene asimismo

> que ella tome coraçom dhomem. scilicet. constante e forte e sajes pera auisar e pera seguir / o que lhe seja bem de fazer, Nom ja como simprez molher en gorinhandosse em choros e em lagrimas sem outra desomrra como hũu pobre cam que sse encolhe em hũu canto e todollos outros uãao sobrelle Ca por assi fazer antre vos molheres acharees assaz de jentes sem piedade que o pam uos tirariom da mãao e uos julgariom a jnorantes e sinprezes [...]. (p. 131)

Este pasaje notable presenta un concepto particularmente interesante: el de la mujer con «coraçom dhomem». La viuda, cuya identidad social viene definida por elementos negativos, no debe resignarse ni rendirse a los ataques de otros sin resistencia, sino adoptar la actitud mental y el papel social de un hombre para defender sus intereses sin ayuda ajena. Christine recomienda un comportamiento decidido, esbozando así un papel para la viuda que no corresponde a las posibilidades que para ella preveían las usanzas de la época: lo normal era, en esta situación, la elección entre un nuevo casamiento y el retiro a un convento[166].

---

165 Cf. pp. 130ss.: «uos tornees a deus que [...] uos enssynara a sseerdes paçientes» y que «vos desponhaaes uosso coraçom [a sseer] doçes e benjnas em pallaura e em rreuerença a toda jente / assi que por aquella via amanssees e conuertaaees os coraçõoes dos brauos». La viuda debe asimismo «guardar em todas maneiras de nom dar ocasiom de mal fallar açerca dellas em contenenças jeitos e uestidos. que deuem seer sinprezes e onestos e ssuas maneiras assessegadas. e temerosas do ffeito de sseus corpos. que njnguem nom possa em mal murmurar».

166 Para la situación de las viudas en las sociedades bajomedievales y prerrenacentistas, cf. Pérez de Tudela y Velasco (1984), Vinyoles i Vidal (1984), Opitz (1991) y los estudios reunidos en Mirrer (1992).

Pero el ideal del *coraçom dhomem* se postula también para otras mujeres que se hallen en situación análoga a la de las viudas: son las baronesas y otras señoras que deben saber cómo defenderse durante la ausencia de sus maridos. En esta situación, la baronesa, «entenda todas as cousas» (p. 107) y, más aún,

> conuenlhe que aja coraçom dhomem / conuem a saber que ella nom seja criada em camaras nem em viços femeninos (p. 107).

La actitud mental masculina se presenta, pues, como calidad que puede y debe aprenderse desde un principio; calidad que no solamente consiste en el desarrollo de facultades comunicativas y en la adquisición de conocimientos acerca de las «vsanças e ordenaçõoes de ssua terra» (p. 107), sino que hasta incluye la disposición a actividades bélicas:

> Nos auemos dito que ella deue auer coraçom dhomem / Esto he que ella deue saber dereitos darmas e todas cousas que lhe perteeçem affim que seja prestes de dar seus liuramentos e saiba / E jsso meesmo pera defemder e combater se mester for. E sse o caso se offoreçe proueer suas fortellezas e guarneçellas se tem algũua duujda ou ante que lhe uenha. (pp. 107s.)

Otras virtudes importantes para las mujeres resultan algo menos extravagantes.

De entre ellas no puede faltar, por supuesto, la castidad; pero el tratamiento que esta virtud recibe por Christine de Pizan deja ver que por ella no se entiende lo que comúnmente se defiende en otros tratados didácticos para mujeres[167]. Al contrario de los autores misóginos contra los que se dirige en su *Cité*, Christine de Pizan cree en una castidad natural de las mujeres; por ello, dedica grandes esfuerzos a la tarea de invalidar el reproche de la deshonestidad de las mujeres. Es, pues, completamente lógico que las advertencias que exhortan a las mujeres para que se esfuercen por ser castas sean difíciles de encontrar en el *Livro das três virtudes*. Ni siquiera el capítulo que se ocupa de las prostitutas intenta edificar a las descaminadas con amonestaciones explícitas en este sentido. La autora presupone la existencia de una castidad innata e insiste, con bastante realismo, en lo repugnante y peligrosa que resulta tal vida para las que la llevan y están expuestas al desprecio de la sociedad[168]. También

167 Como muy bien ha sabido demostrar Claudia Probst (1993: 79-87), cuyos asertos desarrollamos a continuación.

168 Cf. pp. 144s.: «Auisae a grande çugidade da uossa maneira de biuer tamto auorreçiuel / E que com jsto que sooes em na jra de Deus e o mundo tanto uos despreça que toda perssoa onesta de vos foje como de cousa escomungada e na rrua desuiam sua vista que uos nom uejam [...] que molher des sua natureza e condiçom he onesta simprez e vergonhosa que ella possa soportar tanta desonestidade/ viuer. beuer. e comer antre homees mais vys que porcos / nem doutras jentes nom auer conheçimento que uos ferem / arrastom e ameaçom e dos qua-

el capítulo siguiente sólo habla, exactamente como su título anuncia, «louuando as molheres onestas e castas» (p. 146), y no avisando a las que no lo son. Lo más importante para la mujer es conservar la fama de la propia castidad, en peligro por las asechanzas y difamaciones de los hombres veleidosos contra los que hay que protegerse.

Otra virtud femenina muchas veces recomendada es la devoción. Hemos visto que el *Libre de les dones*, impregnado por el ideario teológico de su autor, subraya la importancia de la religiosidad en las mujeres de todos los estados. En el *Livro das três virtudes*, se constata, sin embargo, un tono más bien secular. Es verdad que capítulos como los que enseñan «amar e temer nosso Senhor Jesus Christo» y «resestir aas tentaçõoes» se hallan ya al inicio del *Livro das três virtudes*; pero tampoco tardan mucho las «emssynanças moraaes que prudencia mundana dara aa ssages prinçesa» y que se centran sobre aspectos más bien prácticos de la vida. Es cierto también que el capítulo que «deuisa das duas sanctas uidas scilicet da uida autiua e contemplatiua» declara la segunda como más valiosa; no obstante, el pasaje siguiente deja claro que la princesa tendrá muchas posibilidades de servir a Dios si elige la primera —y Christine procede inmediatamente a avisarla sobre sus deberes caritativos. Son precisamente estas obras de caridad las que constituyen el desafío más importante para la religiosidad de una princesa, y, al mismo tiempo, su manifestación más eficaz. La caridad y las actividades sociales de apoyo se presentan como campo de acción privilegiadamente femenino; cabe a la princesa ejercer la función de asistencia social profiláctica contra la injusticia y la miseria. El tema de la caridad vuelve en el capítulo que trata de la administración del dinero por parte de la princesa o reina y lleva a los temas económico-financieros que se relacionan, a su vez, con el de la conservación del poder. También estos dos complejos reciben una atención notable, sobre todo en la primera parte del *Livro das três virtudes*, donde una y otra vez se vuelve a problematizar el empleo que se debe hacer de la riqueza. Se dan consejos precisos acerca del presupuesto económico de la princesa y se le explica que el dinero será uno de sus medios más eficaces para crearse un *lobby* político y obtener fama, «booa nomeada». No menos necesaria para tal objetivo es, sin embargo, la habilidad diplomática, que puede llegar hasta la hipocresía, si menester fuere —Christine de Pizan sabe perfectamente que la princesa no se granjeará las simpatías y la solidaridad de su corte con pura amabilidad, y se lo advierte sin rodeos[169].

aes todollos dias uos veedes em perigos de sseerdes aquytelladas / [...] leuantaeuos e desatollaaeuos da lama tam auorreçiuel e nom queiraaes mais soffrer uossas pobles almas carregadas das cogidades cometidas pellos villãaos corpos.».

169 Cf. el capítulo 16 de la primera parte del *Livro das três virtudes*, en especial, pp. 65ss.

Por este tratamiento, tan poco idealista, que reciben temas como la economía y las relaciones públicas de la mujer que reina se trasluce una visión desilusionada y desapasionada. La autora encara las condiciones y necesidades de la vida de una princesa con cierto realismo, muy diferente del que muchas veces se halla en las obras que adjudicaríamos a lo que habíamos llamado el discurso debatístico (textos misóginos) y que es de cariz fundamentalmente satírico. Aquí hallamos un realismo que estriba en una actitud pragmática frente a los problemas del mundo real y que se cristaliza en una reforzada recurrencia a lo cotidiano.

Un requisito imprescindible para la diplomacia palaciega, pero también para el cuidado de los intereses femeninos dentro del matrimonio del que hablaremos en seguida, es el empleo justo, deliberado y bien dosificado de la palabra —una facultad que las mujeres aprenden en la *escola* de las tres virtudes[170].

Mientras que en otros tratados didácticos se suele esbozar un ideal de la mujer callada, taciturna que nunca contesta y que, a lo sumo, habla en el marco privado, cuando nadie puede oír sus objeciones y cuando, por lo tanto, no corre ningún peligro la autoridad del marido, Christine de Pizan muestra a su público que la palabra de la mujer, usada concienzudamente, es un instrumento poderoso.

Naturalmente, también en el *Livro das três virtudes* se critican la locuacidad, el amaneramiento en el hablar, así como el exceso de gestos o mimos porque todos ellos contradicen a las virtudes de castidad y humildad. No obstante, es mayor el ahínco con el que se intenta demostrar a las mujeres cómo pueden defenderse y conseguir sus objetivos mediante el poder de la palabra hábilmente manejada. Hablando, la mujer forja una imagen positiva de sí misma; la palabra se convierte en instrumento de inestimable valor político que sirve tanto para la construcción y la conservación de su propia «booa nomeada» como para ganarse las simpatías de todos y para probar su competencia. Conviene señalar, sin embargo, que el uso de la palabra por la mujer no es, en absoluto, una exteriorización espontánea de lo que piensa o siente; por el contrario, se trata de un producto de premeditación y refinada táctica: la princesa «nom diga pallaura E em especial em lugar omde possa seer notado que primeiro nom seja examinade [sic]» (p. 57), «seja senhora de ssua propria boca» (p. 66) y «husara desto [sic] descreta disimullaçom e prudemte cautella» (p. 66) al tratar con personas de cuya lealtad no está segura.

Tan importante como en público es el uso prudente de la palabra en el marco de lo privado. Ya hemos mencionado los modelos para diálogos y para

170 Sobre la importancia de la palabra femenina, cf. Lorcin (1988) y Dulac (1992b).

una carta que Christine facilita a la gobernanta de la princesa y en los que dialécticamente se anticipan y refutan posibles argumentos contrarios. Manifiestan de manera ilustrativa el papel que se concede a la elocuencia femenina. Pero también dentro de la relación conyugal —y con ello llegamos finalmente a las imágenes del matrimonio que presenta el *Livro das três virtudes*— la mujer debe saber hablar. En el capítulo que enseña a la princesa y a cualquier otra mujer «como sse ella deue auer com seu senhor» (p. 60), no sólo se le dice que lo tiene que amar y vivir en paz con él; también se detallan las reglas que conviene seguir para conservar el amor y lograr una convivencia libre de molestias. Entre otras cosas, se le recomienda que sea humilde, que obedezca, que soporte los caprichos del marido; pero, además de todo ello,

> a ssages senhora trabalhara com sages doçura de o atraher a ssi / E sse vir que he bem de lhe dizer algũua cousa. ella lho tocara a de parte doçemente e beninamente. • hũua vez o amoestara por deuoçiom • outra por piedade que deue auer della./. outra uez em ryndo como sse jogatasse com elle/. (p. 63)

La influencia que la mujer de capa social media o baja ejercerá sobre el marido mediante sus palabras puede limitarse a aplacar su ira o reconfortarlo, pero también sabrá orientarlo en la economía domestica o levantar su moral de trabajo. En el caso de la princesa, el radio de acción de la palabra abarca, además, el área de lo político: la esposa de un príncipe deberá desempeñar también el papel de consejera y *mediatrix* política, recurriendo para ello con preferencia a su elocuencia. Su actividad no se limita a funciones de asistencia social y representación del lado humano y bondadoso del poder, estrechamente relacionadas con la *caritas*. Se espera que también intervenga activamente en asuntos de interés público y que se forme una opinión propia[171]. Especialmente relevante es su posibilidad de influir a su marido y de servir de mediadora entre él y otros, para lo cual es central su dominio de la palabra: hablando con su marido, le disuade de envolverse precipitadamente en hostilidades con otros príncipes o barones, le expone los problemas del pueblo y

171 Cf. p. 59: «ella yra ao comselho nos dias pera elle ordenados • Onde teera tal maneira que assentada em ssua cadeira pareça bem senhora de todos e todos lhe ajam temor e reuerença como a senhora de gramde autoridade / E ouuira com deligençia as preposiçõoes E a openiom de todos E teera em memoria os prinçipaaes pomtos das materias e conclusõoes E notara os que milhor disserem. E ssegundo as milhores openiõoes sse terra /. E Notara tam bem os comtrariros [sic] que causas e rrazõoes se podem mouer em contra./ E assi sera auisada quando ouuer de fallar ou rrespomder segundo o caso / que nom possa seer auuda por simprez ou jnorante./ E sse primeiro ella podesse seer emfformada do que sse auia de prepoer no consselho /. pera seer auisada do que auia de rresponder esto seria bem.».

aboga personalmente por las peticiones de éste[172]. Pero la princesa no sólo intenta ayudar al pueblo, garantizando el contacto entre capas sociales más bajas y el poder real, sino que también vela por los intereses de su marido (o del infante, si es viuda): trabaja por la lealtad de los vasallos y súbditos, exhortándolos a no rebelarse contra la autoridad del príncipe y negocia también entre su marido y los adversarios políticos, si ello resulta necesario[173]. Es notable que la actividad política de la mujer (que pasa preferentemente por la palabra) siempre aspira al mismo fin: la paz, cuya conservación es un tema preferido de Christine. La autora sostiene que la mujer es, por su naturaleza, la defensora ideal de la paz:

> os homẽes som per natureza de mayor coraçom e menos piadosos E o gramde desejo que teem de sse vingar nom lhes da lugar de oolhar bem os perygos que podem acomtecer / Mas a natureza das molheres he mais temerosa e sua comdiçom mais doce. E por isso deue desejar mais a paz e trazer o homem a ella. (p. 52)

y elogia calurosamente:

> Oo de quamtos e grandes bẽes forom causa em este mundo rainhas e prinçesas poemdo pazes. amtre mortaaes jmygos e amtre prinçipes e barõoes. E amtre pouoo reuellado e seus senhores de que as scripturas som cheeas. Nom ha no mundo mayor bem que a booa e sages prinçesa./ beenta he a terra que a tem / desto daria assaz denxempros. Mas muytos escriuy no liuro da cidade das damas (pp. 52s.)

El énfasis con el que la autora insiste en el tema de la influencia que la buena esposa puede y debe ejercer sobre su marido podría inducir a pensar que los dos cónyuges serían, para Christine de Pizan, elementos pariguales dentro de una relación equilibrada. Sin embargo, las posibilidades de guiar al esposo que tiene la mujer se presentan dentro del marco de una jerarquía bien definida que se cristaliza en la obligación de obedecer al marido[174]. Amor al marido y obediencia van juntos. La mujer no tiene otro remedio que resignarse y adaptarse:

---

172 Cf. los capítulos I/8 y I/9.

173 Cf., capítulos I/9 y I/22.

174 La princesa «lhe [sc. al marido] sera omildosa em todo feito e pallaura. E com reuerença lhe obedeecera sem murmuração e guardara sua paz a todo seu poder segundo a boa maneira que tynha a booa rainha ester/. [...] por esto era tamto amado do sseu Señor que todo o que ella queria nom lhe era vedado.» (p. 61); de otras mujeres nobles se dice que «quanto mais se omildam a seus maridos. em onrra obediençia. rreuerença e fe que ao matrimonjo se rrequere / tanto mais se acreçentara sua omrra» (p. 115).

> ponhamos que o marido fosse de maaos costumes peruersso e aspero de pouco amor contra sua molher / [...] Ou que desama em amor doutra molher / ou de muytas / ally se pode veer. o ssiso e prudençia da ssages molher [...] quando ella sabe esto soportar e dessimillar sagesmente [...] • Seu socorro sera a deus e trabalhara de sse poer em paz [...]. (pp. 61s.)

El amor conyugal, obligatorio para cualquier mujer, resulta también una especie de *caritas*. No se habla de emociones, excluidas del modelo de matrimonio que Christine ofrece, sino de la solicitud y del desvelo que la esposa dispensa al marido —con diferencias nítidas en la forma de la cual se manifestaría este cuidado, otra vez según la posición social y sus necesidades[175].

Hay otro concepto clave al que Christine recurre para definir la actitud que la esposa debe a su marido. En el mismo capítulo que insiste en la obediencia y el amor debidos, encontramos un pasaje que postula que

> tam bõo nome nom pode auer algũua molher / como amar verdadeiramente seu senhor e sseer lhe leal uerdadeira que he o dereito sinal damor (p. 62)

Por *lealdade* no se entiende aquí una concordancia o compatibilidad emocional o intelectual (al contrario de lo que veremos en el capítulo sobre el *Leal Conselheiro* de Dom Duarte), sino la manifestación visible, exteriorizada, de su solidaridad con el cónyuge. Según Christine, la mujer *leal* no sólo tiene que cuidar de su propia «booa nomeada», sino colaborar paralelamente en la tarea de aumentar la honra de su marido. Importa, pues, en primer lugar, la imagen que los poderosos ofrecen hacia fuera.

Con todo, hay tres factores notables en los pasajes que Christine dedica a la relación y a la jerarquía entre los dos sexos; factores que dejan vislumbrar cierta elasticidad en la concepción de esta jerarquía. Ya hemos comentado la recurrente advertencia de que la mujer tiene el deber de orientar a su marido en el sentido de recomendarle una postura moderada en situaciones de conflicto —un aviso que relativiza hasta cierto punto el deber de obediencia. Además de ello, resulta curioso que se dedique relativamente poca atención al tema de la obediencia de la mujer. Ello se verifica, por una parte, por la brevedad de los pasajes que de ella tratan, si se considera la extensión total del texto; y, por otra parte, si se compara el *Livro das três virtudes* con otros tratados en los que la misma temática ocupa casi siempre un lugar destacado y viene discutida con muchos pormenores, ilustrada con ejemplos y transmitida

175 En el caso de la princesa, el cuidado por el bienestar físico y espiritual del cónyuge se manifiesta más bien indirectamente, por el deseo de informarse y de ejercer cierta influencia a través de las instancias competentes. El amor conyugal de la esposa burguesa, sin embargo, conlleva preocupaciones más prácticas y caseras.

en un tono muy enfático. En segundo lugar, llama la atención el hecho de que no se especifiquen el contenido y el alcance de la obediencia aconsejada —no se discute qué dominios abarca ni hasta qué punto llega la autoridad del marido.

Y dignos de unos comentarios especiales son, en tercer lugar, la legitimación y los objetivos de la obediencia que Christine aconseja a la mujer. Claudia Probst[176] ha demostrado muy bien que la obligación a la obediencia viene matizada y relativizada por el hecho de no legitimarse mediante una referencia a la natural superioridad del varón, con la que se explicaría el deber de obedecerle; lo que es lógico, visto que, en su *Cité*, Christine había intentado probar precisamente que tal superioridad no existe. La legitimación de tal precepto se deriva, por el contrario, de la necesidad de adquirir y de conservar la «booa nomeada» (por lo tanto, por un objetivo político-pragmático), y de la humildad y paciencia propias de las mujeres (una deducción *e positivo*); además, se les advierte, otra vez con nítido pragmatismo, que la obediencia trae ventajas muy concretas a las esposas, aunque tal vez sólo sea después de la muerte del marido[177]. Todo ello muestra, a nuestro entender, que Christine de Pizan, aun no impugnando la jerarquía intramatrimonial establecida, le atribuye importancia apenas por tratarse de un elemento que hay que defender por razones prácticas, políticas, y no por ser una verdad incontestable[178]. Así se relativiza, en el enfoque de Christine, un tema que en otros autores se convierte en verdadera obsesión.

Hasta aquí, los aspectos tematizados en los pasajes del *Livro das três virtudes* en los que se habla explícitamente del matrimonio. No deja de ser interesante, de hecho, que sólo la primera de las «sete prinçipaaes ensynanças de prudençia que som neçessarias a toda prinçesa que ama e deseja onnrra» (p. 60) trate específicamente de las necesidades del matrimonio, mientras que éste, por lo demás, se prevea como posibilidad mencionada *en passant* o sin indicación expresa.

Christine tampoco se toma la molestia de discutir con pormenor el valor del matrimonio. Sólo en el capítulo sobre las viudas habla sucintamente de las ventajas y de los inconvenientes de la vida conyugal, llegando a una valoración nítidamente negativa, motivada sin duda por el contexto argumentativo

176 Cf. Probst (1993: 94-104).

177 Cf. el primer capítulo de la tercera parte, y sobre todo p. 121

178 Lo demuestra el hecho de que la autora niegue claramente, en otro texto, que exista una jerarquía preestablecida entre el varón y la hembra. En la *Cité* (I/9, p. 652) leemos: «ne la haulteur ou abaissement des gens ne gist mie es corps selonc le sexe, mais en la parfeccion des meurs et des vertus.».

(se trata de la cuestión de si la viuda debe o no volverse a casar). En este caso, la opinión de la viuda Christine es palmaria:

> se fosse assi que na uida do casamento ouuesse todo rrepouso e paz que verdadeiramente seria siso aa molher. de sse tornar ao casamento / Mas porque se vee todo o contrario o deue muyto reçear toda molher. posto que aas mançebas seja cousa como de neçessidade / ou muyto conueniente. Mas aaquellas que am ja passada a mançeba jdade e que assaz ham de sseu / nem a pobreza nom as costranje. Jsto he toda sandiçe. (p. 133)

Se corrobora, pues, un punto de suma importancia: en el *Livre des trois vertus*, el matrimonio está presente como hipótesis, pero el papel de la mujer no se desarrolla a partir de las necesidades del marido o del matrimonio, sino independientemente de estos dos parámetros. Para Christine de Pizan, la mujer debe organizar su vida según lo que haga falta en la situación concreta y real, como miembro de la sociedad y no como persona condicionada por su estado civil. Esto constituye una nítida diferencia frente a las posiciones que defienden los textos vistos hasta ahora. Aquí, la mujer se enfoca como ser relativamente autosuficiente, como persona responsable por sus actos dentro del contexto social y político mayor, como elemento del orden social y no solamente de la familia o del matrimonio cuyo representante social sería el marido. La poca importancia atribuida al matrimonio es un indicio de que la autora perseguía un proyecto didáctico con aspiración global, y quería, efectivamente, presentar un libro que preparase a las mujeres para todas las situaciones vitales. Entre éstas puede figurar, es cierto, la vida marital; pero no es la única posibilidad ni la más importante.

Christine de Pizan presenta, en primer lugar, estrategias de adaptación para las mujeres: no les recomienda que se rebelen, sino que aguanten la situación que el destino les depara y que busquen amparo en Dios. Ello vale especialmente para el comportamiento de la mujer casada frente a su marido; en aspectos independientes del matrimonio, la adaptación a las circunstancias que Christine defiende no sólo o no siempre se manifiesta en «soportar e dessimillar sagesmente» (p. 62), sino que incluye, como hemos podido ver, una reacción activa. De todas formas, cualquier aviso que Christine facilita a sus lectoras, tiene como finalidades principales el buen funcionamiento de la sociedad y la conservación de la paz; por ello protesta contra todo intento de sublevarse contra el orden social establecido, recomienda obediencia y paciencia a las mujeres y las amonesta también contra otros vicios, en vez de incitarlas a la oposición. Sólo así puede la mujer llevar una vida soportable, y sólo así puede funcionar la comunidad sin dificultades: una actitud sumamente pragmática.

En el *Livro das três virtudes* se evidencia asimismo que Christine es muy consciente de la necesidad de detallar y especificar sus consejos según las lectoras que le interesan: ello se verifica, en primer lugar, por la estructura del texto, que distingue a las mujeres según las capas sociales a las que pertenecen; en segundo lugar, por la riqueza en detalles de la esfera real y cotidiana que afloran una y otra vez, y que confieren una mayor concreción a la doctrina transmitida; por último, también por el hecho de que el contenido de las amonestaciones se especifica a veces según el público al que se dirige, tal y como lo habíamos visto, por ejemplo, en las indicaciones específicas según las cuales se tendría que manifestar la *caritas* de las esposas, o en las diferencias respecto a la índole de la influencia que la mujer deberá ejercer sobre su marido. También esta concienzuda exactitud en los avisos forma parte del pragmatismo de nuestra autora: en el *Livro das três virtudes* no encontramos disertaciones teóricas, ajenas a la realidad, sino instrucciones precisas que hacen justicia a las necesidades de la vida cotidiana.

Si intentamos delimitar el dominio temático en el que se inscribe el *Livro das três virtudes*, vemos que se centra sobre aspectos parciales de los papeles y de la relación de los sexos que cuentan con una larga tradición en la literatura didáctica. Son los asuntos característicos del enfoque económico los que predominan; al mismo tiempo, no están ausentes las preocupaciones típicas del discurso social: temas como el de la caridad o el de la necesidad de evitar rivalidades y riñas (que se hace más fuerte cuando se baja en la escala social) denuncian una perspectiva que se interesa por el funcionamiento de la comunidad.

La combinación de estos dos enfoques, el peso dado a la disquisición de las necesidades de la vida diaria y la falta de cuestiones teológicas confieren al *Livro das três virtudes* una orientación predominantemente secular. Llama la atención, asimismo, la casi completa ausencia de argumentaciones o posiciones relacionables con la *querelle des femmes*. En nítido contraste con la *Cité des Dames*, Christine de Pizan ya no interviene en discusiones acerca del valor de la mujer y/o del matrimonio: cambiando de perspectiva, pasa de lo valorativo y dialéctico al didacticismo práctico. Para la lectora portuguesa que no tiene acceso a la *Cité*, el *Livro das três virtudes* se presenta completamente desligado del discurso debatístico, llegando a ser un doctrinal más pragmático que el original francés, puesto que los enfoques económico y social ya no se basan en la premisa de un tratado anterior bajo el signo de otro enfoque.

El *Livro das três virtudes* es un texto didáctico que se dedica a una princesa a la que intenta preparar para las responsabilidades de una vida social y

política bastante peculiar; al mismo tiempo, sin embargo, se dirige a otras mujeres que también tendrán que saber cómo enfrentarse a situaciones difíciles. La función didáctica viene, pues, determinada y especificada asimismo por el público al que la autora aspira. Por otro lado, queda patente que la biografía de la autora misma influye sobre la doctrina facilitada por el texto: las vivencias propias orientan la instrucción y constituyen el fondo sobre el que se basan las argumentaciones. La práctica se sobrepone a la teoría. La autora, que no puede reivindicar la formación científica institucionalizada de que disponen otros intelectuales, tiene que guiarse por la realidad, ya que sólo así, recurriendo a sus propias experiencias vitales, puede legitimar su autoridad.

La función didáctica prevista para el *Livro das três virtudes* y el pragmatismo de Christine se reflejan en la elección de los temas, y muy especialmente en el peso que otorga a algunos asuntos particulares, considerados de mayor importancia para las situaciones que el texto contempla. Por otra parte, la misma función también se refleja en la escritura y en la elección del mismo marco alegórico que en la *Cité*, con lo que no solamente indica una coherencia temática, sino que también sirve como herramienta retórico-didáctica idónea para sus fines.

Si Christine de Pizan había escrito, con su *Livre de la Cité des Dames*, un texto que forma parte de la riquísima tradición discursiva debatística que se propone emitir juicios valorativos acerca de la mujer y del matrimonio, en su *Livre des trois vertus* con sus traducciones portuguesas *Livro das três virtudes* y *Espelho de Cristina* domina el discurso económico sobre el matrimonio, tal y como ya había sido el caso en los cinco textos que hemos analizado hasta aquí. El enfoque se centra sobre el papel socioeconómico, incluso político, de la mujer, con la particularidad de que se parte de una perspectiva que contempla en primer lugar a un sector social muy limitado (las mujeres que reinan), para ampliarla después y considerar asimismo a otras capas sociales. Por los temas tratados y por las aseveraciones de carácter normativo se manifiestan diversas coincidencias con los textos anteriormente tratados. Sin embargo, vemos una diferencia notable: mientras que los autores considerados hasta aquí intentan disciplinar y refrenar a la mujer, regulando su comportamiento, Christine quiere enseñarle cómo adaptarse y aprovecharse de las posibilidades que tiene. Es cierto, la ayuda que la autora ofrece a las otras mujeres no consiste en una exhortación a la resistencia o a la rebelión; con una actitud muy pragmática, insinúa que podrán sacar lo mejor de su situación si se resignan y arreglan con las restricciones que sufren, intentando ejercer su influencia cuando y donde puedan esperar tener éxito. Tampoco se trata de amonestar a

los hombres para evitar abusos de poder o malos tratos ni de informar a las mujeres sobre los límites del dominio de los varones; la autora orienta a sus lectoras sobre las posibilidades de conseguir sus derechos, de intervenir, de oponerse en ciertos casos, pero también sobre la conveniencia de protegerse —si bien nunca se pone en tela de juicio que se queden en su sitio.

Que esto no sea lo que el mundo actual, y, con él, sus críticos, entienden por «feminismo», es tan incontestable como la improcedencia de querer aplicar tal concepto sin más a una autora de la Baja Edad Media y juzgarla por su «conservadurismo». Al revés, dentro del contexto ideológico de su tiempo, y, más concretamente, dentro de la tradición de la literatura didáctica sobre el matrimonio y los papeles de los sexos en aquella época, las posiciones de Christine no dejan de ofrecer una perspectiva novedosa —cuya envergadura se hará aún más clara cuando la contrastemos, al final del capítulo siguiente, con el segundo de nuestros espejos para *señoras generosas*.

II. 4. ESPEJOS DE *SEÑORAS GENEROSAS* II: UN DOCTRINAL PARA LA FUTURA REINA CATÓLICA

Si ya las bodas de Marguerite de Nevers que dieron lugar a la redacción del *Livre des trois vertus* no fueron precisamente un evento que se podría calificar de alegre, puesto que la poco envidiable princesa servía apenas como una pieza más en las estrategias diplomáticas de la corte borgoñesa, el suceso que motivó, en última instancia, el segundo tratado que nos ocupa en este capítulo, fue aún más funesto.

El día 5 de julio de 1468 murió prematuramente, a la edad de catorce años, el príncipe Don Alfonso, hijo del rey Juan II de Castilla y León y de su segunda mujer, Doña Isabel de Portugal[179]. Con su fallecimiento, el interés político se centró sobre una mujer que sería una de las figuras más importantes en la historia de España: la hermana menor del fallecido, la princesa Isabel, más tarde reina católica, que entonces tenía diecisiete años.

La situación en este momento histórico preciso se presentaba bastante confusa en el reino castellano-leonés, sacudido de disensiones entre la monarquía y la alta nobleza desde hacía mucho tiempo. Durante el reinado de Juan II (1406-1454), Don Álvaro de Luna había conseguido aún defender la autoridad real. En los cuatro lustros siguientes, el reinado de Enrique IV (1454-1474), la crisis política y la lucha por la posición de la aristocracia en relación al poder monárquico se agravaron aún. En Castilla, la aristocracia pro-aragonesa, animada por las gestiones de Juan II de Aragón, que impulsaba el matrimonio de su hijo Fernando con la princesa Isabel de Castilla, se oponía al rey que, por su parte, buscaba la alianza con Portugal, a través de un posible matrimonio de su única hija Juana, apodada «la Beltraneja» por los que la suponí-

179 No idéntica a la hermana de Dom Duarte, duquesa de Borgoña, ni a la reina de Portugal, del mismo nombre, que hizo llevar a cabo la primera traducción portuguesa del *Livre des trois vertus*, sino la hija de esta última.

an hija de Don Beltrán de la Cueva. El conflicto se complicó cuando una parte de la nobleza depuso a Enrique *in effigie* y proclamó rey a Don Alfonso, en la *farsa de Ávila*. Con la muerte inesperada del joven príncipe, los levantiscos se volvieron hacia Isabel que, si bien se negó a ocupar el trono, consiguió de su hermanastro, mediante el *Tratado de los Toros de Guisando*, firmado el 18 de setiembre de 1468, el nombramiento de heredera del trono.

En este trance difícil, en el que del futuro político de Castilla poco se sabía todavía, excepto que el trono sería ocupado, a la muerte del rey, probablemente por una mujer[180], fray Martín de Córdoba se puso a escribir el *Jardín de nobles doncellas*[181] para Isabel de Castilla que había pasado su primera infancia lejos de la corte, en compañía de su madre, que se había retirado a Arévalo después de la muerte de Juan II. Cuando Enrique IV la hizo volver a la corte, en 1464, a causa de las contiendas políticas, la joven princesa se hallaba allí en una situación de estrecha vigilancia, poco confortable.

Si nos acordamos de las circunstancias que dieron origen al *Livre des trois vertus* se hace patente que las situaciones que motivaron la producción de los dos textos son, según parece, comparables. Tanto Christine de Pizan como fray Martín de Córdoba escriben un tratado didáctico para mujeres y lo dedican a una joven princesa, precisamente en el momento en que todo anuncia que la destinataria desempeñará un papel decisivo en el futuro político de su país, a la cabeza de un estado potente, y en una situación histórica y política no demasiado fácil.

A pesar de estos paralelismos evidentes, sin embargo, los escenarios histórico-políticos no son equivalentes —y esto se refleja, como se verá, en los textos.

---

180 Isabel se casó en octubre de 1469 con Fernando de Aragón, después de haber sido aprobado por los aragoneses el contrato matrimonial, muy provechoso para la futura reina. Enrique IV no aceptó el matrimonio; opinó que Isabel había perdido el derecho a la sucesión por haber faltado a las condiciones del Tratado de los Toros de Guisando y restituyó a Doña Juana sus derechos. Al mismo tiempo se intensificaron las gestiones para que ésta se casase con Dom Afonso V. Cuando Enrique IV murió, en diciembre de 1474, Isabel se hizo proclamar reina de Castilla. Estalló así una guerra civil entre los futuros Reyes Católicos, por una parte, y la Beltraneja, apoyada por Portugal, a cuyo rey había sido prometida, por otra. Afonso V de Portugal intentó invadir Castilla, ocupó una parte de León, pero finalmente, en marzo de 1476, no logró decidir la batalla de Toro a su favor; Doña Juana tuvo que abandonar el sueño de llegar a ser reina de Castilla y se recluyó en el convento conimbricense de Santa Clara.

181 Usamos la edición de Harriet Goldberg (1974). Para informaciones más detalladas sobre la biografía y la obra literaria del autor, véanse Rubio (1964), Goldberg (1974) y Campo (1994). Los artículos de Demerson (1984a) y Lobato (1988) proporcionan, más que un análisis, un resumen de las posiciones de fray Martín.

Sin ir más lejos, al morir Don Alfonso, su hermana Isabel no se convirtió en futura reina en cuanto esposa del próximo rey, como lo sería (sin llegar a serlo efectivamente) Marguerite de Borgoña, sino como posible heredera del trono, independientemente de su futuro marido, y ello en un momento en que la sucesión todavía no quedaba clara del todo.

Es legítimo suponer que el hecho de dedicarle una obra político-didáctica en este momento crucial y delicado supondría cierto interés en la evolución política y equivaldría a una cierta toma de partido o, al menos, era susceptible de ser considerado como tal. Un examen exacto del «Prohemio» del *Jardín de nobles doncellas* revela, de hecho, que el gesto de fray Martín es todo menos apolítico. El autor manifiesta su opinión acerca de dos puntos problemáticos, la sucesión de Enrique IV y la defensa del poder político en manos de una mujer, discreta pero inequívocamente en el caso del primero, de manera programática en cuanto al segundo.

A propósito de los derechos al trono de Castilla, queda bien claro que, según fray Martín, no sería la Beltraneja la heredera legítima. El que Don Alfonso, cuya muerte se lamenta en el «Prohemio», habría debido ser el sucesor de Enrique IV se desprende de la última frase, en la que el autor se refiere a él llamándolo «mi Señor de gloriosa memoria, el Rey Don Alfonso, vuestro hermano» (p. 141); después de su muerte, sería su hermana Isabel, como lo muestra, sin lugar a dudas, ya la primera frase de la dedicatoria:

> A la muy clara & sereníssima señora doña Ysabel de real simiente procreada, infanta legítima heredera delos reynos de Castilla & León, el su humilde seruidor Fray Martín de Córdoua [...] se inclina alos pies de Su Imperiosa Magestad, besando aquellas manos dignas de regir las riendas deste reyno [...]. (p. 135)

Que la princesa Isabel sea la única candidata legítima al trono conlleva, en segundo lugar, el problema de justificar que una mujer tenga derecho a la soberanía política[182]. El tema del poder político en manos femeninas se impone con mayor urgencia, y por ello aparece ya en la dedicatoria dirigida a la infanta, en la que el autor afirma:

> Algunos, Señora, menos entendidos & por ventura no sabientes las causas naturales & morales, ni reuoluiendo las crónicas delos passados tiempos, auían a mal quando algund reyno o otra pulicía viene a regimiento de mugeres. Pero yo, como abaxo diré, soy de contraria opinión [...]. (p. 136)

182 Sobre el problema de la mujer que reina, cf. Davis (1975) y Scalingi (1978). Para el caso de Isabel la Católica y la legitimación de su poder, cf. Lunenfeld (1977).

Para poder ejercer el poder, sin embargo, es necesaria una preparación adecuada[183] que Fray Martín se propone facilitar a la futura monarca:

> [...] quise tomar este trabajo de hazer vna breue escriptura que hable dela generación & condición, conpusición delas nobles dueñas, en especial de aquellas que son o esperan ser reynas [...]. (p. 140)

Defender los derechos de Isabel al trono y, en general, los de la mujer al poder, e instruirla para tal tarea, ese sería, según el «Prohemio», el triple fin político que persigue Martín de Córdoba con su *Jardín de nobles doncellas*. Ahora bien: cabría averiguar si el proyecto original del autor se proponía precisamente este objetivo, o si esta función era más bien postiza, adjudicada *ex post* a un texto que, originariamente, perseguía fines algo distintos, como el de la instrucción de la mujer en general. Existen, en principio, dos posibilidades: Martín de Córdoba escribiría el texto en 1468, cuando el problema de la sucesión al trono se impuso, precisamente para instruir a la futura reina (formando, en este caso, la dedicatoria y el texto un conjunto coherente); pero también podría haberlo escrito ya antes[184] y haberlo dedicado a la princesa Isabel en el momento estratégicamente más oportuno, aprovechándose de la nueva situación política y añadiéndole un prólogo que le asignara una función más específica que la originariamente planeada.

Para despejar esta cuestión, tendremos que examinar, en primer lugar, si se encuentran en el texto referencias directas a su destinataria, y, en segundo lugar, si sólo se tematizan la instrucción y el comportamiento de la princesa o de la mujer noble en general, o si también se puede constatar un interés específico por la mujer que reina. En concreto, cabría esclarecer si llega a discutirse el problema de la compatibilidad de jerarquía política y jerarquía intramatrimonial en el caso de una reina casada. De tratarse este tema, ello sería un indicio de que el *Jardín* no se escribió, efectivamente, hasta 1468. Si no se encontraran rastros de este problema, ello probaría, por el contrario, que el libro ya estaría escrito y sólo tuvo que ser *colocado,* para lo cual Martín de Córdoba lo dotó con una dedicatoria que lo actualizara.

Ya hemos precisado una de las principales diferencias temáticas entre el *Livre des trois vertus* y el *Jardín de nobles doncellas*, debida a una función y

183 *Jardín*, p. 137: «No se requiere poca sabiduría en aquéllos que tienen el gouernallo delos reynos [...]».

184 Esta parece ser la opinión de Harriet Goldberg, que dice: «[...] in 1468, the young Alfonso had died and Isabel had been named heir to the throne. Presumably, Fray Martín had already written the *Jardín* which he dedicated to the young princess after the death of her brother.» (Goldberg 1974: 27).

a una situación de producción distintas. Pero lo que distingue las dos obras no es sólo el hecho de que el problema de cómo legitimar el poder en manos femeninas cobre importancia especial en este tratado. Veremos enseguida que no sólo un tema determinado, sino antes bien el enfoque entero es completamente distinto —lo que necesariamente lleva a una concepción diferente de los papeles de los sexos y muy concretamente del de la mujer. La personalidad del autor, su formación y su fondo cultural, parecen, por lo menos en parte, responsables de esta diferencia de enfoque.

Fray Martín de Córdoba habría nacido a finales del siglo XIV. En 1420 se documenta su presencia en el convento agustino de Córdoba. Cuatro años más tarde recibe el grado de lector en Zaragoza, quedándose posteriormente en el convento de Salamanca. Dos viajes, en los años treinta y alrededor de 1460, lo llevaron a Toulouse, donde también enseñó. Que tuviera cierto ascendiente en la corte, se deduce, por una parte, del hecho de que dedicara su *Compendio de la fortuna* a don Álvaro de Luna, privado de Juan II, y, por otra parte, de los testimonios de otros frailes de su orden, según los cuales fue rogado por Juan II y Enrique IV para que fuera a la corte, lo que no quiso hacer. Entre 1465 y 1473 presidió cuatro veces los capítulos de la provincia de Castilla. En 1470 fue nombrado vicario general del convento de Valladolid, siéndole encargado en 1476, el año de su muerte, el gobierno del mismo. De sus obras (en latín y en castellano), sólo el *Jardín de nobles doncellas* que aquí examinamos fue publicado en su época, pero después de la muerte del autor[185]: la primera edición apareció en 1500, en Valladolid, por Juan de Burgos; la segunda data de 1542 y fue llevada a cabo en Medina del Campo, a cargo de Juan de Espinosa.

Nuestro segundo autor es, pues, al contrario de la lega y autodidacta Christine de Pizan, cuya formación fue poco sistemática[186] y que debió su *auctoritas* como escritora únicamente a su experiencia, un clérigo que dispone de una formación teológica exhaustiva: un intelectual familiarizado con la tradición canonística, con larga práctica en la enseñanza, en la explicación y exposición de argumentaciones teológicas. Que estas premisas personales, profesionales y culturales no dejen de tener consecuencias para un texto y que influyan, además de la intención del autor y de la función del texto, en las posiciones que éste defiende, se hará patente a través de la interpretación que facilitaremos a continuación.

185 Para más detalles sobre las dos ediciones, cf. Goldberg (1974: 11-14).

186 Cf. los pasajes autobiográficos de la *Mutacion de Fortune* (vv. 420-430) y de la *Cité des Dames* (II/36, pp. 875ss.).

El *Jardín de nobles doncellas* consta de tres partes. La primera, que trata «dela generación dela muger» (p. 143), procede a una descripción alegórica del origen de la mujer, con base en comentarios patrísticos sobre *Génesis* 2, 18-25; la segunda «habla delas condiciones dela muger, así delas que han como delas que esperan auer para ser buenas» (p. 191); y, en la tercera, se explica a la mujer «como a enxenplo delas pasadas que fueron claras dueñas, ha de conponer su vida» (p. 241).

Si intentamos ahora caracterizar más exactamente la índole del didactismo que se halla en el *Jardín*, constatamos que fray Martín se basa en premisas ideológicas y en una tradición discursiva diferentes y persigue, dentro del marco más amplio de la instrucción de la princesa, intenciones algo distintas de las de Christine.

Al comienzo de su tratado, Christine no había tardado mucho en proceder a las amonestaciones concretas y prácticas para el primer grupo de la población femenina a que se dirigía; fray Martín, por otro lado, no prescinde de una amplia exposición teórica que se propone elucidar de dónde viene la mujer y qué es —dos cuestiones que no interesan a Christine en el contexto de la enseñanza práctica facilitada por las tres virtudes.

Las disquisiciones que ocupan toda la primera parte del tratado atestiguan una perspectiva bastante particular. En vez de interesarse por los asuntos que aparecen en la tradición discursiva económica, típica de los espejos de príncipes, fray Martín procede a explicaciones que se apoyan en otros dos enfoques, emparentados ya por el simple hecho de que se encuentran con preferencia en obras de clérigos: el teológico y el debatístico. La introducción teórica, que, aparentemente, sólo quiere interpretar el significado de las circunstancias particulares del origen de la mujer, persigue asimismo el objetivo de demostrar la dignidad de la mujer desde el mismo punto de vista. Una vez más se trasluce, a través de la interpretación de los pasajes bíblicos que hacen referencia al origen de la mujer, que ésta no es en absoluto inferior al varón[187]. Así es que las explicaciones teológicas sirven también para refutar hipotéticas posiciones misóginas, como apología de la mujer.

187 Muy aclarador al respecto es, para dar sólo un ejemplo, el pasaje que trata de la creación de Eva. Siguiendo a los máximos representantes de una tradición teológica, fray Martín explica que la particularidad de que Eva fuera creada del costado de Adán, quiere «mostrar que se criaua en compañía de amor y dilexión de su marido; que si Dios la criara dela cabeça del varón, paresciera que la hazía como su señora y si la criara delos pies, paresciera como que la criaua para servienta del varón. Pues por quanto se hazía no por ser señora ni seruienta suya, mas para ser su compañera en matrimonio, porende fue sacada dela parte ygual, que es el costado, [...].» (p. 148).

Todo ello sirve, en última instancia, para probar que las mujeres sí pueden gobernar, cumpliéndose de esta forma el propósito al que fray Martín alude en el Prohemio. Henos aquí con un tema principal que Christine ni siquiera se plantea en su *Livre des trois vertus* porque la situación es diferente: el agustino español se revela, por lo tanto, como autor político en un sentido mucho más concreto que lo sería Christine.

En las dos partes que siguen, la perspectiva cambia. La atención pasa de problemas teóricos (que, por cierto, no desaparecen por completo) a cuestiones más prácticas, con lo que el enfoque básicamente teológico se aproxima al de la tradición económica. Después de haber explicado el origen de la mujer y haber probado su dignidad para reinar, fray Martín emprende, en las partes segunda y tercera, la tarea de enseñarle cómo lo debe hacer. Para ello, empieza con las calidades buenas de las mujeres, sigue con las menos buenas[188] y otra ambivalente, y acaba por detallar aún otras propiedades necesarias.

Ya en las primeras secciones (caps. 1-4), la discusión de las virtudes femeninas y los avisos sobre el modo de vivir en general se conectan con advertencias particulares para la princesa. El autor hace uso de una combinación de descripción, prescripción y subsiguiente aplicación concreta. Las condiciones de la mujer son, una por una, primero referidas y explicadas, luego normativamente postuladas o vedadas, y, por último, puestas en relación con las necesidades específicas de la princesa. En los cinco restantes capítulos de la segunda parte, se sobrepone la prescripción pura, que se refiere aún más claramente que antes a la mujer noble, y, en especial a la princesa. La tercera parte prosigue la construcción prescriptiva del papel de la «noble doncella» y convalida los asertos hechos ejemplificándolos e ilustrándolos a través de figuras femeninas ejemplares. Se discute la importancia del amor a la sabiduría, de la fortaleza y de la constancia para la mujer noble; después, fray Martín habla sobre los tres estados de mujeres según su grado de castidad (de los que prescinde precisamente Christine) y, más en concreto, sobre el matrimonio, para el que facilita una valoración desde un punto de vista teológico; da avisos a la princesa casada y cierra su tratado con una amonestación general a la honestidad.

188 La discusión de estos defectos constituye, en rigor, una paradoja en el sentido de que a una apología de la mujer se siguen amonestaciones precisamente contra aquellas características femeninas de las que la acusan los misóginos. Podría llegarse a la conclusión de que Martín de Córdoba afirme, implícitamente, la existencia de tales vicios. No creamos que la explicación se halle en una mal escondida misoginia del autor, sino antes bien en su deseo profiláctico de prevenir a las mujeres para evitar acusaciones misóginas, puesto que la parte primera y los tres primeros capítulos de la parte segunda ya habían intentado rehabilitar a las mujeres, desbaratando los argumentos de los misóginos.

El enfoque que prepondera en la segunda y en la tercera parte del *Jardín* constituye una combinación interesante de elementos procedentes de las tradiciones teológica y económica. Si bien los temas tratados forman parte del repertorio tradicional de éste, la instrucción recurre a una ideología subyacente que no puede ni quiere desmentir su raigambre teológica: en el momento de proceder a la doctrina, el discurso atiende mucho menos a las necesidades de una realidad social o política, sino que parte de la obligación ética (en el sentido amplio) de llevar una vida virtuosa, según los preceptos divinos. Los consejos y las amonestaciones se apoyan, las más de las veces, en el ideario de la teología moral: hay comportamientos virtuosos y otros pecaminosos. Aun partiendo de un pretexto político, fray Martín persigue objetivos ético-pedagógicos marcadamente moralistas, interesándose más por la distinción entre lo pecaminoso y lo meritorio que por el funcionamiento del colectivo sociopolítico.

¿A qué medios recurre el autor para transmitir su doctrina? Un análisis de las estrategias textuales y del tono adoptado por la escritura, revela un deslumbrante esquematismo. Todo el tratado se organiza en rígidas estructuras trimembres: en los capítulos de las tres partes del *Jardín de nobles doncellas*, la materia está dispuesta constantemente en estructuras ternarias[189]. Que esta disposición esté relacionada con la tradición teológica, y más en concreto con la casuística escolástica, es obvio. Al mismo tiempo, remite a lo que acabamos de hacer constar al tratar del enfoque, y lo confirma: fray Martín de Córdoba escribe como teólogo; y, aunque parta de una situación concreta que le podría inducir a abarcar también aspectos cotidianos, falta cualquier elemento realista. En la primera parte, el autor prefiere la teoría; en las otras dos, trata de asuntos prácticos en estilo árido, formalista, sin pasajes dialogados ni referencias a lo cotidiano.

Pero el enfoque escogido y la escritura adoptada no se explican sólo por el fondo cultural y la intención del autor, sino también por las instancias receptoras, el destinatario inmediato y el público deseado.

Al preguntarnos por el público al que se dirige Fray Martín, interesa averiguar, en primer lugar, si el autor tiene presente un público ulterior o si el *Jardín* se dirige únicamente a su destinataria, la princesa Isabel. Respecto a

189 El capítulo II/5, por ejemplo, dispone sus preceptos como sigue: Debe serse bueno con respecto 1. a Dios; 2. al prójimo/pueblo/otros; 3. a sí mismo. Ello significa: 1.1. temor de la potencia de Dios; 1.1. honor a Su sabiduría; 1.3. amor a Su clemencia; 2.1. justicia; 2.2. franqueza; 2.3., concordia; 3.3. guardar su propia condición; 3.2. regir su lengua; 3.3. gobernar su obra. Y por encima: 1.1. temor a Dios porque es 1.1.1. justo 1.1.2. poderoso 1.1.3. proveedor.

ello, queda claro enseguida que el tratado hace justicia a su título: se propone, efectivamente, la instrucción de nobles doncellas, y no sólo la de la princesa. Pero tampoco de un campo más amplio de potenciales receptoras: no se constata, de ningún modo, una extensión de la doctrina a otras capas sociales, como en el tratado de Christine.

Es curioso que los asertos que se refieren a las mujeres en general se encuentren casi siempre en los pasajes que describen el carácter, la naturaleza de la mujer; pero en cuanto se cambia a la advertencia, al aviso, al modo prescriptivo por lo tanto, es para tratar de las nobles doncellas, y, las más de las veces, para especificar enseguida lo que conviene a la princesa. Dicho con otras palabras: fray Martín de Córdoba habla *de* las mujeres, pero sólo *para* las nobles doncellas. El público al que aspira el autor, no es, pues, «a general readership»[190], sino un círculo limitado, constituido por las damas de la más alta sociedad: la princesa y las nobles doncellas que son las receptoras de la enseñanza.

Que fray Martín se dirija a las nobles doncellas, queda, pues, fuera de duda. Conviene, por lo tanto, tratar, en segundo lugar, del problema referido más arriba: ¿es la princesa, la noble doncella a la que Fray Martín se propone enseñar, una princesa cualquiera? ¿O es que el autor había pensado, desde un principio, en la princesa Isabel de Castilla en concreto? O sea, ¿sabía el autor, en el momento de redactar su *Jardín*, quién iba a ser la destinataria de éste, y estaba ella incluida en el público deseado? Y, caso afirmativo, ¿se dirige a la princesa Isabel sin más, o a la princesa como futura reina —lo que implicaría una fecha de redacción posterior al 5 de julio de 1468?

Si prescindimos del «Prohemio» (que pudo ser añadido en un momento posterior al de la redacción original) y buscamos indicios textuales en el tratado propiamente dicho, descubrimos pasajes interesantes. En el capítulo segundo de la segunda parte, por ejemplo, se lee:

> Agora, por quanto todo esto se ordena a dotrina & instrución dela princesa, quiero aplicar esto alas grandes señoras & prouar por razones que, avn que todas las mugeres sean natural mente piadosas, pero las grandes lo deuen ser más que todas. Para lo qual saber diremos que la reyna en su reyno o la princesa o otra señora en su principado o señorío tiene tres respectos por los quales & cadavno dellos deue ser a sus vasallos piadosa. (p. 199)

190 Goldberg (1974: 90). *Ibidem*, p. 94: «immediately comprehensible to a wide readership».

Como se ve, el autor pretende aconsejar a la princesa, pero amplía enseguida el círculo de las potenciales receptoras de su doctrina a «grandes» u «otra[s] señora[s]»; en lo que sigue, sin embargo, se corrobora que fray Martín escribe, en primer lugar, para la princesa o reina y menos para las otras nobles doncellas, a las que ya ni menciona —lo que es harto revelador en cuanto a sus intenciones:

> La reyna o la princesa es madre de sus pueblos, pues luego síguese que deue ser aellos piadosa. [...] Pues como dezimos quel rey es padre, por esta misma razón dezimos que la reyna es madre, ca ella conel rey velan para nos guardar en nuestra vida & seguridad [...]. La segunda razón por que deue ser piadosa la reyna, es por quanto es no sola mente madre, mas abogada. [...] Pues como enel reyno celestial el Rey, Jhesu Cristo, es juez & la Virgen Reyna es abogada, así ha de ser enel reyno terrenal, que el rey sea juez & la reyna abogada. [...] Lo tercero, la señora es escudo, ca no sólo ha de ser piadosa como madre, ni como abogada cerca del rey, mas ha de ser paués & adaraga & escudo, defendiendo los menudos de las fuerças delos mayores. [...] E assí será semejante ala Reyna del cielo [...] (pp. 199s.)

El paralelismo con la Virgen que sirve de remate al capítulo no hace sino confirmar lo que los avisos ya hicieron entrever.

También es particularmente aclaratorio el principio del capítulo quinto de la segunda parte:

> Agora diré delas donzellas que han de auer & seguir la nobleza que ouieron de sus parientes, sea doblada por nobles virtudes, & así sean dignas de principiar & de regir los súditos pueblos; & esto no sólo será prouecho aellas, mas a todas las claras mugeres; que, avn que todas no puedan ser reynas ni princesas, pero todas han de trabajar de assí conponer su vida que sean dignas de ser reynas & princesas. (p. 213)

Aquí se evidencia, precisamente por el hecho de que el autor considere *también* a las nobles doncellas que *no* van a reinar, que le interesa peculiarmente la mujer que sí lo hará. Lo confirman las explicaciones que siguen: si todos los mortales deben temer a Dios, los que reinan tienen más motivos todavía:

> [...] por quanto los reys & reynas no esperan de dar cuenta a otro, sino a Dios tan alto, tan poderoso, razón es que ayan más miedo dél que los otros cuya cuenta se da a sus mayores. Así quel miedo delos baxos está repartido, que dello han de sus mayores & dello han de Dios. Pero el miedo delos

> reys está todo cogido a Dios no temiendo otro ninguno [...]. La otra razón [...] es por el terrrible [sic] juyzio que esperan más que los otros. [...] La otra razón es por que si a Dios la reyna no teme, tan poco será temida por sus pueblos [...]. (pp. 215s.)

Y, por si acaso se buscaran declaraciones aún más explícitas al respecto, resultaría palmario el final del capítulo siguiente:

> Visto cómo & en qué cosas ha de honrrar a Dios, veamos cómo lo ha de amar, alo qual es más tenuda la noble princesa, alo quel fijo o fija es más tenida de amar a su padre, al que dexó más parte de su heredad. Pues Dios, que enel vientre dela madre dio & predestinó aésta para reyna de tan noble reyno com España, más obligada es alo amar que otra ninguna, ca los beneficios crescientes, cresce el amor. Así que todas las mugeres sontenidas de amar a Dios & mucho más las reynas & princesas, entre las quales resplandesce la nuestra, ala qual está aparejado tan bien auenturado reyno como España. (p. 220)

La respuesta al problema esbozado queda clara: las frecuentes referencias a la persona de Isabel y a la situación de una reina (y no solamente de una «noble doncella») muestran que es muy poco probable que Fray Martín de Córdoba haya redactado su *Jardín* antes de 1468, dedicándolo *ex post* a la joven Isabel en el momento en que sus perspectivas de llegar a ser reina mejoraron de repente. Al contrario, el autor pensaba en la futura Reina Católica como destinataria del tratado, y preveía al mismo tiempo un público ulterior de «nobles doncellas» a las que quería instruir. ¿Cuál es entonces el modelo que Fray Martín esboza de la mujer[191] noble en su tratado?

Ya hemos referido cómo fray Martín intenta dignificar a la mujer en la primera parte del *Jardín*: en una explicación descriptiva, interpretando teológicamente su origen, demuestra que las mujeres no son inferiores a los varones. En la segunda parte, se entrelazan constantemente el modo descriptivo y el normativo: si la mujer tiene varias propiedades, «es bien que de todas veamos, por que la Señora Princesa escoja para sí las buenas & las no tales deseche» (p. 193). Las virtudes que hay que cultivar son la vergüenza, la piedad y el obsequio; otras tres características («la primera, que son intemperadas; la otra, que son parleras & porfiosas; la otra, que son variables sin constancia»; p. 209) dan lugar a una amonestación por parte del autor, para que se eviten. Para una séptima *condición*, ambivalente («que todo lo hazen por extremo &

191 Los hombres sólo aparecen una vez, de paso —curiosamente en el capítulo III/4, que trata de la «castidad virginal» que se les recomienda también.

por cabo & ésta conlas buenas es buena & conlas malas es mala.»; p. 209), fray Martín recomienda el camino de la *aurea mediocritas*[192]. Los avisos facilitados en los capítulos quinto a décimo de la segunda parte, que se concentran sobre las calidades deseables para nobles doncellas, siguen la vena del afán ético-moralista que ya se manifestaba por las exhortaciones precedentes: las virtudes de la clara mujer tendrán que cristalizar en su relación con Dios (temerlo, honrarlo y amarlo), en el control de su propia persona (ordenar el corazón {purgarlo de avaricia [apetito de riqueza], soberbia [apetito de honra] y lujuria [apetito de deleites carnales]}, la boca {ni hablar demasiado, ni callar, ni sembrar cizaña} y las manos {modestia en el gesto, honestidad en el hábito, abstinencia en el comer y beber, castidad conyugal}) y en su relación con sus prójimos (ser justa, liberal y afable).

En todo ello, fray Martín presenta las virtudes deseables para la princesa a guisa de valores abstractos; aun enfocando la esfera de lo concreto, prescinde de una aplicación práctica de lo postulado a la realidad.

El modelo de la noble doncella ideal viene completado por los avisos facilitados en la tercera parte. Las tres primeras calidades a las que debe aspirar podrían parecer otras tantas condiciones como las que se discuten en la segunda parte. Pero, si examinamos más detenidamente los primeros capítulos de la tercera parte, descubrimos que no es del todo así. Aquí, se pasa de las condiciones femeninas (esto es, comunes a todas las mujeres) que hay que cultivar o evitar, a las excelencias deseables para la princesa que la hacen sobresalir sobre otras mujeres y la diferencian de éstas: el amor a la sabiduría, la fortaleza y la constancia son virtudes extraordinarias y que requieren un esfuerzo especial. Por ello, en la tercera parte, y al contrario de la segunda, en la que la doctrina no se ejemplifica, fray Martín ilustra, a través de figuras femeninas ejemplares, las excelencias que la princesa debe procurar.

En lo que se refiere al papel de la mujer, resulta de sumo interés que las propiedades aconsejadas, por las que la princesa destacará no sólo son difíciles de lograr; más aún, son rasgos masculinos que aproximan la princesa a los varones. Como los hombres, pero al contrario de las mujeres en general, la princesa puede y debe dedicarse al estudio[193]; la fortaleza de Semíramis evoca

192 *Jardín*, p. 212: «Donde es tanto prouechoso en todo huy!r los extremos, que avn enlos buenos es vituperoso tener los cabos. [...] Uno solo quiere extremo: esto es el amor de Dios que no lo podemos tanto amar que no seamos más obligados alo amar.».

193 *Jardín*, p. 244: «Pues no han de entrar en consejo [sc. las mujeres], no han menester ciencia para ello [...]. Pero entiéndese delas particulares mugeres & no delas claras, como son princesas & reynas, alas quales no es vedado estudiar en sabiduría. Como Sancta Catalina que hera hija de rey & hera instruyda en todas las artes liberales. Assí que estas tres puniciones comprehendieron alas escuras & pleueas hembras, mas no alas altas dueñas como es nues-

enseguida lo masculino[194]; y en un pasaje que se ocupa de la «constancia en buen propósito de virtudes & dela fe cathólica» (p. 250) se hace constar que lo ideal para la princesa es tener «ánimo varonil» (p. 251).

En los capítulos siguientes, fray Martín pasa de la sexualidad de la mujer, en la que ha de reinar la máxima castidad posible (ya que «todas las virtudes enla muger, avn que estouiesse vn montón dellas fasta el cielo, sin castidad no son sino como escorias & ceniza contra el viento»; p. 255), a su discusión sobre el matrimonio; en todo ello, se atiene a la clasificación esquemática en tres estados de mujeres según el grado de castidad que caracteriza su vida. Con una transición lógica, se llega de la firmeza a la castidad virginal para la que aquélla es imprescindible. Al segundo grado de castidad corresponde el estado de viudez que, al contrario de la virginidad, constituye una opción también para las reinas[195]. De ahí se llega al matrimonio, otra vez mediante la castidad, que es el punto común entre los tres estados:

> Como la muger es honesta & de mejor fama, si por leal amor del marido passado no toma otro, mas queda & permanesce biuda, assí es mucho más obligada de se guardar en castidad para el marido que ha de tomar. Donde podemos dezir que la donzella virgen, si quiere casar & ha intención de tomar marido, que ya antes que lo tome lo ha de amar & para él guardar su flor & castidad. Ha de ser leal desque lo ha tomado. (p. 265)

Como se ve por el pasaje citado, el valor del matrimonio en términos de castidad no se menciona aún ni se compara al de la virginidad y de la viudez. Creemos que ello se explica por la situación concreta que motivó la redacción del *Jardín de nobles doncellas*. Ya que el tratado se dedica a una princesa que está en vías de contraer matrimonio, habría sido algo improcedente confrontarla, antes de nada, con el hecho de que el estado que elige es precisamente el menos meritorio en lo que se refiere a la valoración de la sexualidad que conlleva. La argumentación insiste, por ahora, sólo en la necesidad de que todas las clases de mujeres guarden su castidad. Ello implica, para la esposa, el deber de lealtad —una virtud por la que destacaron todas las mujeres de la Antigüedad que fray Martín enumera en lo que sigue, para que «tales enxem-

tra señora, la Princesa, por lo qual deue captar algunas oras del día en que estudie & oya tales cosas que sean propias al regimiento del reyno.».

194 *Jardín*, p. 246: «Pero después que murió Nino, Semíramis, su muger combatió alos Indios & los sojuzgó & ganó. Donde paresce la mugeril fortaleza que acabó lo que los varones no pudieron acabar.».

195 Cf. *Jardín*, p. 264: «Diremos, pues, que a todas las dueñas es honesto mantenerse en estado de biuda, pero mucho más alas reynas, si les contesce perder sus maridos, no pueden casar con rey & porende es mejor así viuir en su biudez.».

plos ayan las nuestras reynas para amar a sus maridos & será grand prouecho, no sola mente a ellos, mas a todo el reyno, que avrán hijos de bendición que suscedan a sus padres & mantengan el reyno en paz & justicia» (p. 268).

La discusión teológica del valor del matrimonio, esquivada más arriba, acaba por hacer su aparición en el capítulo séptimo, donde el autor procede a la calificación del matrimonio en cuanto al grado de castidad, enfrentándolo a la virginidad y la viudez. Siguiendo a San Jerónimo, fray Martín rechaza las posiciones extremas representadas por Tatiano y Joviniano:

> Éste entre otros errores puso vno que las casadas & las vírgines todas heran de ygual mérito & este es extremo de otro que puso Taciano, diziendo que las bodas heran pecado. Aquél las ygualó ala virginidad; éste las ygualó ala fornicación. La verdad, pues, dela fe va por medio [...]. (p. 270)

El primer grado de castidad corresponde a la «continencia conjugal» (p. 271), el segundo a las viudas que «biuen en doble castidad» (p. 269) y el tercero a las «vírgines que biuen vida angélica, no humana» (p. 269). Esta clasificación, que sitúa el matrimonio por debajo de los otros dos estados, se completa con otra que lo ubica entre valores muy positivos y muy negativos: si existen tres maneras de vivir, el matrimonio pertenece a la «vida humana», situada entre la «angélica» y la «bestial»[196]. Se ofrecen, por lo tanto, dos valoraciones distintas, sin preferir una de las dos: una forma hábil de sortear apuros.

Es curioso que de la relación entre los esposos poco se llegue a saber a través de las explicaciones de fray Martín; y el capítulo octavo de la tercera parte, el único que proporciona avisos más concretos al respecto, es, en su mayor parte, una traducción de un pasaje de Valerius Maximus que detalla cuatro reglas básicas: obsequio de la mujer al marido, inseparabilidad de la unión matrimonial, templanza en la bebida (para las mujeres) y concordia. Pero la aplicación de la doctrina a la práctica es mínima; el autor se limita a reproducir los preceptos de los romanos, sin pronunciarse acerca de la validez de éstos en la actualidad.

Respecto a la «honrra que la muger deue a su marido» (p. 275), resulta lógico que falten detalles acerca del *obsequio*, que tanto preocupa a los autores que desarrollan reglas de comportamiento para las esposas en el caso con-

196 *Jardín*, p. 273: «La tercera manera de biuir es quando el honbre biue media vida, que ni es tan perfecta como los ángelés, ni tan maluada como bestia. Pero biue com hombre casándose & conuersando conlos hombres honestamente & en su matrimono guardando lealtad & otras cosas que deximos.».

creto. El deber de obediencia frente al marido no se plantea de la misma forma para una reina, soberana de su país, que para otra mujer. ¿Hasta qué punto tiene que obedecer la reina a su marido que, en asuntos políticos, no es superior a ella? Fray Martín prefiere no aventurarse en este tema delicado acerca del cual su competencia parece menor que en asuntos de teología, y prescinde aquí de consejos al respecto. En un momento anterior, no obstante, había relativizado la obligación al «gracioso & consolatiuo seruicio» (p. 203), y, con ello, implícitamente también la jerarquía establecida. En uno de los poquísimos pasajes que proporcionan indicaciones claras sobre el comportamiento debido de la esposa, se explica:

> Lo tercero en que han de ser obsequiosas es en su casa. Notá que segund los philósofos, enel regimiento doméstico & casero, los oficios del varón & dela muger son repartidos, ca el marido ha de procurar lo defuera de casa & la muger lo de dentro de casa; ca natural cosa es ala muger estar sienpre en casa. E desto se sigue que la muger ha de ser obsequiosa al marido amándole, honrrándole & por sí & por otras seruiéndole. Es verdad que esto no cab[e] enlas altas dueñas que tienen su estado aparte de sus maridos. Esto avn que no sea siempre, pero alo menos, quando quiera que conuenga, la dueña deue estos obsequios a su señor & marido. (p. 206)

El obsequio, por lo tanto, queda para cuando la princesa «quiera que conuenga».

Fray Martín de Córdoba sigue siendo parco en preceptos precisos asimismo en los dos capítulos que cierran el tratado. Volviendo a las fuentes bíblicas, y más en concreto a los *Proverbia* (11 y 31) y a los Cánticos, se limita a advertir contra la vanidad, los afeites, los casamientos por riqueza y los amores carnales. Respecto a estos últimos, son tolerables dentro del matrimonio, pero deshonestos y peligrosísimos fuera de él, especialmente para mujeres nobles[197].

Si consideramos el conjunto de la doctrina que fray Martín dispensa a la esposa (y no solamente a la noble doncella), vemos que escasean los avisos concretos y, más aún, los consejos o preceptos para la relación de la mujer con

197 *Jardín*, p. 285: «[...] los carnales amores a todos paren peligro, assí a donzelles como a donzellas, pero mucho más alas donzellas que alos mancebos; avn que conciban amor, pero tienen otras cosas enque entender, como es en monte, en caça, en domar cauallos & otros fechos humanos que les resfrían aquel amor nescio. Las donzellas, si vna vegada son ocupadas de amor, son perdidas que no tienen otro oficio sino amar. Donde o se an de tornar locas o han de caher en vileza & todo es peligro. En especial a dueñas de alto estado que tienen que perder, que avn los mismos parientes suyos les son contrarios & les procuran la muerte porque ensuzia [sic] su linaje.».

su marido: se recomiendan una *lealtad* no muy especificada, la concordia, y se relativiza el deber de obediencia. En general, el autor no se interesa demasiado por la conducta de la mujer, y aún menos por su comportamiento como esposa. Antes bien, procura someter a la princesa a un ideal abstracto de virtudes sin demasiada relación con la realidad. Por más que le recuerde que el hecho de ser reina conlleva una especial responsabilidad de vivir bien, no proporciona consejos concretos para el ejercicio del poder, sino sólo exhortaciones pías que pretenden incitar a una actitud interior abnegada e incorruptible, a la devoción y a la contención, desde una perspectiva nítidamente teológica.

Obviamente, no puede ni debe ser nuestra tarea la de juzgar hasta qué punto cumplió la Reina Católica con lo que de ella esperaba fray Martín de Córdoba, y decidir si efectivamente «la prudence et la sagesse dont elle sut faire preuve en toutes les circonstances heureuses ou malheureuses de son existence révèlent [...] l'excellence et la pertinence des conseils qui lui furent dispensées et qui lui permirent de devenir comme l'illustration de cet idéal de «doncella a Dios», como cree Paulette Demerson[198]. Preferimos dejar esta cuestión delicada al criterio de los historiadores, tanto más cuanto que, precisamente en el caso de Isabel la Católica, basta una ojeada sobre cierta literatura completamente desprovista de espíritu crítico para verificar con cuánta facilidad y con cuánto oportunismo se pueden aprovechar y funcionalizar para fines políticos las biografías de monarcas ilustres[199].

Para nosotros, que solamente pretendemos elucidar cuáles son las intenciones del autor y las características del público que implícita o explícitamente quiere alcanzar, y demostrar cómo estos dos factores condicionan el contenido del texto, quizá sea útil concluir este capítulo con un vistazo contrastivo y sintético al *Livro das três vertudes* y al *Jardín de nobles doncellas*. De esta forma se podrá demostrar a qué se deben las divergencias notables que separan a los dos textos, a pesar de que las circunstancias que motivaron su redacción sean bastante parecidas.

Tanto el *Livro das três virtudes* como el *Jardín de nobles doncellas* podrían definirse como espejos de princesas, como ejemplos de una sub-especie de los espejos de príncipes, caracterizada por dirigirse a un público femenino o al menos a una instancia receptora femenina. Pero son, además, casos muy

198 Demerson (1984a: 153).

199 Concretamente en la España franquista, la figura de Isabel fue convertida en estandarte de una política de mujeres muy *sui generis*. Son numerosos los ejemplos de autores y estudios que glorificaron, ejemplarizaron y, en última instancia, funcionalizaron a la Reina Católica para fines políticos y/o religiosos actuales.

peculiares de tales espejos de princesas que se distinguen muy nítidamente entre sí.

En el nivel de los contenidos, verificamos que el tratado de Christine de Pizan ofrece avisos que se orientan por las necesidades concretas de la vida práctica y que no dejan de contemplar problemas específicamente femeninos, extendiendo, además, sus consejos a potenciales receptoras de todas las capas sociales, aunque el peso mayor corresponda a las mujeres nobles. Este rasgo particular atestigua una actitud concienzuda frente a las diferencias sociales. El doctrinal de fray Martín de Córdoba, en cambio, prefiere lo teórico y abstracto: desde una perspectiva interesada por cuestiones teológicas, el autor trata de explicar la naturaleza de la mujer, probando así su dignidad y legitimando su derecho al poder[200], y de imponer a las lectoras un ideal de virtudes que desatiende la esfera práctica. Para todo ello, se vale de una estructura muy esquematizada y una escritura bastante rebuscada, mientras que su colega francesa opta por un lenguaje concreto, vivo y plástico, recurriendo a un marco narrativo de índole alegórica ya utilizado en otra de sus obras.

No es de admirar que las imágenes y los modelos de la mujer y del matrimonio (los varones se dejan de lado en los dos libros) también se distingan. Christine recomienda habilidad táctica y destreza retórica en el trato con los demás (marido inclusive), información, juicio y una actitud tan crítica como pragmática frente a los problemas de la vida de cada día; presenta el matrimonio como una comunidad cuyo buen funcionamiento da ventajas a las dos partes, por lo que la esposa debe evitar conflictos matrimoniales. La princesa ideal de fray Martín de Córdoba, por otro lado, destaca por su actitud interior virtuosa frente a Dios, pero también por su presentación modesta, sencilla y por el trato prevenido, concienzudo con los súbditos; el matrimonio interesa sobre todo con respecto a su valor frente a otros estados.

Las diferencias entre los dos textos se pueden explicar por varios factores. Por una parte, la intención de los autores es distinta en los dos casos, aunque los dos textos compartan el propósito básico de instruir a futuras reinas. El objetivo del agustino es, como pudimos ver, mucho menos práctico que teórico: un afán moralizante general se sobrepone al designio político pretendido de ofrecer consejos a una princesa. En el caso de Christine de Pizan, la aspi-

200 En este empeño por rehabilitar a la mujer (necesario para poder defender el derecho de una mujer a ser reina) frente a una tradición misógina que, sin embargo, no se ataca frontalmente ni se refiere siquiera, fray Martín se aproxima de las posiciones de Christine en su *Cité des Dames*. El *Jardín de nobles doncellas*, no sólo didáctico sino también teórico, queda así mucho más cerca de la obra teórica-disputativa de Christine que del *Livro das três virtudes* que pertenece al mismo género.

ración también va más lejos. Aun intentando orientar el comportamiento de la princesa, se propone asimismo brindar avisos útiles a otras mujeres, avisos que ocupan casi la mitad de su tratado, con lo que éste adquiere una validez más global. En este sentido, los dos autores coinciden en el designio de aprovechar circunstancias histórico-políticas específicas para realizar una obra para la cual la situación concreta resulta, al fin y al cabo, mero pretexto. El que fray Martín persista en discusiones dogmáticas y parezca incapaz de abordar cuestiones prácticas, y el que Christine dedique buena parte de su interés a los problemas de mujeres y doncellas que no son princesas, hace patente que la propensión moralista del primero y la voluntad de la segunda de facilitar una obra didáctica que rebase los límites sociales serían más fuertes que el deseo de escribir para la situación concreta.

Íntimamente relacionada con la intención de los autores se presenta la cuestión del público. Mientras que el *Jardín* se escribe para un público femenino noble, y muy en especial para la destinataria regia que fray Martín de Córdoba nunca pierde de vista, Christine quiere alcanzar, aunque tal vez sólo fuera indirectamente, la totalidad de las mujeres.

En tercer lugar, resulta aclaratorio al respecto también el análisis de la categoría del enfoque, estrechamente entrelazado aquí con la biografía y con la formación de los que escriben. El enfoque secular del *Livro das três virtudes* se centra sobre temas económicos, políticos y sociales, para los que Christine, basándose en sus propias experiencias vitales y con la vista aguzada para los problemas de la vida cotidiana, trata de proporcionar avisos prácticos y practicables. Fray Martín de Córdoba, en cambio, observa su objeto de estudio a través de una lente teológica y teórica, sin interés para las incumbencias de la realidad y de la política, de acuerdo con su formación y sus preocupaciones de moralista.

Así se llega a dos textos muy distintos a pesar de su punto de partida común. El *Jardín de nobles doncellas*, de poca utilidad práctica ulterior a la edificación de su destinataria, cuyas necesidades considera casi exclusivamente, resulta por ello, en última instancia, como espejo de princesas *strictiore sensu*; el *Livro das três virtudes*, en cambio, se revela como un tratado didáctico de mayor interés, ya que su lectura resulta no sólo más fácil, sino aún más provechosa para mujeres de todas las capas sociales. Quizá sea aquí donde se manifiesta más claramente la «mirada femenina» de la autora: al contrario de otros autores (masculinos) que intentan disciplinar a la población femenina, Christine destaca por su empeño de proporcionar consejos practicables y realistas para que todas las mujeres puedan defender sus intereses en un mundo dominado por la voluntad de los hombres. Esta peculiaridad, la

envergadura de su utilidad para las lectoras de su época, y el hecho de que el tratado de Christine ofrezca, por sus múltiples referencias a la realidad de las mujeres de todas las clases sociales, incluso las menos privilegiadas, un testimonio único y valiosísimo, explica seguramente también la dispar suerte ulterior de las dos obras.

II. 5. PRIMEROS TANTEOS EN LA EMOCIONALIDAD MATRIMONIAL: EL *LEAL CONSELHEIRO* DE DOM DUARTE

Cuando la duquesa de Borgoña, Isabel de Portugal, envió un manuscrito del *Livre des trois vertus* a su sobrina, el contenido político y social de esta obra parece haberle parecido peculiarmente relevante. Hemos aludido a la situación personal difícil de la destinataria y a las preocupaciones políticas del momento. Mandar a Portugal precisamente esta obra de Christine de Pizan, que se ocupa con todo detalle de cuestiones sociales y políticas, estaba, por lo tanto, completamente justificado. Si la tía hubiese temido más bien por la concordia conyugal de su sobrina, le habría podido recomendar sencillamente una obra que formaría parte de la biblioteca regia de los monarcas de Avis[201], un libro que tal vez sea el documento más fascinante de las inquietudes culturales que caracterizaron a los miembros de la dinastía de Avis, y que, al contrario del tratado de Christine, aborda detalladamente las condiciones emocionales y psíquicas del matrimonio: el tratado compendioso *Leal Conselheiro* del *Rei Eloquente* Dom Duarte.

Dom Duarte, rey de Portugal durante un lustro escaso (1433-1438), es, en lo que se refiere a actividades e importancia intelectuales, seguramente la figura más llamativa de toda su familia. Nacido en 1391, el hijo de Dom João

---

201 A no ser que la viuda de Dom Duarte, Doña Leonor de Aragón, lo retuviera bajo llave o lo hubiese llevado consigo al abandonar Portugal. Esta parece ser la opinión de los autores del *Dicionário Cronológico de Autores Portugueses* (cf. s.v. «Duarte, D.», vol. I, pp. 118s.). Habrá que tener en cuenta, sin embargo, que Fernão Lopes recurrió al texto de Dom Duarte cuando elaboró, entre 1440 y 1450, su *Crónica de Dom João I*: el capítulo 148 de la segunda parte («Que maneira tinhã em guoardar a obediemcia a seu padre estes ifamtes») se basa sobre el capítulo 98 del *Leal Conselheiro*. Esto significa que habrían existido más copias de la obra de Dom Duarte, puesto que la redacción de la *Crónica de Dom João I* es posterior a la salida del país de Doña Leonor de Aragón en diciembre de 1440. Para más información acerca de las circunstancias históricas, cf. Moreno (1979-80).

I y de Dona Filipa de Lencastre recibió una formación completa. Hasta su advenimiento al trono se dedicó con tanto ahínco a sus estudios como a sus deberes políticos[202], como lo hizo también su hermano menor, Dom Pedro[203]. Atestiguan su talento y su celo científico los dos tratados cuya elaboración ultimó poco antes de su muerte, motivado por su mujer, doña Leonor de Aragón: el *Leal Conselheiro* y el *Livro da Ensinança de bem cavalgar toda sela*. Es la primera de las dos obras[204], dedicada a la esposa, la que nos tendrá que interesar aquí: un libro que su propio autor calificó de «ABC de lealdade» (p. 3) y que constituye una especie de miscelánea didáctica, compuesta por diferentes textos escritos anteriormente[205], cuyo denominador común es su objetivo didáctico-moral, que el autor formula en el prólogo, al afirmar que su texto debería proporcionar «leituras de boas e virtuosas enssynanças» (p. 2). El material reunido en el *Leal Conselheiro* es de proveniencia muy heterogénea. Se trata, en parte, de textos propios, procedentes del *Livro dos Conselhos* (una especie de borrador personal) o del *Livro da Ensinança de bem cavalgar toda sela*, de traducciones y paráfrasis de textos ajenos, pero sobre todo de material original, como en el caso de la sección dedicada al matrimonio y a la relación de los esposos, que nos ocupará en lo que sigue.

Son, sobre todo, tres capítulos del *Leal Conselheiro* los que tratan del matrimonio: el 45 y el 46 («Da maneira como se devem amar os casados» [pp. 178-184] y «Da maneira que se deve teer pera as boas molheres recearem

202 Frente a toda una serie de trabajos que se empeñan en aducir una y otra vez las teorías y especulaciones más quiméricas para explicar por razones psicopatológicas las no demasiado logradas gestiones políticas del *Rei Eloquente*, atribuyéndolas a su «neurastenia», el papel político de Dom Duarte viene estudiado con más circunspección por Mauricio y, más recientemente, por Baquero Moreno (1976).

203 Para la obra literaria y, en general, la importancia de Dom Pedro, duque de Coimbra (1392-1449), como uno de los intelectuales más conspicuos de su tiempo, véanse Moreno (1968; 1979-80), Ricard (1970b), Calado (1994) y las contribuciones de Caeiro, Calafate, Coelho, Coxito, Fonseca, Moreno, Osório y Soares (todos 1993), reunidas en uno de los últimos volúmenes de la revista *Biblos*.

204 Citaremos siempre según la edición de Piel. Las contribuciones críticas de mayor envergadura sobre el *Leal Conselheiro* son: Piel (1942), Ricard (1948), Soares Amora (1948), Costa Marques (1973). Particularmente instructivos para el tema que nos interesa son Martins (1979), Demerson (1983), Correia Fernandes (1984). Por otro lado, algunas de las ideas básicas de este capítulo fueron desarrolladas en la conferencia que dimos en el *2. Deutscher Lusitanistentag* (Berlín, septiembre de 1995; = Brandenberger 1996). Sobre la fecha del *Leal Conselheiro*, véanse las explicaciones de Piel (1942: IXs).

205 Para una primera información sobre la estructura y el contenido del *Leal Conselheiro*, pueden consultarse, por ejemplo, el artículo «*Leal Conselheiro*» del *DLMGP* (allí, pp. 383s.), Piel (1942: XVs.) o Ricard (1970a: especialmente pp. 66ss.).

mylhor seus maridos» [pp. 185-189], respectivamente), y el 48 («Por que os amores fazem mais sentimento no coraçom que outra benquerença»; pp. 200-204[206]), que se les puede añadir aunque ya sólo se refiera sucintamente a la vida emocional de los cónyuges.

Es lógico que estos tres capítulos no puedan ser considerados aisladamente: por el contrario, tendrán que examinarse dentro del marco temático en el que se encuadran. En el caso concreto, el contexto dentro del cual aparece la sección acerca del matrimonio, se revela, de hecho, como altamente sintomático del enfoque de Dom Duarte.

Después de haber escrito acerca de los diferentes pecados, el autor se centra sobre las siete virtudes teologales y morales; y, al hablar de la *caritas*, Dom Duarte cambia —como también sucede a menudo en otras partes del *Leal Conselheiro*— de un *modus scribendi* normativo a otro descriptivo. En vez de prescribir a sus lectores simplemente la práctica de la virtud que está tratando, el autor intenta dilucidar «fenomenológicamente»[207] el objeto de su interés, diferenciando varios tipos de sentimientos amorosos que conviene distinguir bien:

> Do amor, que he nome geeral, me parece que nacem quatro maneiras damar, homẽes e molheres, por que das outras ao presente nom faço meençom, scilicet: Benquerença, prymeira. Desejo de bem fazer, segunda. Amores, terceira. Amyzade, quarta. (p. 176)

La *benquerença* es una especie de simpatía general que se siente por todos los seres «que mal nom queremos» (p. 176). El *desejo de bem fazer* intensifica el mismo sentimiento básico hasta un grado más alto, reservándose para un número restringido de individuos particularmente cercanos al que así los quiere. Los *amores* destacan, negativamente, por sus componentes egoísta (si se ama por *amores*, «pryncipalmente se deseja sobre todos seer amado, aver e log[r]ar sempre mui chegada afeiçom»; p. 176) e irracional[208]. La *amizade*, finalmente, contiene elementos de los otros tres tipos ya descritos. Pero se caracteriza por su perfección moral, sobreponiéndose a *benquerença*, *desejo*

206 El capítulo 47, «Do perigoo da converssaçom das molheres spirituaaes, tirado de hũu trautado de sam Thomas di Equyno» (pp. 189-199), constituye una digresión que el autor intercala, según sus propias palabras, «por que naquestes capitollos suso scriptos consselho guardar da benquerença damores e seu aazo pryncipal he fastar da converssaçom [...].» (p. 189).

207 Debemos el término a Piel (1942: XIX).

208 Cf. p. 178: «Os amores em todo caso ajamos por duvydosos, se tanto crecem que ceguem ou forcem, por que, se leixarmos de nos reger per dereita razom e boo entender, que valleremos?».

de bem fazer y *amores* por su carácter racional[209] y porque puede prescindir de certificarse constantemente del afecto que el ser amado brinda al que ama. Así,

> O desejo de ser amado ainda nom concorda com amygos, por que sempre peenssom que o som [...]. (p. 177)

Queda muy claro que la *amizade* es, para nuestro autor, la forma más elevada entre los cuatro subtipos de afectos que había distinguido; precisamente porque en ella se realiza de manera más clara el ideal de la *lealdade*, que orienta todo el tratado[210]. Ello se confirma con la lectura del capítulo 48, que remata la parte sobre las *quatro maneiras damar* y que insiste en la naturaleza fundamentalmente distinta de *amores* y *amizade*. Dom Duarte vuelve a los dos sentimientos y hace constar que, si bien es verdad que los *amores* «no coraçom fazem mais ryjo e contynuado sentimento» (p. 200), la *amizade* es el sentimiento más valioso:

> [...] nom filhemos que mylhor ama quem mais sente, como fazem os namorados, mas aquelles que mais realmente manteem e guardam as boas lex damyzade [...]. (p. 204)

---

209 Cf. p. 177: «Dos amores desvaira [sc. la *amizade*], por que amam pryncipalmente regidos por o entender, e dos outros per movymento do coraçom.»; p. 188: «[...] os amygos amamsse incrynados per razom e boo juyzo do entender, com acordo do sentydo e afeiçom do coraçom, porem todo fazem com reguardo de justiça e temperança, as quaaes guardadas nom farom cousa mal feita nem destemperadamente [...].».

210 La *lealdade* duartiana, indisolublemente ligada a su concepto de *amizade* es, obviamente, algo diferente de lo que, por ejemplo, Christine de Pizan o Martín de Córdoba entienden por la misma palabra. En la dedicatoria a su esposa, Dom Duarte se refiere largamente a la *lealdade*, dejando claro que se basa, en primer lugar, en una actitud virtuosa, preocupada por el bien (espiritual) del prójimo: «Podelloees [sc. el libro], se vos praz, chamar leal consselheiro, por que ainda que me nom atreva certificar que da em todo boos consselhos, sey que lealmente he todo scripto quanto meu pequeno saber [...] pode percalçar pera poer tal obra assi brevemente em scripto [...]. E filhayo por hũu A B C de lealdade [...]. Pódesse dizer de lealdade, ca per dereito conhecimento de nosso poder, saber, querer, memoria, entender, voontade, seguindo e possuindo virtudes, e dos pecados e outros falicimentos com emenda nos avisando, se mantem a nosso senhor deos e aas pessoas que se deve guardar. E por que ao presente de sua mercee tem esta virtude outorgada em estes Reynos antre senhores e servidores, maridos e molheres, tam perfeitament que outros nom sey nem ouço que mais melhor della husem [...] me sinto muyto obrigado de a sempre manteer e guardar a todos, e a vos mais per obrigaçom de grandes razõoes e requerimento de minha boa voontade.» (pp. 3s.). En el capítulo final, la *lealdade* vuelve a tratarse. Allí, el autor explica que la base para la práctica de esta virtud consiste en «geeral avysamento de boas voontades, guardado per razoado entender e sempre leaaes coraçõoes em feito, dicto e penssamento.» (pp. 386s.)

Ello se explica porque la fuerza de los *amores* resulta del antagonismo entre entendimiento y deseo, por una parte, y de la agitación afectiva, mientras que la *amizade* no conoce ni la colisión entre afecto y razón[211] ni celos u otros choques emocionales[212].

Es en el curso de estas disquisiciones acerca de la naturaleza del amor cuando surge la parte dedicada al matrimonio, basada en las explicaciones precedentes, ya que éstas constituyen el fundamento teórico sobre el que se desarrollan los comentarios y consejos de Dom Duarte. El matrimonio se trata, por lo tanto, en el contexto del análisis de fenómenos psíquicos, emocionales —y Dom Duarte lo enfoca, de hecho, como relación condicionada y caracterizada en primer lugar por tales fenómenos[213].

El *Rei Eloquente* ya había aludido brevemente a la relación entre los casados cuando describía los efectos emocionales que los sentimientos amorosos provocan:

> E o geeral contentamento damar, seer amado, possuyr e lograr afeiçom daquella pessoa que muy syngullarmente ama, faz sentir contynuado prazer, no qual vyvem os boos e virtuosos amygos de verdadeira amyzade, como deve seer antre marido e molher, parentes, senhores, servydores, e mui proprio antre os que se acordam per grande afeiçom em estado, ydade, virtuosa maneira de vyver e boo desejo, proposito, entender e voontade. (pp. 175s.)

A partir de ahí, su interés se centra ahora definitivamente en el matrimonio.

De los títulos de los capítulos 45 y 46 parece desprenderse que la atención del autor se fijará en dos aspectos básicos de la relación entre marido y espo-

211 Cf. p. 201: «A boa amyzade dantre marido e molher e outros verdadeiros amygos desto sentem o contrairo, por que, quanto ao prymeiro, nom passam tal contrariedade dantre o entender e voontade, por que ambos som dhũu acordo; quanto praz ao coraçom damar, tanto asy julga o entender que he bem de sse fazer.».

212 Cf. *ibidem*, loc. cit.: «Ao segundo, desejo ryjo nom sentem, por que vyvem em delleitaçom e contentamento; taaes ceumes nom devem aver por a grande segurança que hũu do outro, sem algũu temor, sempre tem.».

213 La predilección por el análisis de fenómenos psicoemocionales o psicosociales se comprueba no solamente en la sección dedicada al matrimonio, sino en diferentes partes del tratado. Peculiarmente ilustrativa es, en este sentido, la flagrante desproporción en el tratamiento de los diferentes pecados: la tristeza y sus diferentes formas, entre las que figura la *suydade*, ocupan ocho largos capítulos (18-25) en los que interesa mucho menos lo pecaminoso de este humor que las causas, el diagnóstico exacto.

sa: el amor adecuado («como se devem amar os casados») y la conservación de la jerarquía en el matrimonio («pera as boas molheres recearem mylhor seus maridos»). Pero se constata pronto que el segundo asunto no es otra cosa que una amplificación del primero. No se trata aquí de garantizar el funcionamiento de la comunidad conyugal con miras a la distribución de papeles y de competencias en las esferas doméstica y exterior, hacia fuera de la relación marital *stricto sensu*, por lo tanto[214]; sino que se intenta únicamente dar avisos sobre una vida sin conflictos en el marco de la pareja, enfocándose el matrimonio, así, en un sentido sorprendentemente «moderno», como relación privada de dos individuos.

La convivencia conyugal sólo puede funcionar, sugiere Dom Duarte, si sus bases emocionales son justas. ¿Cuál será entonces la naturaleza ideal de los afectos que los casados se profesan, cuál el comportamiento adecuado para que el matrimonio pueda ser un lugar de convivencia sin conflictos?

La respuesta puede sorprender en un primer momento:

> Os bem casados de todas quatro maneiras suso scriptas a meu parecer se devem amar, e nom seendo assy, nom chegam a sseu perfeito stado [...]. (p. 178)

Se hace patente, pues, que la relación emocional de la pareja ideal debe integrar los cuatro subtipos de sentimientos amorosos que Dom Duarte acaba de describir. Ello indica que el autor piensa en un modelo de amor conyugal que alcanza la perfección precisamente si logra ser polifacético y completo. Dom Duarte afirma, efectivamente, que

> Viindo algũus a tal estado, syntiróm como se amam perfeitamente per todas quatro maneiras damar, ao qual pensso que poucos som despostos de vĩir per myngua de virtudes, saber ou boa vontade que ha em cadahũa das partes, mas aquelles que a tal chegarem conhecerám bem quanto verdadeiramente screvo desta sciencia [...]. (p. 179)

Entre las cuatro formas de amor, sin embargo, hay una que conviene favorecer particularmente: la *amizade*. Esto se manifiesta, por una parte, por las afirmaciones explícitas del propio autor en los pasajes que contrastan *amores* y *amizade* y de los que acabamos de citar algunos; por otro lado, se deduce lo mismo del hecho de que Dom Duarte compare, e incluso equipare constante-

214 Como es típico para el tratamiento del tema de la jerarquía en otros textos de nuestro *corpus*. Cf., p. ej., *infra*, caps. II/6 y II/7.

mente, matrimonio y amistad. Así sucede, por ejemplo, en un pasaje muy aclarador que especifica seis requisitos para el buen funcionamiento de la relación entre casados y/o amigos:

> Antre os boos amygos e bem casados estas cousas muy necessariamente se requerem: Primeira, lealdade em todo o caso de feicto, dicto e mostrança. Segunda, segredo, que nunca diga nem dê a entender o que sabe ou duvyda, se a ssua molher e amygo p[o]de desprazer de sseer sabido. Terceira, verdade, guardandosse de toda mentira digna de rreprehensom. Quarta, segurança, que antre ambos seja guardada por muy perfeita teençom que hũu do outro sempre teem avyda. Quynta, boa entrepetaçom em todas suas obras, pallavras e contenença, assy que todo se filhe aa mylhor parte daquele que se teem em conta de boo e virtuoso, por que outra pessoa nom pode verdadeiramente husar damyzade. Sexta, boa presunçom que de ssy tenham, e hũu do outro, que som pera obrar realmente em todas cousas com muy verdadeiras voontades, como boos amygos o p[o]dem e devem fazer. (p. 182)

El matrimonio se presenta como lugar privilegiado de la *amizade*, un sentimiento que implica paridad y reciprocidad, confianza y altruismo, racionalidad y práctica de las virtudes; al fin y al cabo, el afecto en que la virtud que da título al libro de Dom Duarte, la *lealdade*, desempeña el papel fundamental.

Es evidente que el ideal del amor conyugal, tal y como lo esboza Dom Duarte, no resulta demasiado compatible con nociones de subordinación y jerarquía que parecen traslucirse por el título del capítulo 46, «Da maneira que se deve teer pera as boas molheres recearem mylhor seus maridos». De hecho, los avisos del autor en esta segunda sección de sus explicaciones sobre el matrimonio revelan que la jerarquía resulta secundaria cuando se trata del buen funcionamiento de la comunidad conyugal. Aunque se afirme implícitamente una posición superior del varón por la idea de que las mujeres tengan que *temer* a los maridos, se hace patente al mismo tiempo que para la convivencia entre los casados importa sobre todo que se experimenten, nutran y manifiesten los sentimientos justos:

> Pera os maridos melhor serem temydos, nom sey pera as semelhantes boas molheres mais proveitosa regra que trabalhar por seer dellas bem amados, governandosse em todo virtuosamente, por que tal amor traz mais real e perfeito temor danojar a quem duvyda sollamente de perder algũa parte da boa voontade e doce converssaçom que antre elles he, que a outras ferydas nem ameaças podem fazer. (p. 185)

La doctrina que Dom Duarte facilita a los maridos estriba en la necesidad de «trabalhar por seer dellas bem amados», asignándose con ello a los hombres la responsabilidad del afecto de sus esposas; y *amar bem* significa, como el autor afirma, «teendo com ellas aquella maneira que nos prazeria que ellas tevessem com nosco» (p. 180). Sólo así, a través de una autoridad fundada sobre la ejemplaridad en virtudes y afecto, y no (o no sólo) mediante el ejercicio de poder[215], será posible llevar una vida marital libre de conflictos. Se corrobora, por lo tanto, que el capítulo 46, aparentemente interesado por los aspectos jerárquicos de la vida marital, se ocupa en realidad de nuevo de la esfera emocional y vuelve a igualar matrimonio y amistad, dedicándose con preferencia a esta última.

Que el amor entre marido y mujer no sea, en última instancia, otra cosa que amistad, explica al mismo tiempo dos facetas notables de la imagen que Dom Duarte presenta del matrimonio.

Dentro de la vertiente normativa, esta concepción del matrimonio explica por qué faltan (y por qué pueden faltar sin que su ausencia merme la validez y la utilidad de la doctrina) consejos concretos para problemas que podrían surgir en la convivencia de marido y mujer; si los esposos se aman «como boos amygos», persiguiendo en todo momento el bien del otro, ello excluye conflictos, y hace superfluo cualquier precepto.

Al mismo tiempo, se evidencia por qué resulta secundaria la jerarquía, tanto en lo descriptivo como en lo normativo. Dom Duarte no la presenta como elemento integrante de la relación matrimonial ni la recomienda: la base del amor marital, la *amizade*, se caracteriza por otros valores, como paridad, reciprocidad, altruismo, y no por una desigualdad jerárquica. El amor adecuado sustituye a la jerarquía intramatrimonial —éste es el mensaje central de la doctrina de Dom Duarte.

Para una explicación de esta posición particular que distingue el *Leal Conselheiro* no solamente de todos los textos considerados hasta ahora, sino también de la mayor parte de los que aún nos ocuparán, es necesario tener en cuenta varios factores interdependientes.

En primer lugar, hay que señalar la originalidad del enfoque que caracteriza los capítulos sobre el matrimonio del *Leal Conselheiro*. Aspectos teológi-

215 Dom Duarte opina, efectivamente, que existen diferentes categorías de mujeres, entre las cuales «taaes hy ha que convem aas vezes mais mostrança de força» (p. 185) —un consejo que después, sin embargo, ya no aparece.

cos, jurídicos, médico-sexuales o sociopolíticos de la institución conyugal son preteridos, así como tampoco tiene lugar ninguna discusión acerca de inconvenientes o ventajas de la vida matrimonial. Y si el *Leal Conselheiro* se interesa por la regularización de la convivencia marital, compartiendo esta preocupación con muchos otros textos, su perspectiva es, sin embargo, no la del enfoque económico, sino completamente distinta. El interés se limita al dominio psicoemocional de cuyo cuidado dependería la ventura de otras esferas y no considera sino tangencialmente la posibilidad de arreglar la vida marital por medio de una autoridad basada en poder.

Esta predilección por lo afectivo, que lleva a un enfoque psicológico, es, por cierto, un factor altamente subjetivo, en el sentido de que la elección de tal perspectiva se debe sólo en parte a razones contextuales. En vez de volver a los temas consagrados por la tradición de la literatura dedicada al matrimonio, Dom Duarte prefiere estudiar un complejo temático que le interesa especialmente: las causas, cualidades y consecuencias psíquicoemocionales de las relaciones y afectos humanos. Por otro lado, una consideración de otros factores que influyen en la adopción de determinadas posiciones muestra que aquéllos favorecen y apoyan el enfoque particular de Dom Duarte. El autor no se preocupa de lo emocional sólo porque se le antoje; ello es posible porque otros factores se lo permiten o incluso inspiran.

Entre éstos, tiene cierta importancia el carácter autobiográfico de la escritura duartiana. El *Leal Conselheiro* es un libro que, aun pretendiendo ser didáctico, nunca se presenta como tratado objetivo ni ilimitadamente válido[216], sino como texto marcadamente personal. Son frecuentes los pasajes en los que el *Rei Eloquente* se refiere a sus propias vivencias; y la experiencia propia no pocas veces se eleva al estatuto de ejemplaridad. Así sucede precisamente en la sección que nos interesa especialmente: al detallar los diferentes tipos de amor y al ofrecer consejo para la vida matrimonial, Dom Duarte no se basa en autoridades consagradas. Recomienda los sentimientos que él mismo conoce por haberlos aprendido y practicado:

216 Cf. p. 185: «Mas por que assy como dyzem os legistas mais som os negocios que os vocabros, desta guisa pera os geitos speciaaes que teem homẽes e molheres nom se podem per geeraaes avysamentos em todo reger [...]. Porem consiirando no que ey scripto e adeante se dira, destas maneiras damar e a pessoa com que trauta cada hũu se governe como bem lhe parecer, nom se teendo mais ao que screvo que quanto per boa speriencia achar proveitoso em sa casas. Ca o meu geeral fallar nom abasta pera cada pessoa specialmente seer regida. E aquesto digo por algũu, achando nom boo meu consselho, me nom prasmar, ca eu screvo com boa teençom o que bem me parece [...].».

> Consiirando como nosso senhor me outorgou vyver sempre sem fallicymento em amyzade muy special com os muy virtuosos Rey e Raynha, meus senhores padre e madre, cujas almas deos aja, e com todos meus irmãaos, nom symprezmente como servidor ou per obrygaçom de dývydo, mas em aquella mais perfeita maneira que outros achar se podessem, fyrmados em grande amor e boas voontades de toda parte, com muyta guarda dello enssynados per deos, boo enxempro dos dictos senhores e do que hũus dos outros aprendyamos, de tal guisa que nom me pareceo, quando vy o livro de tullio e outros que della fallam, que achava cousa nova nem contraira de que husavamos. (pp. 174s.)

Las disquisiciones acerca del amor en el matrimonio hacen juego con otras partes del *Leal Conselheiro* que ilustran precisamente la exposición de asuntos del dominio emocional con referencias a la propia biografía[217].

Otro factor que puede esclarecer las razones de las opiniones poco vulgares de Dom Duarte, es la categoría de los receptores.

A la luz de una lectura exacta, se descubre que, en el nivel intratextual, los receptores de la doctrina que Dom Duarte proporciona son de sexo masculino. Los avisos acerca del amor conyugal y del *temor* que la esposa debería sentir no se dirigen a la pareja ni a la mujer, sino únicamente al hombre — como se hace bien visible, por ejemplo, en el pasaje siguiente:

> [...] razoadamente os casados devem trabalhar por seerem de suas molheres bem amados e temydos, nom se teendo a aquella pallavra que muytos dyzem per delleixamento, myngua de voontade ou de boo saber, que se nom querem correger nem aver boa guarda na maneira que com ellas devem de teer, por que ja enganarom quem avyam denganar, os quaaes nom penssom que, ainda que as tenham em sas casas, nom teem seus coraçõoes acordados per dereito amor a sseu prazer. (pp. 179s.)[218]

El tratado de Dom Duarte es inequívocamente androcéntrico en su normativa, una característica que lo opone a los textos que hemos analizado hasta aquí y en los que el receptor de la instrucción era siempre, y, con pocas excepciones, exclusivamente la mujer.

---

217 Remitimos al capítulo 19 («Da maneira que fui doente do humor menencorico, e del guareci», pp. 67-73), explícitamente autobiográfico.

218 Existen otras frases que llevan a la misma conclusión. Si se recomienda, por ejemplo, que «nunca diga nem dê a entender o que sabe ou duvyda, se a ssua molher e amygo p[o]de desprazer de sseer sabido» (p. 182), el receptor implícito de tal consejo no puede ser sino de sexo masculino.

Se constata que los hombres deben tener en cuenta otros puntos para llevar una buena vida conyugal. Al contrario de las mujeres, a las que tradicionalmente se impone docilidad y resignación, los maridos tendrán que esforzarse por ser no sólo *temydos*, sino también *bem amados*; algo que sólo conseguirán si ellos mismos ofrecen el afecto debido a sus esposas, logrando granjearse así su amor. Ahora bien, si el hecho de que la doctrina del autor se dirija, aunque sólo implícitamente, a los varones, influye en las posiciones defendidas, ello lleva a la conclusión de que el ideal del matrimonio esbozado por el autor y los consejos facilitados para alcanzarlo se deban también al sexo de los receptores. Con otras palabras: la novedad de los avisos que Dom Duarte ofrece no reside primordialmente en los contenidos, sino en los receptores; el *Leal Conselheiro* es el primer tratado que tematiza el matrimonio y facilita consejos para los maridos —siendo éste el elemento clave para la configuración del modelo matrimonial.

Pero la imagen especial del matrimonio en el *Leal Conselheiro* no se relaciona solamente con la categoría de los receptores intratextuales. Una mirada hacia los receptores externos evidencia que también éstos son, hasta cierto punto, responsables de los contenidos expuestos.

La destinataria inmediata del texto es doña Leonor de Aragón, la mujer del autor; como público, el *Leal Conselheiro* prevé «homẽes da corte que algũua cousa saibham de semelhante sciencia, e desejem viver virtuosamente [...]» (p. 5)[219]. Dom Duarte pensaba, por lo tanto, en un círculo pequeño y selecto de receptores[220]. Es también bajo esta premisa donde la doctrina matrimonial expuesta debe considerarse. Resulta lógico que el hecho de que el *Rei Eloquente* trate su tema en el marco de una situación comunicativa familiar y personalizada le permita ceñirse al trato íntimo, la convivencia conyugal con

219 Antes, el autor había escrito ya que el *Leal Conselheiro* estaba «feicto principalmente pera senhores e gente de suas casas» (p. 3).

220 La orientación androcéntrica de los preceptos de Dom Duarte no contradice que entre los receptores externos, empíricos, figure la reina, su esposa. Como hemos explicado arriba (cf. *supra*, «Primera Parte», p. 38), conviene diferenciar entre receptores internos y externos, por una parte, y, por otra parte, dentro de la categoría de los receptores externos, entre destinatario y público. En el caso concreto, la discrepancia entre destinataria (Dona Leonor) y público (nobles de la corte) está motivada, una vez más, por el carácter compilatorio del *Leal Conselheiro*, ya que Dom Duarte recurrió, en parte, a escritos redactados en fechas anteriores, cuando compuso el conjunto textual del *Leal Conselheiro*. La reina sería, por lo tanto, destinataria secundaria del libro entero que preveía como público un grupo restringido de cortesanos. Sobre los destinatarios primarios y el público primario de los pasajes acerca del matrimonio nada se sabe; no obstante, puede postularse que, al menos en el momento de componer el *Leal Conselheiro* como obra coherente, Dom Duarte destinaba también la sección sobre el matrimonio al mismo público que pensaba alcanzar con el conjunto.

todas sus contingencias psicoafectivas, sin tener que hacer caso de aspectos más bien exteriores por los que otros autores se interesan.

Existe otro elemento que puede esclarecer el enfoque duartiano y que merece un breve comentario. La imagen harto peculiar del matrimonio tal y como la presenta Dom Duarte tiene que interpretarse también por la tendencia idealizadora que le es inherente y que es una consecuencia directa de los factores que acabamos de mencionar.

Decir que Dom Duarte sería consciente de pertenecer a la élite política e intelectual de su país sería una perogrullada. Lo que importa hacer constar en el contexto de lo que estábamos comentando, es que el autor no sólo escribe desde un punto de vista caracterizado por una conciencia de clase acentuadamente aristocrática, y para un público pretendidamente ideal, selecto, culto, virtuoso y deseoso de *proveitosa enssynança*, sino también sobre un matrimonio ideal. La imagen que desarrolla es, consciente y expresamente, la de una relación conyugal ejemplar, perfecta. En dos ocasiones, el *Rei Eloquente* explica que no quiere explayarse sobre personas que no corresponden a su ideal virtuoso. Aclara que

> [...] os maridos das boas mulheres creo com a graça do senhor que seram sempre amados e obedecidos como devem, por que das outras nom fallo com que, a deos graças, nom tenho converssaçom. E o que dellas me parece nom concorda com esto que screvo (p. 180);

y hace constar que para las buenas mujeres

> revessada sospeita, ou duvyda em ssa lealdade, he muyto scusada. E acerca das outras, a maneira que sse deve teer nom screvo, por nom perteecer, graças a deos, a meu proposito. (p. 182)

Por otro lado, no ignora que conviene evitar exigencias desmedidas; un peligro en el que su idealización tal vez induzca. Así se explica que avise, al final de sus explicaciones:

> Porem dou avysamento que nom pensse algũu que possa achar pessoa tam perfeita pera amar que seja fora de todos fallicymentos, e em virtudes, condiçom, maneira de vyver, linhagem, ydade, acordamento de voontades e boa desposiçom, mas onde o pryncipal bem esta, as pequenas mynguas devem seer tam scurentadas que se nom sentam, [...]. E assy das perssoas que amamos, pois homẽes e molheres som, perfeiçom nom busquemos, mas sejamos contentes do razoado com lealdade e boa voontade. (pp. 203s.)

Pero Dom Duarte discurre únicamente acerca de los *bem casados*, y la limitación al modelo, a lo ejemplar, se refuerza aún por la circunstancia de que sea la propia familia del autor la que sirve constantemente de ejemplo[221], apareciendo pintada en colores tan desproporcionadamente positivos que rozan lo empalagoso[222].

Todo ello lleva a una visión bastante particular del matrimonio, que se distingue nítidamente de las imágenes que hemos podido descubrir hasta ahora. Sin interesarse apenas por los aspectos del matrimonio que otros tratados discuten con frecuencia, Dom Duarte examina su tema desde un enfoque predominantemente psicológico y crea el primer texto iberorrománico sobre el matrimonio que no sólo tematiza las emociones, sino que las privilegia incluso.

Sus explicaciones combinan la descripción con la prescripción. La primera se caracteriza por una acentuada tendencia a la reflexión, a la teoría, desarrollando distinciones y una terminología propias, mientras que la segunda es de naturaleza idealizante, considerando tan sólo el modelo del matrimonio perfecto, harto difícil de alcanzar. En ambos modos destaca un fuerte componente autobiográfico: tanto los sentimientos descritos como las advertencias normativas remiten a la experiencia propia del autor.

Los avisos de Dom Duarte para la reglamentación de la comunidad conyugal, basados siempre en el análisis de los sentimientos y de las relaciones humanas y en el examen de las necesidades afectivas, se dirigen en primer lugar al marido. No persiguen la consolidación de la jerarquía mediante el ejercicio de poder, o sea, la imposición de una estructura jerárquica, sino el desarrollo y el perfeccionamiento de los sentimientos que, según él, convienen a los casados: un amor marital caracterizado por *lealdade*, confianza y respeto, causados y fomentados por una actitud que siempre aspira a la ejemplaridad en virtudes y afecto.

221 Véase el pasaje que hemos citado *supra*.

222 Es flagrante el caso del capítulo 98 del *Leal Conselheiro* («Da pratyca que tiinhamos com El Rey, meu Senhor e Padre, cuja alma deos aja»), tan a menudo citado y tan pocas veces leído con la distancia crítica necesaria. Muchos autores, desde Fernão Lopes hasta el siglo XX, lo aceptaron, sin más, como testimonio objetivo de la situación que reinaría en el seno familiar de la dinastía de Avis. (Una excepción: Martins 1983). No obstante, el capítulo en cuestión trata, de forma (implícitamente) normativa, de las relaciones entre padres e hijos, aduciendo, como ilustración, una descripción del trato que unía a Dom João I a sus hijos. Ahora bien, al contrario de lo que afirma Dom Duarte, precisamente la relación entre el padre, Dom João I, y el hermano menor del autor, Dom Pedro, era todo menos armoniosa o libre de conflictos —sobre los que Dom Duarte no escribe ni una palabra.

Esta doctrina acerca del matrimonio que el *Leal Conselheiro* ofrece se destina a lectores que destacan por su supremacía social, intelectual y moral. Sólo este público —parece creer Dom Duarte— sabrá apreciar sus avisos, que esbozan un ideal espiritualizado y refinado de la relación conyugal, un ideal que puede prescindir de problemas cotidianos.

II. 6. LA CONTRIBUCIÓN DE ANTONIO DE GUEVARA A LA LITERATURA DE MATRIMONIO IBERORROMÁNICA

Las traducciones portuguesas del *Livre des Trois Vertus* de Christine de Pizan y el *Jardín de nobles doncellas* de Fray Martín de Córdoba habían sido dedicados por sus autores a futuras reinas, centrando su interés primordial sobre el papel de la mujer noble en la sociedad. Pero en la Península Ibérica también hubo, como en otras partes de Europa, autores que escribieron textos análogos para varones. Durante toda la Edad Media y el Renacimiento florece la tradición de los espejos de príncipes a la que ya hemos remitido, doctrinales que tratan de transmitir normas de comportamiento para los poderosos, centrándose sobre las esferas económica y política.

Antonio de Guevara[223], el autor que consideramos ahora, no solamente participó con varios textos suyos en la tradición de la literatura doctrinal para príncipes; el tema que nos ocupa en este trabajo fue, además, uno de los que trató con especial ahínco en sus obras, de amplísima difusión dentro y fuera de España.

A continuación, analizaremos de qué forma se trata la temática del matrimonio y de los papeles de los sexos en las tres obras guevarianas que se dedi-

223 La literatura crítica sobre Antonio de Guevara es tan copiosa que sólo podemos mencionar aquí algunos de los trabajos más importantes. Son de consulta obligatoria los estudios de Grey (1976), Rallo Gruss (1979) y Concejo (1985), pero sobre todo el libro magistral de Redondo (1976a; para nuestro tema, cf. sobre todo pp. 623-630). Como introducción puede servir el libro de Jones (1975). Para la biografía del autor, cf. sobre todo los capítulos I a VIII de Redondo, (1976a: 19-462). Son de interés para el tema que tratamos y los textos que estudiaremos los trabajos de Márquez Villanueva (1972), Concejo (1978), Walz (1984), Bigalli (1985), Blanco (1993; 1994a; 1994b; 1994c). Ofrecemos una breve ojeada sobre tres textos guevarianos que se ocupan del matrimonio en un artículo que saldrá en los próximos meses (Brandenberger, en prensa-1).

can a ella: el *Libro áureo de Marco Aurelio*[224] (1528), el *Relox de príncipes*[225] (1529) y algunas de las *Epístolas Familiares*[226] (1539; 1541); detallaremos las diferentes posiciones que se defienden en los textos e intentaremos evidenciar a qué factores se deben las divergencias entre ellas.

El *Libro áureo de Marco Aurelio, el Relox de príncipes y las Epístolas Familiares* no sólo tienen en común la particularidad de interesarse por el matrimonio y los papeles de los sexos; curiosamente, son asimismo las obras guevarianas que mayor éxito tuvieron en su época. Una breve ojeada sobre la suerte editorial[227] de estos tres textos prueba con toda evidencia el impacto que provocaron aquende y allende los Pirineos.

Desde la primera publicación del *Libro áureo de Marco Aurelio*, en 1528, hasta el año siguiente, en el que Guevara dio a la imprenta la nueva versión[228], el *Relox de príncipes* que había elaborado sobre la base del *Libro áureo*, el primero se publicó por lo menos tres veces más dentro y fuera de la Península. A partir de 1529, tanto el *Marco Aurelio* como el *Relox de príncipes* se convirtieron en verdaderos *best-sellers* que no dejaron de publicarse en varias ciudades de la Península misma y al otro lado de los Pirineos. Las *Epístolas Familiares*, por su parte, también lograron un éxito rotundo: entre la primera edición de su primera parte, en 1539, y la publicación en conjunto de las dos

224 Utilizamos la edición de Emilio Blanco.

225 Nos basamos sobre el texto que ofrece la edición crítica de Emilio Blanco; existe otra edición, sin aparato crítico, del mismo editor (cf. «Bibliografía»).

226 Utilizamos la edición de José María de Cossío (Fray Antonio de Guevara: *Libro primero de las epístolas familiares*. Madrid; Real Academia Española; 1950 y 1952. Pese al título, los dos tomos ofrecen el texto completo de las epístolas guevarianas.

227 Vista la enorme difusión que tuvieron los textos de Guevara, no admira que las bibliografías que intentan abarcar la totalidad de su obra disten de ser completas. El repertorio bibliográfico de Foulché-Delbosc (1915) fue completado en 1946 por Gómez Canedo. Añadiduras de relevancia se hallan en Redondo (1976a). Varios bibliógrafos han estudiado la suerte de la obra guevariana fuera de España. Véanse, para Alemania, Schweitzer (1960; 1977); para Italia, Vaganay (1915-16), desfasado después por Mancini Giancarlo (1949), y, en lo que se refiere a los dos primeros textos que nos interesan, sobre todo por Brunori (1979); para Inglaterra, Thomas (1927-30) y Fellheimer (1947); para las ediciones neerlandesas, van Praag (1936); para Hungría, Karl (1933). Solía admitirse que, en Portugal las obras de Guevara habrían circulado, durante mucho tiempo, sólo en su versión original, siendo las primeras traducciones (manuscritas) conocidas sólo del siglo XVIII (cf. Lopes 1946); sin embargo, existe una reelaboración portuguesa inédita del *Relox de príncipes*, conservada en la Biblioteca da Ajuda, *O Paragon de vertudes* como nos indica amablemente nuestra colega Ana Isabel Buescu, que la estudia en su tesis sobre los espejos de príncipes (Buescu, en prensa).

228 Conviene advertir ya aquí que es importantísimo no confundir las dos obras, ni mezclar los comentarios acerca de cada una de ellas: son dos obras emparejadas pero distintas, como veremos.

partes, dos años más tarde, aparecen varias versiones en diferentes ciudades españolas; a partir de ahí, el epistolario guevariano comienza una marcha triunfal por toda Europa que sólo muchas décadas más tarde perdería sus fuerzas.

La primera obra de Antonio de Guevara, el *Libro áureo de Marco Aurelio*, se publicó clandestinamente en 1528, sin referencia alguna al nombre de Guevara. Las circunstancias exactas que condujeron a su aparición son difíciles, si no imposibles, de determinar con certeza, ya que los únicos datos sobre la historia del texto de los que disponemos se deben al autor mismo. Poco después de que el *Libro áureo* se imprimiera por vez primera, Antonio de Guevara contó, en los preliminares de su *Relox de príncipes*, lo siguiente:

> Yo comencé a entender en esta obra en el año de mil y quinientos y deziocho, y hasta el año de veynte y quatro ninguno alcançó en qué yo estava ocupado; luego el siguiente año de veynte y quatro, como el libro que tenía yo muy secreto estuviesse divulgado, estando Su Magestad malo de la quartana me le pidió para passar tiempo y aliviar su calentura. Yo serví a Su Magestad entonces con *Marco Aurelio*, el qual aun no le tenía acabado ni corregido, y supliquéle humilmente que no pedía otra merced en pago de mi trabajo sino que a ninguno diesse lugar que en su Real Cámara trasladasse el libro; porque en tanto que yo yva adelante con la obra y que no era mi fin de publicarla de la manera que entonces estava, si otra cosa fuesse, Su Majestad sería muy deservido y yo prejudicado. Mis pecados que lo uvieron de hazer, el libro fue hurtado y por manos de muy diversas personas tray!do y trasladado [...] (*Relox*, pp. 78s.)[229]

Se ha dudado —y es completamente lícito hacerlo, máxime considerando la enorme popularidad de la que gozaron, en la época que consideramos, procedimientos tales como la introducción de una historia textual ficticia u otras tácticas de enmascaramiento— de la sinceridad de nuestro autor respecto a estas explicaciones sobre el extravío y la impresión pirata de su primer libro.

229 Guevara nombra en la *Epístola Familiar* I/42 a los responsables de este extravío: «En lo que decís de *Marco Aurelio*, lo que pasa es que yo lo traduxe, y le di a César, aún no acabado, y al Emperador le hurtó Laxao; y a Laxao, la Reina; y a la Reina, Tumbas; y a Tumbas, doña Aldonza; y a doña Aldonza, Vuestra Señoría; por manera que mis sudores pararon en vuestros hurtos.» (*Epístolas Familiares*, p. 269). El que esta carta al condestable don Íñigo de Velasco tenga la fecha del 6 de enero de 1524 (por lo tanto, más de un año anterior al alegado robo del manuscrito) no tiene por qué invalidar ya de por sí las afirmaciones del autor; interesa sobre todo en el contexto del problema de la ficcionalidad de las *Epístolas* y en el de la discusión sobre si Guevara las concibió ya de antemano para la publicación impresa — aspectos que nos ocuparán más adelante.

Sin embargo, hay que tener en cuenta asimismo un hecho que apoya la versión del propio Guevara. El autor no sólo se mostró preocupado por los plagios, sino que también se apresuró[230] a oponer al *Libro áureo de Marco Aurelio* un equivalente más serio, el *Relox de príncipes*, que se publicó (al contrario del *Libro áureo*) bajo el nombre de su autor y en cuyos preliminares Guevara se distancia claramente de la publicación de su primera obra. Más abajo veremos cuáles serían, a nuestro parecer, los motivos que causaron tal procedimiento.

Hemos aludido más arriba a la dificultad de separar nítidamente las obras literarias en sentido estricto de los textos pragmáticos. En el caso del *Marco Aurelio*, el dilema se nos presenta con toda nitidez. No es nada fácil decidir cuál es el objetivo perseguido por el autor: ¿*prodesse* o *delectare*? El texto parece inclinarse, más bien, hacia los dos lados.

El *Libro áureo de Marco Aurelio* consta de dos partes: en el «Libro primero» se sigue un esquema narrativo biográfico que va del nacimiento del protagonista, el emperador romano Marco Aurelio, hasta su muerte y que presenta a los lectores hitos importantes de su vida[231], en una especie de *flashs* intermitentes y anecdóticos que permiten ojedas sobre la vida del biografiado; en el «Libro segundo» se hallan «muchas cartas por Marco Aurelio, XVII emperador de Roma, por él embiadas a diversas personas, en las quales muestra la subtileza de su ingenio y la profundidad de su doctrina.» (p. 207). Estas cartas tratan temas muy diversos: en las que Guevara calificaría más tarde de «morales y de buenas doctrinas»[232] se habla, por ejemplo, sobre la resignación ante la muerte u otros golpes del destino, sobre el comportamiento adecuado para personas mayores, o sobre la decadencia de Roma; otras, sin embargo, son cartas que el emperador dirige a sus *enamoradas* o invectivas contra las cortesanas. El libro como conjunto constituye, pese a las aseveraciones del autor, una mezcla de fuentes históricas y fabulaciones propias.

La combinación de narración y epistolario favorece la doble intención que atribuiríamos a esta obra. Tanto la biografía narrada de un personaje ética y moralmente ejemplar como la epístola con su forma aparentemente inmediata por la que el lector cree escuchar la propia voz del emperador, permiten mezclar lo divertido y lo didáctico hasta formar una unidad amalgamada.

230 Cf. Redondo (1976a: 498-522).

231 Es un procedimiento al que Guevara recurre, más tarde, también en su *Década de Césares*. Para la técnica de la narración biográfica en el *Marco Aurelio* y en la *Década*, cf. Rallo Gruss (1979: 269-289).

232 *Epístolas familiares*, p. 451.

Las declaraciones del propio autor tampoco ayudan a determinar en qué relación o proporción se encuentran las dos intenciones. Es cierto que Guevara subraya, en los preliminares, sobre todo su propósito didáctico. Leemos en el «Prólogo»:

> En fee de saçerdote hablo: [...] veo que todos los prínçipes, como sois unos de los hijos de este siglo, no podéis bivir sino a la manera del siglo [...].
>
> Los que desean ser príncipes buenos miren a otros que fueron muy buenos. Es loado [...] Marco Aurelio, porque supo mas que todos y fue muy amigo de sabios. [...] Yo ni digo, Cesárea Magestad, que un emperador de los presentes esté obligado a cumular en sí todas las hazañas de los passados; pero también digo que, como un príncipe seguir a todos en todo le sería imposible, assí no seguir a ninguno en ninguna cosa le sería infamia. [...] Ha sido mi intençión, Sereníssimo Prínçipe, persuadiros a imitar y seguir no a todos, no a muchos, no a pocos, sino a uno; y si a uno, a este solo Marco Aurelio, con las virtudes del qual igualaron pocos o ninguno. [...] Los prínçipes tenéis neçessidad de muchos avisos. [...] Yo pido a mi Dios, Sereníssimo Príncipe, que la doctrina de este libro tanto provecho haga en vuestra vida quanto daño me ha causado en la salud corporal de mi persona. (pp. 9-12)

El *Libro áureo* se presenta aquí como una especie de doctrinal de príncipes. Por otro lado, también se alude, si bien sólo implícitamente, a un objetivo de entretenimiento, cuando Guevara afirma no sólo haber traducido, sino además reelaborado el texto que había encontrado en la biblioteca de Cosimo de Medicis:

> [...] no quiero negar que quité algunas cosas insípidas y menos útiles, y entretexerí otras muy suaves y provechosas. (p. 20)

Y subraya esta combinación de los dos aspectos el título intercalado entre «Argumento» y «Libro Primero», que reza:

> Comiença el libro llamado *áureo*, que tracta de los tiempos de Marco Aurelio, decimoséptimo emperador de Roma, sacado de muchos antiguos historiadores, corregido, emendado y en suave estilo puesto por el reverendo padre fray Antonio de Guevara, predicador de la capilla de la sacra, cessárea, cathólica magestad, en el qual libro se contienen muy exçellentes doctrinas morales y peregrinas historias. (p. 21)

Con esto, se remite probablemente a géneros narrativos ficcionales que desempeñaron un papel importante en la literatura española del siglo XVI y que solían contener *peregrinas historias* en gran abundancia[233]. Efectivamente, se nota en el *Libro áureo de Marco Aurelio* un componente de entretenimiento al que cabe dar la debida importancia a la hora del análisis, precisamente porque tal particularidad influye en el tratamiento del tema que aquí nos interesa.

No admira, por lo tanto, que Antonio de Guevara presente a su Marco Aurelio no solamente como príncipe modélico y hombre integérrimo en lo moral, sino también como hombre y marido con sus propios sentimientos, relaciones interhumanas y problemas de familia. Es lógico que en este contexto interesen la convivencia de hombre y mujer en el matrimonio, los papeles de los sexos y su reglamentación; temas éstos que afloran una y otra vez en pasajes del *Libro áureo de Marco Aurelio* que tratan de puntos concretos relacionados con este complejo temático, como, por ejemplo, la educación de los hijos, la elección del yerno para la hija, la necesidad de un comportamiento recatado para la mujer. Sin embargo, no lo tenemos que ver aquí como un texto tratadístico coherentemente estructurado, sino como digresiones dispersas que se dedican a nuestro tema. Ello constituye un paralelismo a la técnica *flash* utilizada por el autor en la biografía de su protagonista; lo episódico, disperso, que a menudo roza la arbitrariedad y que caracteriza la narración biográfica, halla un correlato en el tratamiento de los temas que nos ocupan.

Al lado de toda una serie de pasajes dispersos que tratan, de paso, del matrimonio y de los papeles de hombre y mujer, existe, sin embargo, también una sección de tamaño considerable en que la relación entre marido y mujer y los papeles asignados a los dos sexos tienen una relevancia especial y llegan a plasmarse en un episodio que parece haber despertado ya en su propio tiempo la atención de los lectores[234]: la discusión entre Marco Aurelio y su esposa Faustina por las llaves del gabinete de estudios del emperador (capítulos 19 a

233 Habría que pensar, en primer lugar, en las novelas sentimentales. Augustín Redondo (1976b) ha demostrado que Guevara se sirvió, para la redacción de las cartas 16, 17 y 18 del «Libro segundo» del *Marco Aurelio*, de la novela sentimental *Tratado de Arnalte y Lucenda* de Diego de San Pedro.

234 El autor mismo atestigua indirectamente el éxito del pequeño diálogo marital al mencionar que la disputa entre Marco Aurelio y Faustina fue intercalada en otra obra por el autor de ésta, como si fuese creación suya (*Relox*, p. 80: «Otra cosa conteció con *Marco Aurelio* la qual he vergüença de la dezir, pero más la avían de tener los que la osaron hazer, y es que [...] en sus escripturas enxerían parte della como por suya propria, la qual parece en un libro impresso do el auctor puso la plática del Villano y en otro libro también impreso puso otro la habla que hizo Marco Aurelio a Faustina quando le pidió la llave.»). Redondo (1976a: 501) identificó al plagiador: fue Alonso Venero quien trasladó el episodio a su *Enchiridion de los tiempos*.

21) —todo un tratadito de matrimonio en miniatura dentro del *Libro áureo*, que, además, se reviste de interés especial por aparecer de nuevo, reelaborado, en el *Relox de príncipes* y prestarse así a un análisis contrastivo con la primera versión del episodio que presentamos en lo que sigue.

Después de un capítulo que refiere el horario de Marco Aurelio y su asiduidad en las actividades intelectuales, se relata un suceso curioso. El emperador tiene «un apartamiento çerrado con llave, la qual él traýa y jamás hasta el día de su muerte la fió de alguno [...]. En aquel retrete tenía él muchos y muy diversos libros en todas las lenguas escriptos, griegos, latinos, caldeos, hebreos, y tenía historias muy antiguas.» (p. 82). Nadie, excepto él mismo, está autorizado a entrar. Cierto día, la emperatriz Faustina, que está embarazada, desea ver el despacho de su marido, legitimando su pretensión con la referencia a una antigua ley que manda no negar nada a las preñadas; caso de que no la deje ver el estudio, no podrá menos de pensar que su marido esconde allí a una amiga. El deseo de la esposa provoca una larga réplica de Marco Aurelio: se queja primero de su suerte como marido y critica después con todo detalle las debilidades, los vicios y la peligrosidad de las mujeres en general y de Faustina en particular. De haber sabido de antemano lo que viviría en su vida conyugal, no se habría casado nunca; ahora no le queda más remedio que sufrir y callar. Por fin, añade algunos consejos para otros maridos:

> El que es prudente, si quiere vivir en paz con su muger, esta regla ha de guardar: amonéstela mucho, repreháendala poco y no ponga las manos en ella nunca porque de otra manera ni él della fidelidad, ni ella dél buen tractamiento, ni los hijos de entrambos buena criança, ni los dioses algún serviçio, ni los hombres algún provecho pueden esperar. (p. 89)

Acaba por declarar que la ley romana que obliga a satisfacer los antojos de mujeres embarazadas vale únicamente para mujeres virtuosas...

El episodio que acabamos de resumir no ofrece las «muy exçellentes doctrinas morales» que su autor prometía en el título antes citado. El discurso sobre el matrimonio en este pasaje no es de cariz didáctico. En la visión particular y subjetiva del protagonista Marco Aurelio que éste presenta mediante su perorata, domina un componente misógino y, a la vez, misógamo que tiende a descalificar el matrimonio, recurriendo a los estereotipos de una tradición añeja. Durante todo el episodio, el discurso sobre el matrimonio se mueve primordialmente en el campo de estos antiguos argumentos misóginos y misógamos, limitándose a una exposición detallada del topos del *onus matrimonii*; sólo al final aparece un elemento didáctico.

En este último pasaje, por cierto, la perspectiva cambia radicalmente; la *regla* que Marco Aurelio facilita a sus compañeros de infortunio contrasta con lo anterior en tres aspectos. Por un lado, desaparece la misoginia que había dominado todo el episodio. Por otro lado, es ahora el marido (como receptor de la doctrina) sobre el que el discurso se concentra. Por último, se esbozan aquí, aunque sólo sea tácitamente, la reciprocidad y la dependencia mutua como elementos inherentes a la relación conyugal, cuando el protagonista opina: «de otra manera ni él della fidelidad, ni ella dél buen tractamiento, ni los hijos de entrambos buena criança [...] pueden esperar.».

La tendencia de favorecer la misoginia y la misogamia en perjuicio de la instrucción, se hace patente también en otros pasajes del *Libro áureo*, en los que las relaciones entre los sexos llegan a tratarse. Un ejemplo especialmente instructivo es la décima cuarta carta del «Libro segundo» («Embiada por Marco Emperador a Bohemia, amiga suya antigua, porque le embió a dezir que se quería con él ir a la guerra»): en tono áspero, el emperador reprocha a su amante de otros tiempos su liviandad y declara no querer volver a sus pecados juveniles. No se priva de insultarla por haber osado, a su edad y con su pasado no demasiado inmaculado (del que él mismo, por cierto, también forma parte...), contactar de nuevo con él:

> ¿Dexástete cortar en agraz y quiéreste agora vender por vino? ¿Veniste temprana con las cerezas y quiéreste detener como membrillo? ¿Comímoste en pámpanos y quieres paresçer razimo? ¿Las uvas fueron dulçes, mas el rampojo está ya duro. A poder de pulgadas te maduraron siendo moça y veniste temprana como breva, ¿y piensas que estás madura? Que no estás sino podrida, y si podrida, aborresçida. No te contentas que de quarenta años que has, los veinte y çinco se te han passado en gustaduras, como vino de pregonero, como melones calados y estragados. ¿Tú no eres Bohemia, la que tienes dos dientes menos, los ojos hundidos, los cabellos blancos, la cara arrugada, una mano enclavada de gota y un lado tomado de yjada? ¿Adónde quieres ir, pues, aunque te metas en pipotes y te heches en escaveche, vernás toda molida? ¿Comimos allá el pescado fresco y quiéresme traer las espinas en adobo? (p. 305)

Pero al contrario de lo que sucede en la discusión con Faustina, aquí no queda sin contestación el sermón: la carta XV («De la dicha, su amiga Bohemia, en respuesta de la a ella embiada. Y es letra de notar») hace una réplica implacable a las injurias y a la misoginia en general. Bohemia tilda a su ex-amante de cobarde y *tibio* por criticar a las mujeres y huir de los hom-

bres y le deniega la autoridad de juzgar en asuntos femeninos. Defiende que los hombres inconstantes e imperfectos no pueden esperar de las mujeres nada más que lo que ellos mismos son capaces de ofrecer:

> ¿Quieres tú conçierto en los amores, no siendo tú fiel en los serviçios? ¿Quieres tú servir de burla y que te amen de veras? ¿Quieres tú gozar de la persona sin costa de tu hazienda? ¿Quieres tú ayan fin nuestras quexas no atajando tú tus maliçias? Mal conosçes mugeres. Hágote saber que ni somos tan locas como pensáis ni vosotros tan cuerdos como hos loáis. (p. 309)

Al mismo tiempo, desenmascara la hipocresía de sus censuras, ya que él mismo causó su conducta «inmoral» y se aprovechó de ella:

> Yo erré con la ignorançia simple, mas tú con la malicia pensada. Yo erré no sabiendo que errava, mas tú sabías lo que hazías. Yo me fié en la fee de tus palabras como de cavallero, y tú me engañaste con mill mentiras, como mentiroso. Dime: [...] ¿Tú no iuraste de ser mi marido y después alçástete a tu mano como malo y adúltero? [...] ¡O!, Marco maligno, ¿tú no me cortaste en hoja, offresciéndote a mis padres de guardarles su viña segura? (p. 311)

Queda bien patente que la confrontación de posiciones misóginas y antimisóginas desbanca, en la correspondencia de Marco Aurelio y Bohemia, la discusión del matrimonio. El discurso prescinde de la instrucción que domina en otros textos (y que todavía se puede detectar, aunque en grado muy limitado, en el episodio que antes analizábamos) recurriendo ahora a un tipo de argumentación característico de los escritos que pertenecen a la *Querelle des femmes*: el que contesta a asertos misóginos con otros misándricos, o viceversa, pagando con la misma moneda a la hora de replicar[235].

Hay más aún. El discurso que aquí parece independizarse llega a sabotear hábilmente lo didáctico de esta correspondencia y contrarresta así la inten-

235 Nótese, de paso, que éste es un caso muy instructivo en lo que se refiere a la necesidad de reflexiones críticas acerca de la terminología utilizada en el momento de estudiar textos o pasajes que se pueden adjudicar al discurso debatístico. Vemos aquí que la misoginia no tiene por qué oponerse a lo que se ha venido llamando *profeminismo* y que nosotros preferimos denominar *filoginia*: Bohemia no se defiende con una alabanza de las mujeres, sino con una refutación antimisógina de las ofensas y con reproches propios en dirección al hombre.

ción pretendidamente seria del autor. La misoginia y la actitud hipócrita del emperador frente a la mujer a la que parece haber amado en su tiempo y a la que sedujo, lo descalifican moralmente. Un personaje cuya doblez y cuya parcialidad en el manejo de sus argumentos quedan patentes para cualquier lector no demasiado lerdo, se priva de credibilidad y no tiene ningún valor como autoridad didáctica.

El intercambio de cartas entre el protagonista y su antigua amante, que desacredita a aquél, se tendría que considerar también en cuanto a su contenido humorístico. Se nos presenta aquí el motivo del sabio que queda en ridículo, motivo que se plasma, entre otras historias tópicas, por ejemplo en la de Aristóteles y Filis. En el *Libro áureo*, aparece, sin embargo, en una constelación diferente: no es el sabio, que por sus amores llega a ser la víctima de una mujer desconsiderada, sino el hombre que estuvo enamorado y que ahora, en su papel de sabio, se hace el misógino y, con esto, el ridículo.

La correspondencia entre Marco Aurelio y Bohemia, pero también la anterior «Carta XIII embiada por Marco Emperador a las enamoradas romanas porque, estando él en Rhodas, representaron dél una farsa en unas fiestas en Roma», que constituye otro conglomerado de tópicos misóginos puestos en boca del protagonista, pueden valorarse como claro indicio de una intención no exclusivamente didáctica por parte del autor. Demuestran cuán cerca está el *Libro áureo* de otros textos, textos poéticos, en los que la narración de relaciones amorosas también se combina con la crítica y defensa de la mujer[236]. En el segundo libro del *Marco Aurelio*, la misoginia y su refutación se bastan. La guerra de los sexos sirve como entretenimiento y campo de batalla retórica. Las cartas amorosas invalidan, en definitiva, el objetivo didáctico alegado; de modo que la finalidad de entretener aparece aquí como intención principal.

Pero el *Libro áureo* contiene, en su «Libro Primero», aún otros pasajes que tratan del matrimonio y de los papeles de los sexos: así, el capítulo 10 explica «cómo Marco Emperador criava a las infantas, sus hijas, y quánta diligençia ponía en buscar graves matronas para enseñarlas» (p. 56); los tres siguientes y el 38 se dedican a la elección de los yernos, mientras que el 34, el 36 y el 37 revelan «quánto bien o mal se sigue las mugeres ser honestas y dissolutas» (p. 141).

236 Especialmente en la tradición de la «novela sentimental» (una de cuyas representantes había utilizado Antonio de Guevara como cantera, cf. *supra*) se contraponen con frecuencia misoginia y alabanza de la mujer (pocas veces crítica del hombre), en la mayoría de los casos, en favor de la segunda.

Observamos en todos ellos un procedimiento semejante al que ya conocemos del episodio de la llave: un suceso o una opinión que desagrada a Marco Aurelio le provoca un pequeño discurso en el que expone sus ideas — la doctrina es motivada por una narración episódica.

No creemos que sea una pura casualidad que en todas ellas vuelva a aparecer Faustina. En tres ocasiones, la emperatriz se presenta como figura que desencadena un *razonamiento* edificante de Marco Aurelio. En el capítulo 10, «movida con el coraçón blando de muger y con el amor visçeral de madre» (p. 57), quiere educar a una de sus cuatro hijas en casa en vez de entregarla a una grave matrona que la críe fuera de Roma. Esto ocasiona una áspera respuesta que acaba enseguida con la «importuna (aunque piadosa) petición de la madre» (p. 58).

En el capítulo 38, es el plan de la emperatriz para casar a una hija con un candidato el que no consigue el beneplácito de Marco Aurelio; y, en los capítulos 34 a 37, el comportamiento demasiado liviano de madre e hija en la celebración de un triunfo da lugar a reprimendas por parte del emperador. Llama la atención que en el segundo caso sea el autor mismo quien asume el papel de la instancia que articula la doctrina: antes de conceder la palabra a su protagonista, Guevara comienza en un modo sólo implícitamente normativo en tercera persona, enumerando siete cosas que evitaban las mujeres romanas y añadiendo luego, ya en presente, que «las señoras generosas no pueden conservar la reputaçión de su estado sino teniendo a sus personas en mucho retraimiento» (p. 135). Pero después se asiste a un cambio brusco hacia un yo que no es otro que el del propio Guevara:

> Quiero dezir una cosa, porque muchas nobles señoras tomen aviso della, y es que no sé quál fue mayor: la dissoluçión que trayan Faustina y Lucilla en andar por las calles y plaças, o la osadía que tomavan los malos en hablar de sus personas y famas. El retraimiento de las mugeres es un freno para las lenguas de los hombres. (pp. 135s.)

En estas pocas frases y en las que siguen, hallamos, en forma condensada, un tipo bastante complejo de argumentación que el autor utilizará más veces a lo largo del *Libro áureo*: la crítica de la mujer se relativiza por la inserción de una censura, aun implícita, del comportamiento masculino; pero al mismo tiempo se las declara responsables de una falta que cometen los hombres ya que el debido *retraimiento* evitaría el chisme.

El cuarto episodio que recurre a Faustina para rematar el episodio, presentándola, *ex post*, también como la responsable del discurso que su marido

pronuncia[237] (contrariamente a lo que se dice al comienzo del episodio donde los que causan la oratoria imperial son «unos cavalleros romanos, padres de un mançebo, al qual querían casar con una de las infantas»; p. 61), no hace sino confirmar el esquema distributivo de los papeles de los sexos en el *Libro áureo*. En la narración, hombre y mujer se nos presentan en relaciones conflictivas, independientemente de si se trata de una relación amorosa (Marco Aurelio-Bohemia), matrimonial (Marco Aurelio-Faustina) o paterno-filial (Marco Aurelio-Lucilla). En lo que se refiere al matrimonio, los problemas se deben, en primer lugar, a la rebelión de la mujer contra la autoridad masculina. La relación de los dos sexos sería jerárquica; pero la jerarquía no funciona porque la mujer (y, por extensión, también la hija) es insumisa. Se podría pensar, dadas las constantes referencias al modelo de las graves matronas romanas, que los conflictos causados por la insumisión femenina sean un rasgo individual de la relación conyugal entre Marco Aurelio y su esposa; no obstante, el carácter general de las reglas que el emperador ofrece para maridos y mujeres y de su misogamia en el episodio de la llave prueban que Faustina es aquí, efectivamente, la representante de todo su sexo. No es sólo Marco Aurelio el que tiene que luchar por imponerse, cualquier marido y padre es una víctima potencial de la insubordinación femenina.

Queda bien claro que lo que aquí parece un mayor empeño didáctico adquiere, al mismo tiempo, tintes más polémicos: la generalización que convierte los defectos de Faustina en vicios femeninos confiere un matiz misógino a todo el tratamiento de la temática. Por consecuencia (y ya que el *Libro áureo* no se limita a imágenes descriptivas de hombres y mujeres), también los modelos que se ofrecen a los lectores se basan en un fundamento ideológico y argumentativo cuyo componente principal es la misoginia, latente o patente. Para la parte femenina, la estrategia argumentativa que acabamos de esbozar asigna a la mujer la obligación de remediar, a través de un comportamiento ejemplar, los errores a los que se inclinan los hombres; al marido se recomienda, por el contrario, una postura resignada y estoica, lo que no deja de ser curioso. Frente a otros autores que incitan a la represión o domesticación de mujeres rebeldes o tercas, Guevara defiende (*¿faute de mieux*?) un ideal de resignación masculina, no exento de una buena dosis de misoginia.

Una apreciación final del *Libro áureo de Marco Aurelio* respecto a la temática del matrimonio y de los papeles de los sexos nos ayudará a esclare-

237 «Acabado este razonamiento, el Senado, que ay! estava, quedó muy edificado, y los cavalleros parientes del moço muy espantados, y Faustina la Emperatriz asaz confusa, porque por induimiento della se avía movido esta plática» (p. 66).

cer los motivos que llevaron al autor a contrarrestarlo con el *Relox de príncipes*. Nos evidenciará cuál era la función del primer libro y en qué aspecto difería de la de la nueva versión reelaborada, el *Relox*, a cuya publicación se adelantó la aparición del *Libro áureo* —una cuestión crucial si queremos explicar las discrepancias entre diferentes posiciones acerca del mismo tema en un solo autor.

Guevara no habría pensado publicar su *Marco Aurelio*. En los preliminares del *Relox de príncipes* aduce, para ello, varios motivos. Por una parte, la primera versión, el *Libro áureo*, parece no haber satisfecho las pretensiones estéticas, estilísticas de su autor. Pero esto no parece haber sido el único motivo:

> En esto verán que Marco Aurelio no estava corregido, pues agora se le damos muy castigado; en esto verán que no estava acabado, pues agora sale perfecto; en esto verán que le faltava mucho, pues agora le verán añadido; en esto verán que no fue mi principal intento de traduzir a *Marco Aurelio*, sino hazer un *Relox de príncipes* por el qual se guiasse todo el pueblo christiano. (*Relox*, p. 80)

No había planeado, por lo tanto, sólo un retoque estilístico del *Marco Aurelio*, sino la publicación posterior de un texto con una intención distinta[238]; no una especie de novela biográfica con la correspondencia ficticia del protagonista añadida, sino una obra didáctica, política. El *Libro áureo* es fundamentalmente un texto literario que quiere entretener y no enseñar, a pesar de las afirmaciones del autor que subraya sus propósitos didácticos. Y así tampoco sorprende que toda una serie de temas que suelen hallarse en textos parecidos sean preteridos, precisamente porque parten de una perspectiva fundamentalmente didáctica. En el *Relox de príncipes*, sin embargo, el verdadero designio del autor es la instrucción de sus lectores.

Otro punto (que el autor no refiere) habrá tenido asimismo una cierta importancia. Algunos pasajes, en concreto, las seis cartas del «Libro segundo» a sus enamoradas y a las damas de la corte romana, no convenían, por supuesto, en absoluto a los intereses del autor en cuanto figura pública con indiscutibles obligaciones de edificación y ejemplaridad moral. Ello tal vez no tuviera tanta importancia en el caso de un círculo muy reducido de lectores, pero sí

238 Disentimos totalmente de la opinión de ciertos investigadores que subrayan que los dos libros coinciden en su intención, atribuyendo ya una función primordialmente didáctica al *Marco Aurelio* (así, por ejemplo, Redondo [1976a: 527]: «L'intention reste fondamentalement la même que dans le *Libro áureo*: conduire Charles-Quint à se comporter en vrai prince chrétien, lui montrer comment il doit se régir et gouverner la république.»).

habría podido tener consecuencias fatales para Guevara en el momento de una recepción por un público vasto. Al mismo tiempo, también es cierto que el toque picante que ofrecían las cartas frívolas o amorosas contribuía al éxito del *Libro áureo*, y con ello a la fama de Guevara como autor[239]. Sólo por esta situación dilemática se explica la reacción ambigua y, en todo caso, poco decidida del «predicador de la capilla de la sacra, cessárea, cathólica magestad»: por una parte, no tardó en declarar su desaprobación y su arrepentimiento y optó, naturalmente, por no transferir las cartas en cuestión al *Relox de príncipes*[240]; por otra parte, es bien posible que el éxito cada vez mayor de su libro primerizo no haya dejado indiferente su orgullo.

Es hoy imposible decidir con seguridad hasta qué punto Antonio de Guevara apoyó o, por lo menos, no impidió la difusión de su libro, pero no es menos cierto que no quiso asumir la responsabilidad de la publicación, aunque tal vez sí de la redacción. A pesar de que el texto manuscrito no deje ninguna duda sobre la identidad del que lo escribió, el *Libro áureo* siempre se imprimió sin nombre del autor. Creemos que esta actitud se debería al carácter poco edificante, a la falta de ponderación (por ejemplo en el tratamiento de la temática matrimonial) y de religiosidad[241] que acusa el texto, y a la falta de coherencia y estructura en lo didáctico, fácilmente visible también en los pasajes que se dedican al matrimonio y a los papeles de los sexos que se hallan dispersos por todo el libro, siendo el principio estructurante únicamente la cronología en la biografía del emperador. En todo caso, Antonio de Guevara era consciente de que el *Libro áureo de Marco Aurelio* no era un libro de edificación, por más éxito que tuviese. Las cartas amorosas y el tono polémico que una y otra vez aflora invalidan el alegado objetivo didáctico y nos muestran muy bien que el autor había concebido su *Marco Aurelio* efectivamente como libro de entretenimiento poco conveniente para un público general. Se evidencia aquí la importancia de una de las categorías que, una vez más, hay que

239 Lo afirma el autor mismo, en carta a don Fadrique de Portugal (la *Epístola Familiar* I/64): «Para deciros, señor, verdad, a mí me quedaron pocas cartas de Marco Aurelio, digo de las que son morales y de buenas doctrinas; que de las otras que escribió, siendo mozo, a sus enamoradas, aún tengo razonable cantidad dellas, las cuales son más sabrosas para leer que no provechosas para imitar. Muchas veces he sido importunado, rogado, persuadido y aun sobornado, para que publicase estas cartas, y a ley de bueno le juro que no ha faltado caballero que me daba una muy generosa mula porque le diese una carta de alguna enamorada, diciéndome que se la había pedido una dama y le iba la vida en complacerla.» (*Epístolas Familiares*, p. 451).

240 Decisión que, sin embargo, fue desbaratada poco después por impresores codiciosos: las cartas vuelven a aparecer a partir de la edición pirata de Lisboa.

241 Al contrario de la tendencia a la cristianización de los contenidos que se puede verificar en el *Relox de príncipes*, cf. *infra*.

subrayar para llegar a una cabal valoración de los textos que nos ocupan en este estudio: el problema del receptor. El destinatario del *Libro áureo* coincidía, en el caso concreto, con el público deseado por el autor: se trata de una obra pensada para la lectura del emperador (en un momento en que necesitaba «passar tiempo y aliviar su calentura») o, a lo sumo, de un círculo selecto y muy reducido de lectores en la corte. Receptor y función del *Marco Aurelio* guardan una clara relación de interdependencia.

Acabamos de apuntar que los objetivos perseguidos por Antonio de Guevara en el *Relox de príncipes* son, según sus propias declaraciones en los dos prólogos y en el «Argumento» de su segundo libro, distintos del designio de entretener que habría dominado en la redacción del *Libro áureo de Marco Aurelio*.

La diferencia que va del *Libro áureo* al *Relox* en lo que se refiere a la intención del autor y, por consiguiente, a la función del texto y al público deseado se hace palmaria ya en el «Prólogo general». Esta primera sección preliminar del *Relox*, completamente nueva, informa detalladamente acerca de los objetivos y receptores en los que el franciscano pensaba al publicar su nuevo libro. En una primera declaración de propósitos, Guevara afirma que

> [...] no es mi fin de dezir en este libro a los príncipes y grandes señores qué tales son, sino amonestarles qué tales deven ser; no dezirles lo que hazen, sino avisarlos de lo que deven hazer; (p. 14)

E insiste en su propósito más adelante, con un gesto de rebajamiento humilde:

> [...] si me he atrevido a componer este libro, no ha sido con presunción de aconsejar a Vuestra Magestad, quanto con toda humildad avisar a Vuestra Majestad, porque para dar consejo confiéssome no tener crédito, mas para dar aviso abástame ser vuestro criado. (p. 19)

Y más evidente aún queda la intención didáctica que determina el *Relox*, oponiéndolo al carácter recreativo del *Marco Aurelio*, cuando Guevara vuelve a declarar:

> [...] no ha sido mi intención, Sereníssimo Príncipe, componer este libro para que passéys tiempo, sino para que aprovechéys el tiempo. (p. 25);

—por lo tanto, exactamente lo contrario de lo que había querido algunos años antes, al entregar a Carlos V el manuscrito de su *Libro áureo*.

No sorprende en absoluto que el cambio en la intención del autor y en la función del texto conlleve otra modificación, en la categoría de la instancia receptora. Si Guevara sugiere al emperador Carlos V abrigar y promocionar el *Relox*, resulta lógico que no le desagradaría una difusión ulterior de su obra. El *Relox de príncipes* no se dirige, por lo tanto, sólo a un reducidísimo grupo de potenciales lectores como el de las personas que habrían tenido acceso a la biografía novelada que es el *Libro áureo*. Independientemente de si Guevara esperaba aprovechar con el *Relox* el éxito de su *Libro áureo*, o si, por el contrario, el segundo texto constituye efectivamente un correctivo de una obra primeriza demasiado frívola, el libro que en abril de 1529 salió de las oficinas de Nicolás Tierri en Valladolid aspira a un público más vasto: era, según las palabras de su propio autor, un «relox por el qual se guiasse todo el pueblo christiano» (p. 80) y «la doctrina avía de ser para muchos» (p. 81).

Una comparación de los dos libros emparentados nos revela las consecuencias de la reelaboración y demuestra que, de hecho, el *Relox de príncipes* no es solamente una segunda versión retocada del *Marco Aurelio*, sino una obra distinta.

La diferencia más visible entre el *Libro áureo* y el *Relox* es, sin duda, la extensión de éste, tres veces mayor que la de aquél. Se debe a la introducción de nuevo material (en especial dentro del «Primer Libro», que ofrece la teoría política de Guevara), a la mayor minuciosidad en el tratamiento de sus temas y a ampliaciones prolijas en la microestructura textual que no siempre resultan muy favorables a la concisión y al estilo.

Sufre cambios también la estructura general, de acuerdo a la nueva intención, puramente didáctica. Mientras que, en el *Libro áureo*, el camino vital del protagonista era el hilo por el que se encadenaban, episódicamente, los temas, añadiéndoseles el epistolario de la segunda parte, en el *Relox de príncipes* se ordena el contenido según el ejemplo de otros espejos de príncipes[242], obedeciendo la estructura a criterios didácticos:

> Este *Relox de príncipes* se divide en tres libros: en el primero se trata que el príncipe sea buen christiano; en el segundo, cómo el príncipe se ha de aver con su muger y hijos; en el tercero, cómo ha de governar su persona y república. (p. 81)

242 La estructura conceptual había entrado en la literatura española de la Baja Edad Media por vía del comentario de Juan García de Castrojeriz al *De regimine principum* de Egidio Romano. Cf. Redondo (1976a: 524-531).

Por esta reestructuración se hace patente un cambio de conciencia genérica al que el mismo autor alude en los pasajes antes citados: de la biografía novelada con discursos edificantes al espejo de príncipes. La temática de las relaciones familiares y matrimoniales queda situada así en el segundo libro y forma un bloque compacto, al contrario de lo que se veía en el *Marco Aurelio*.

Pero Guevara no sólo reestructura y amplía, sino que también corta. Desaparecen seis cartas amatorias y satíricas de las que habían figurado en la segunda parte del *Libro áureo* —lo que sin duda se puede explicar por el designio del autor de ofrecer a su público un texto que ya no fuera divertido y edificante, sino ahora sobre todo instructivo y útil.

También otros cambios significativos se explican por ello mismo. Así notamos en la nueva versión el esfuerzo de cristianizar aún más la ejemplaridad del héroe. Ya en el «Prólogo» del *Libro áureo*, Guevara había justificado la elección de un emperador pagano como modelo de virtudes mediante un recurso algo confuso a la dicotomía *cristiano* vs. *gentil*[243]. En los preliminares del *Relox* alude asimismo al paganismo de Marco Aurelio, pero acentúa más bien el hecho de que reunía en sí los oficios de político y erudito. Más tarde, sin embargo, queda particularmente palmaria la tendencia cristianizante: en el primer libro del *Relox* , que no en vano señala en su título «quánta excelencia es en el príncipe ser buen christiano» (p. 85), de cuarenta y siete capítulos (de los que tan sólo cinco proceden del *Marco Aurelio* primitivo) varios se dedican al loor y a la defensa de la fe cristiana.

Asimismo, queda patente el cambio hacia una mayor seriedad (en la intención del autor y en la función del texto) por el tratamiento de la tradición de la literatura de ficción a la que el *Marco Aurelio*, en cierto modo, todavía pertenece. Como supo demostrar Augustín Redondo[244], Guevara se había servido, para la confección de dos cartas amorosas del *Marco Aurelio*, de material proveniente de la novela sentimental *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda* de Diego de San Pedro. Estas cartas, y, por consiguiente, las huellas de la tradición sentimental no sólo desaparecen de la segunda versión de su texto sino que incluso encontramos allí una tajante condena de la lectura de tales obras:

243 «Yo confieso que en la sagrada religión christiana fueron tantos y tales muchos emperadores en la tierra que fruyen oy de Dios en la gloria; pero quanto éstos me combidan a ser bueno, tanto Marco Aurelio me espanta en no aver sido malo. Por çierto éste para seguir la virtud o apartarse del viçio, ni temía infierno, ni esperava paraíso. La vida de éste que fue gentil, y no la vida de otro que fuese christiano, quise, Señor, escreviros, porque quanta gloria en este mundo tuvo este pagano por ser bueno, tanta infamia en éste y tanta pena en el otro terná Vuestra Magestad siendo christiano, si fuerédes [sic] malo.» (*Libro áureo*, p. 11).

244 Cf. Redondo (1976b).

> Compassión es de ver los días y las noches que consumen muchos en leer libros vanos, es a saber: a Amadís, a Primaleón, a Duarte, a Lucenda, a Calixto, con la doctrina de los quales osaré dezir que no passan tiempo, sino que pierden el tiempo, porque allí no deprenden cómo se han de apartar de los vicios, sino qué primores ternán para ser más viciosos. (pp. 38s.)

Vemos que, al menos después de la aparición de *Marco Aurelio* y a partir de la publicación del *Relox*, para Guevara, las letras deben ser provechosas. O bien, si no fue ajeno a la publicación del *Marco Aurelio* nuestro autor, perseguía al mismo tiempo dos grupos de lectores: los despreocupados que se entretendrían con el *Libro áureo* y los serios que él instruiría y edificaría en el *Relox*.

Al examinar la disposición argumentativa y comunicativa en el *Relox*, también nos percatamos de un procedimiento distinto del que se puede observar en el *Libro áureo*. Allí era, con poquísimas excepciones, el protagonista quien enseñaba, valoraba y transmitía los mensajes. Varios pasajes del *Relox de príncipes* revelan, sin embargo, una estrategia más sofisticada, con un desdoblamiento de la instancia que instruye al lector: primero se pronuncia Marco Aurelio sobre un determinado tema, luego aparece la voz del autor mismo. Por un lado, el paso del primer nivel discursivo al segundo opone dialécticamente dos posiciones, sintetizándolas después; pero, asimismo, contribuye a una mayor personalización de la instancia que pronuncia la doctrina y reduce la distancia entre ella y el lector; la doctrina no llega a éste desde una remota Antigüedad Clásica, por la boca de un personaje ejemplar pero lejano, sino ahora también a través de las consideraciones inequívocamente personales de un autor que no vacila en dar su opinión sobre los temas tratados con un «yo» decidido.

Si dedicamos ahora nuestra atención al libro segundo del *Relox*, cuyo título promete informaciones acerca de «la manera que los príncipes y grandes señores se han de aver con sus mugeres y de cómo han de criar a sus hijos» (p. 401), la coherencia lógica en su estructura se hace patente desde un inicio. A una primera parte (caps. 1-3) que defiende, en teoría, el valor ético y políticosocial del matrimonio, sigue una sección (caps. 4-8) que ofrece avisos generales para la mujer, en concreto para la mujer noble. La tercera parte (caps. 9-17) gira en torno a las mujeres embarazadas y constituye un paso lógico a los restantes capítulos (18-40), que se dedican al amamantamiento y a la educación de los hijos y que ofręcen, además, un excurso bastante prolijo sobre la capacidad intelectual de las mujeres (caps. 27-31).

Los tres primeros capítulos (todos ellos nuevos) justifican y delimitan teóricamente el tema elegido. Guevara enumera y comenta cinco bienes del matrimonio: la perpetuación (*proles procreanda*), la *fornicatio vitanda*, la «loable y amigable compañía que ay entre los casados» (p. 405), el aumento de autoridad y la paz y reconciliación entre enemigos que se consigue por medio del matrimonio.

El carácter filógamo de estos capítulos y su vertiente social o incluso psicosocial se hacen manifiestos en un pasaje que pertenece a la explicación de la *societas* entre los casados. Guevara no sólo comienza su segundo libro con una defensa del matrimonio por razones de lógica o conveniencia argumentativa; el afán propagandístico del autor parece deberse a su propia convicción:

> Un hombre triste, un hombre solo, un hombre sacudido y apartado, yo no sé qué provecho puede él fazer en el pueblo; porque si cada uno se encierra a estar solo en su casa, en breve tiempo perescerá la república. Es mi intención de hablar contra los hombres solteros y vagabundos que sin tomar estado se les han passado quarenta y cincuenta años, los quales no quieren ser casados por andarse toda su vida viciosos. Afrenta y vergüença y conciencia es de muchos hombres que jamás acaban en determinarse a elegir estado de ser casados, o continentes, o seculares, o ecclesiásticos, sino que como un corcho sobre agua se van en pos de la sensualidad do los lleva. (pp. 405s.)

Con ello, tropezamos por vez primera en la obra de Guevara con el discurso parcial que habíamos denominado discurso social: estas explicaciones que, al mismo tiempo, no esconden su orientación cristiana persiguen la estabilidad de la comunidad social y política, a la par que insisten en la ejemplaridad del príncipe, que tiene la obligación de casarse.

Si los tres primeros capítulos enfocan el matrimonio como estado importante para hombres y mujeres (y, en especial, para los príncipes), a partir del capítulo cuarto Guevara se dedica ya exclusivamente a los deberes de la mujer. Amor y obediencia son las virtudes clave que ella debe perseguir para hacer se logre la vida conyugal. Bajo la luz de un examen atento, se revela que la diferencia entre los dos no es tan grande. El amor conyugal que se pide a la esposa no tiene que ver en primer lugar con los sentimientos individuales que ésta experimenta por su esposo; más que nada, se cristaliza en el esfuerzo de adaptarse al natural del consorte y sufrirlo —un precepto que sólo en escala limitada se impone al marido:

> Daría, pues, yo por saludable y aun necessario consejo a las princesas y grandes señoras, y a todas las otras mugeres plebeyas, que (pues con sus maridos han de comer, han de dormir, han de conversar, han de tratar, han de hablar; finalmente han de vivir y morir) pusiessen gran solicitud en saber sus condiciones llevar; porque (hablando la verdad) la muger deve en todo seguir la condición de su marido y el marido deve en algo comportar la condición de su muger. (p. 422)

Guevara deja claro que no es lo mismo lo que se pide al marido y a la esposa, aunque la intención y el resultado deseado coincidan en el buen funcionamiento de la vida social:

> Ora que ella con su paciencia sufra los dessabrimientos dél, ora que él con su prudencia dissimule las importunidades della, de tal manera tengan tan concertada y acordada la armonía de su vida, que todos huelguen de su vida y prosperidad en la república; porque los hombres casados que son bulliciosos y reboltosos y renzillosos en lugar sus vezinos de llorar, pídense albricias unos a otros de verlos muertos. (p. 422)

La distribución de papeles resulta clara: el precepto de amor conyugal implica que la mujer se adapte totalmente al natural del marido y tolere abnegada y resignadamente sus defectos y vicios. Lo sorprendente es, con todo, que aquí se esboce, después de hablar de las importunidades de la mujer que el marido debe *disimular*, también una imagen bastante negativa de toda clase de potenciales defectos del esposo (prácticamente un escenario del *worst case*), presentándonoslo bajo una luz poco halagüeña, y ello pese a la premisa anterior de que «el uno es hombre y la otra es hembra, él es rezio y ella es flaca» (p. 422):

> Caso que el marido sea en el gastar avaro, sea en el gesto feo, sea en la condición duro, sea en linaje ínfimo, sea en el hablar inconsiderado, sea en las adversidades tímido y sea en las prosperidades incauto; al fin al fin siendo como es marido no le podemos quitar que en su casa no sea señor único, por cuya razón es necessario que demos agora a las mugeres algún saludable consejo mediante el qual ellas puedan llevar tan importuno y tan largo trabajo; porque no ay oy marido tan virtuoso ni tan amoroso en el qual no halle su muger algún mal siniestro. (pp. 422s.)

Todo este catálogo se facilita, sin embargo, con buenas razones, para dejar absolutamente claro que la mujer deberá sufrir todos los posibles defectos *por amor* —un consejo de cuyo dureza es muy consciente el autor[245]. Pero este amor conyugal que se espera de la mujer es debido a razones jerárquicas, precisamente porque «al fin al fin siendo como es marido no le podemos quitar que en su casa no sea señor único». Se aproxima así a la obediencia prescrita: tanto ésta como el amor presuponen la abnegación total de la mujer en favor del marido.

El aspecto jerárquico de la relación entre esposo y mujer llega a ser decisivo asimismo para la segunda de las virtudes femeninas en el matrimonio: la obediencia. El autor contrasta diferentes opiniones de los antiguos sobre el tema, para después ordenar a la mujer la obediencia al marido, combinando argumentos religiosos y biológicos:

> [...] (fablando la verdad) cosa monstruosa parece mandar más la muger que el marido en casa.
> En nuestra sagrada religión christiana no ay ley divina ni ay ley humana que en todas las cosas el varón a la muger no se prefiera [...]; no puede ser cosa más vana y aun liviana que el señorío que a las mugeres negó naturaleza se le quieran dar con alguna ley humana. Vemos por experiencia que naturalmente las mugeres todas son flacas, son tímidas, son encogidas, son atadas, son delicadas, son tiernas y aun para governar no muy sabias. Pues si las cosas del mandar y governar requieren en sí no sola sciencia y esperiencia, mas aun esfuerço para emprender cosas arduas, prudencia para conocerlas, fuerças para executarlas, solicitud para perseguirlas y paciencia para sufrirlas, medios para sustentarlas, y, sobre todo, muy grande ánimo para acabarlas, ¿por qué quieren privar al hombre del señorío, pues en él concurren todas estas cosas, y darle a la muger, pues la vemos privada dellas?
> Es nuestro fin de dezir todo lo sobredicho para rogar, aconsejar, amonestar y persuadir a las princesas y grandes señoras que se tengan por dicho de ser obedientes a sus maridos si quieren ser bien casadas con ellos. (pp. 434s.)

Toda la argumentación confluye en la exhortación de la mujer para que, en ningún caso, se atreva a subvertir o siquiera cuestionar la jerarquía conyugal. Y, en este empeño, va más lejos Guevara en su *Relox* que la mayoría de

245 *Relox*, p. 423: «Bien conozco, y assí lo confiesso, que es consejo muy áspero esto que a las mugeres aconsejo, es a saber: que una muger virtuosa ame al marido vicioso, una muger honesta ame al marido dissoluto, una muger prudente ame al marido simple, y una muger sabia ame al marido loco; [...]».

sus contemporáneos: no se considera ninguna relativización del mandado de obediencia.

La cuestión de jerarquía y poder nos lleva otra vez al problema del público. Guevara habla aquí, sin decirlo demasiado explícitamente, sobre todo de problemas de poder y poderío políticos y sociales; y estos problemas surgen, naturalmente, con preferencia entre esposos de la clase dominante. También ciertas apelaciones indirectas y algunos títulos de capítulos dejan muy claro a quién se dirige Guevara. Que las receptoras de sus directivas no sean todas las mujeres, sino muy concretamente las nobles, queda patente, además, cuando Guevara trata, en contadas ocasiones, de las mujeres de otras capas sociales para las que contempla también escenarios distintos que discrepan de los concebidos para las nobles[246] —con lo que se ve claramente que doctrina y receptor(es) son categorías interdependientes.

Se vislumbra, por lo expuesto, que el *Relox de príncipes* tiene en mira efectivamente a los príncipes (y princesas), pese a las afirmaciones del autor sobre su público deseado. Ello mismo se ve también por el tratamiento de los próximos temas: el comportamiento de la mujer en público y las consideraciones acerca de la mujer embarazada.

Las aclaraciones sobre el papel de la mujer en público no admiten dudas acerca de la opinión de nuestro autor a este respecto: el lugar de las representantes del bello sexo es la casa. Los argumentos con los que se defiende esta opinión derivan de preocupaciones éticomorales por un lado y de consideraciones prácticas del discurso económico, por otro. También se recurre a viejos topoi misóginos para sostener, a veces mediante racionamientos harto sofísticos, el recogimiento de la mujer: la envidia (la mujer sería capaz de gastarlo todo en vestidos porque no tolera que la vecina vista mejor y agredirá al marido por ello; entonces mejor que se quede en casa) y la locuacidad (las reuniones femeninas se dedican sólo al chisme).

En un aparte, Guevara explica que el recogimiento es aún más necesario para princesas y grandes señoras. En primer lugar, porque lo pide la autoridad; por otra parte, porque no tienen por qué salir de casa; y finalmente, porque sería un comportamiento que puede causar infamia:

> Diría yo que son obligadas las princesas y grandes señoras a residir y estarse en sus casas mucho más que no las mugeres baxas y plebeyas, y esta

246 Cf., por ejemplo, pp. 437s.: «Las mugeres baxas y plebeyas no es maravilla que algunas vezes estén con sus maridos desavenidas, ca éstas tienen poca hazienda que perder y menos honra que aventurar; pero las princesas y grandes señoras que se aventuran a mandar a muchos, ¿por qué no se umillarán a obedecer a uno?».

> obligación les viene por alcançar más auctoridad y tener menos necessidad. Y no sin causa digo que consiguirán más auctoridad: porque no ay virtud con que una muger alcance tanta reputación en la república con que vean todos que se está retraýda en su casa. digo también que una señora deve estar muy retraýda a causa que bive con menos necessidad que otra; porque la muger pobre y plebeya, si sale, no sale sino a buscar de comer, pero la muger rica y generosa, sis sale, no sale sino a se passear y regalar. no se maravillen las princesas, no se maravillen las grandes señoras, si en soltando ellas los pies a andar y en derramando los ojos a mirar, luego los enemigos y vezinos con coraçones dañados las juzguen y con lenguas enconadas las infamen; (pp. 440s.)

También en los capítulos siguientes, que ofrecen doctrina específica para la mujer embarazada, se evidencia otra vez cuánta importancia tiene el público deseado para el tratamiento de la materia. A pesar de que la preñez sea un tema de interés general para todas las mujeres, las explicaciones del franciscano revelan que Guevara tiene en mira lectores y lectoras nobles. Se trata, más que nada, de garantizar que el hijo por nacer no corra peligro; para esto, se recomienda la renuncia a cualquier actividad física —un postulado que sólo podrían llevar a cabo las mujeres ricas.

A través del tema de la preñez, se llega al episodio de Faustina que constituye el primer fragmento coherente del segundo libro del *Relox* que procede del *Libro áureo*. Pero veremos enseguida que en la reelaboración (que confiere otro contexto y otra función al episodio que nos interesa), la discusión entre Marco Aurelio y Faustina y las consideraciones que a través de ella se ofrecen al lector, se presentan profundamente modificados.

Si consideramos primero solamente la disputa conyugal, proveniente del *Libro áureo* pero revisada, constatamos, de acuerdo con la técnica perseguida en todo el *Relox*, una ampliación del texto. Pero no son sólo los razonamientos de Marco Aurelio sobre el matrimonio y las mujeres los que se hacen más largos: en la nueva versión, también a Faustina se le concede la oportunidad de pronunciarse con todo detalle en un discurso androcrítico sobre cuyo significado para el contexto hablaremos enseguida.

Por otra parte, no hay que olvidar que la refundición del *Libro áureo* en un espejo de príncipes hace que el episodio de Faustina reciba otro lugar y otro valor. Se coloca dentro de una serie coherente de argumentaciones didácticas o pedagógicas y deja de ser un episodio ameno, pero no imprescindible para el contenido total, que Guevara intercala a propósito de los estudios de Marco Aurelio. En el *Relox*, la historia de la llave pertenece al complejo temático de

los problemas específicos de la preñez. Por ello, y por la censura de Faustina contra los hombres que se intercala, la diatriba misógina y misógama del emperador ya no se halla, como en el *Libro áureo*, aislada e indiscutida; por el contrario, se relativiza y se coloca dentro de un contexto didáctico que permite deducir que la reprimenda no es sino la consecuencia de una falta.

También dentro del discurso de Marco Aurelio se distingue un mayor empeño persuasivo o instructivo. Este queda particularmente visible en el pasaje en que el emperador orienta a los hombres sobre la forma de convivir pacíficamente con sus mujeres. En el *Libro áureo* se había esbozado una breve regla con tres avisos algo vagos; en el *Relox* encontramos ahora todo un catálogo con dieciocho elementos, y ello pese a la opinión del emperador, quien cree, por su propia experiencia, que es imposible dar a un hombre casado consejos a este respecto[247].

Con más ahínco que en el *Libro áureo* se insiste aquí en la importancia de una vida conyugal pacífica para el funcionamiento del orden público:

> [...] quiero poner alguna regla de cómo se compadecerán los casados en sus casas; y cómo, si quisieren, evitarán entre sí muchas renzillas; porque teniendo los maridos y mugeres guerra, impossible es aya paz en la república (p. 495)

Si analizamos estas dieciocho nuevas reglas llama la atención no solamente su minuciosidad. En primer lugar, admira que las reglas se destinen de nuevo, como en el *Libro áureo* (y al contrario de lo que prometen las frases que acabamos de citar), únicamente al marido —es él el receptor de los preceptos acerca de un comportamiento adecuado, y no la mujer, pese a que esto constituya, en realidad, un desatino contra la lógica interna del marco que Guevara construye, ya que el emperador pronuncia un discurso para su esposa y no para otros maridos. Pero más sorprendente aún es la manera en que el emperador instruye a los otros hombres. No se trata de ordenar a los hombres que vigilen o dirijan el comportamiento de sus mujeres, ni tampoco de otorgarles la responsabilidad a este respecto; aquí se dice efectivamente al hombre lo que él mismo debe hacer u omitir.

Sin embargo, la doctrina para el hombre se legitima casi siempre por el comportamiento o la naturaleza de la mujer: el marido debe hacer o ser X, por-

247 Cf. p. 495: «Muchas vezes he pensado entre mí si podría dezir o escrevir alguna buena regla para que guardándola viviessen los hombres en paz en su casa; y hallo por mi cuenta y aun lo he experimentado contigo, Faustina, que es impossible dar a los hombres casados regla, pues las mugeres viven sin regla.».

que (o si) la mujer es o hace Y. Las intervenciones de él son, por lo tanto, profilácticas o reactivas. Un ejemplo:

> Lo décimo, deve el marido ser tan sufrido, que si viere a su muger cometer algún delicto por ninguna manera la corrija sino en secreto; porque no es otra cosa castigar el marido a su muger delante testigos sino escupir a los cielos y lo que escupe caerle sobre los ojos. (p. 496)

Al comparar la controversia sobre la llave del gabinete de estudios del *Relox* con su versión primitiva del *Libro áureo*, notamos que Guevara intenta mitigar la acritud misógina que, sin embargo, no desaparece del todo. Consigue este su objetivo mediante cinco procedimientos distintos.

En primer lugar, la diatriba imperial se atenúa en cuanto a su contenido misógino y misógamo por el simple hecho de que los pasajes añadidos o ampliados en el *Relox* son de índole más bien reflexiva que polémica, o enfocan antes el sufrimiento de los hombres que los defectos femeninos. La diferencia es nítida: en vez de una imputación hecha a las mujeres se da lugar a un discurso quejoso que se centra sobre el hombre y mueve a compasión. Un ejemplo instructivo es la alusión al recién casado Drusio, completamente desesperado por sus problemas matrimoniales[248].

En otros pasajes, se atribuyen efectos positivos a los defectos de las mujeres. Pueden compensar los vicios masculinos o hacerlos desaparecer incluso:

> Si el hombre es sobervio, vosotras lo humilláys; porque no ay hombre (por mucha sobervia que tenga) que no le trayga a sus pies una muger brava. Si el marido es loco, vosotras le metéys en acuerdo; porque no ay en el mundo igual cordura con saber el hombre llevar a una muger rezia. Si el marido es renzilloso, vosotras le tornáys muy manso; porque es tanto el tiempo que vosotras os ocupáys en reñir, que no le queda a él aun tiempo para hablar. [...] Si el marido es muy parlero, vosotras en pocos días le tornáys mudo; porque son tantas las glosas y respuestas que days a cada palabra, que ya no tiene otro remedio sino echar un freno a la boca. (pp. 483s.)

En segundo lugar, es el mismo Marco Aurelio el que en el *Relox* justifica sus asertos misóginos. Queda claro que no importa lo que se dice, sino la

248 Cf. p. 493: «Drusio, como honbre muy lastimado, alçando los ojos al cielo y de lo profundo del coraçón dando un sospiro, dixo: «[...] por los inmortales dioses juro yo quisiera más casar con una muger de las negras de Caldea que no aver casado como me casé con una muger romana y hermosa; porque no es ella tan hermosa quanto es negra y triste mi vida.» Bien sabes tú, Faustina, que quando Drusio dixo esta tan lastimosa palabra yo le enxugué las lágrimas de la cara [...].».

intención del que lo dice —una actitud que se podría elevar al rango de principio para todos los textos sobre el matrimonio de este autor:

> Bien sé, Faustina, que lo que he dicho y por lo que quiero dezir, tú y otras semejantes gran enemistad me avéys de cobrar, y es la causa que miráys las palabras que digo y no la intención con que las digo; pero a los inmortales dioses juro en este caso que no es otro mi fin sino avisar a las buenas (que ay muchas buenas) y castigar a las malas (que ay muchas malas). (p. 495)

Un tercer recurso mediante el cual se relativiza la misoginia en esta parte del *Relox* es la introducción, al principio de la respuesta de Marco Aurelio, de un largo pasaje autocrítico del emperador con el que prueba que su actitud reprobatoria no apunta sólo a su esposa; los errores propios no se pasan por alto.

Además, las censuras que Marco Aurelio dirige a Faustina y a las mujeres en general son más motivadas en el *Relox* que en el *Libro áureo*, y ello por el comportamiento distinto de Faustina. En el primer texto había rogado que su esposo le dejara echar una mirada a su gabinete[249]; en el *Relox* pide en seguida la llave, y ello no por primera vez[250]. Pero hay más aún: en el lugar del breve ruego encontramos ahora una crítica tan detallada como severa a los hombres, veinte veces más larga que la intervención de la emperatriz en el *Libro áureo*. Con ello, el discurso de Marco Aurelio recibe un contexto argumentativo radicalmente distinto. Su reprensión ya no es una salida de tono a un ruego comprensible, sino por una parte el rechazo de la petición de la llave (que equivale a un control definitivo de su vida privada) y, por otro lado, la réplica al sermón misándrico de su mujer. El protagonista se hace más ejemplar precisamente porque desaparece una gran parte de la parcialidad en el tratamiento de su esposa.

Al mismo tiempo, el acoplamiento de misandria y misoginia, la reciprocidad de las quejas, provocan una revaloración. Las posiciones se relativizan

249 *Libro áureo*, p. 83: «[...] acontesçió que un día Faustina, la Emperatriz, importunó con todas las maneras de importunidad que pudo *le amostrasse aquella cámara*, diziéndole estas palabras: «*Déxame*, señor, *ver tu cámara*.» (cursiva nuestra).

250 *Relox*, pp. 476s.: «Aconteció que un día la Emperatriz Faustina, estando preñada, importunó con todas las maneras de importunidad que pudo tuviesse por bien de *darle la llave del estudio*, [...], diziéndole estas razones: «*Muchas vezes te he rogado me diesses la llave de tu cámara* y tú siempre lo has echado en burla, y no lo devrías, señor mío, hazer, acordándote que estoy preñada; porque muchas vezes los maridos lo que oy echan en burlas, mañana lo lloran de veras. [...] Agora pienso que tu amor era fingido, [...]; que, si otra cosa fuera, impossible fuera negarme la llave que yo te pidía;» (cursiva nuestra).

y se compensan; ya no es sólo el hombre el que padece los disgustos del matrimonio y del sexo femenino, representado en su esposa; también la mujer puede ahora evidenciar cuánto y cómo sufren ella y todo el bello sexo a causa de los hombres y puede defender que «en ellos y no en ellas es la culpa de ser malcasados» (p. 476).

En el *Libro áureo* el lector presenciaba algo semejante en la carta de Bohemia; aquí, empero, no se trata de un ataque por motivos personales, llevado a cabo por una mujer insultada y despreciada. Faustina deja claro que intenta, primordialmente, convencer a su marido de la legitimidad de su petición y explicarle cómo debería comportarse en este caso. No se trata de atacarlo ni de insultarlo, como hace constar explícitamente, al final de su perorata: «[...] no ha sido mi intención enojarte, sino persuadirte; y al fin al fin lo que entre muger y marido passa loco es el que dellos lo toma por injuria.» (p. 480). Hallamos aquí, por lo tanto, intenciones didácticas incluso dentro de los pasajes androcríticos pronunciados por la emperatriz —de acuerdo con la función de todo el libro, y al contrario de la correspondencia entre Marco Aurelio y Bohemia en el *Libro áureo*, que seguramente no servía a la instrucción por entretenido que fuese.

Sinteticemos: la narración de una discusión matrimonial del *Libro áureo*, cuya parte más importante es una queja misógama y misógina del marido, ofreciéndose sólo un breve aviso didáctico para la convivencia de los esposos, se convierte, en el *Relox*, en una disputa más o menos equilibrada que ilustra los defectos y errores de los dos sexos y donde se proporciona al marido toda una serie de reglas para aliviarle la vida conyugal. Los avisos para la mujer se habían facilitado en los capítulos inmediatamente anteriores; así, la doctrina matrimonial forma todo un sector coherente cuyo objetivo llega a ser, al contrario de lo que se verifica en el *Libro áureo*, primordialmente didáctico.

Tanto la misoginia como la misogamia se atenúan, se motivan y se compensan; el matrimonio y las mujeres son enfocados ahora bajo una perspectiva más didáctica que valorativa. En cuanto a los papeles de los sexos, observamos una incipiente tendencia hacia la equiparación: tanto el hombre como la mujer tienen sus obligaciones.

Las diferencias entre las dos versiones se pueden explicar por un cambio en la función del texto que, a su vez, se funda en modificaciones de la intención autorial y del público deseado. En el *Marco Aurelio*, el componente recreativo está omnipresente, por más que el autor insista en sus objetivos didácticos. No en vano, se ha dicho de esta obra que es una «biografía casi novelesca»[251], de

251 Rallo Gruss (1979: 277).

índole «semi-romanzesca ed aneddotica»[252], llegando al extremo de clasificarla como «unquestionably a novel»[253]. Es una combinación de biografía narrada y doctrinal con una colección de cartas ficticias, de las que no todas son tan morales; un libro que en esta forma (todavía) no estaba destinado a una publicación, sino al entretenimiento del rey (y eventualmente de algunos lectores más).

No para la diversión, sino para la instrucción del rey, y no sólo de él, se escribió, sin embargo, el *Relox de príncipes*, donde se poda o se cambia todo lo que pudiese contrarrestar las pretensiones didácticas del autor. Es una obra nueva que ofrece una imagen distinta del matrimonio y de los sexos, de acuerdo a su nueva función y al nuevo público. Es cierto, Carlos V sigue siendo el destinatario de este espejo de príncipes, pero como público se pretende un círculo de lectores más amplio. En vez de entretenimiento con enseñanza por vía indirecta tenemos ahora un libro que enseña directamente, aunque no prescinda tampoco del entretenimiento de sus lectores.

No menos éxito que las dos obras que acabamos de estudiar tuvieron las *Epístolas Familiares* guevarianas, que nos ocuparán a continuación. Se trata de un conglomerado bastante heterogéneo de 112 pequeños textos que recurren a la forma de la carta para transmitir los más distintos contenidos y cuyos modelos se encuentran en las obras de Plutarco, Séneca, Hernando de Pulgar, entre otros. Las *Epístolas* fueron publicadas en dos volúmenes por su autor en 1539 (69 cartas) y 1541 (43 cartas); entre todas ellas, algunas son de gran interés para el tema que estamos estudiando.

Un problema muy parecido al que se nos había presentado con el *Marco Aurelio* y el *Relox* se nos plantea asimismo en el momento de enfrentarnos con las *Epístolas*. ¿Para qué fines fueron escritos estos textos? ¿Son auténticas misivas personales mandadas a los destinatarios por Guevara? ¿O son creaciones literarias, concebidas de antemano para la publicación? La asombrosa abundancia de incongruencias obvias y equivocaciones paladinas en cuanto a fechas y lugares de redacción, corresponsales y otros elementos[254] que contra-

252 Mancini (1949: 149).

253 Jones (1975: 133) que la cree «influenced by the form of the then popular fictional biographies of heroes of chivalry».

254 Señalada cada vez por los críticos que se ocuparon de las *Epístolas* guevarianas. Cf., por ejemplo, Costes (1925a: 19s., 44), Costes (1925b: 136-142), Lida de Malkiel (1945: 355-357, 376). Como ejemplo particularmente flagrante entre los textos que analizaremos aquí mencionaríamos el de las epístolas I/34 y I/35. La primera tendría que ser, por razones de lógica interna, anterior a la I/35; no obstante, aquélla lleva la fecha del 7-8-1529, mientras que la segunda (que por su contenido se supondría algo posterior) está fechada en Burgos, el 24-2-1523.

dirían la autenticidad pero que no parecen haber inquietado a Guevara en lo más mínimo cuando las publicó, sugeriría más bien la segunda opción. No obstante, presenta sus textos, en los preliminares del primer tomo, como verdaderas cartas que habría escrito a los destinatarios sin pensar en una publicación. Más aún, de nuevo se nos dice[255] que sólo se vio forzado a publicar las *Epístolas* porque éstas comenzaron a circular bajo otros nombres y, por supuesto, sin autorización del autor mismo —una aseveración que nos recuerda lo que el franciscano afirmó sobre la suerte de su *Marco Aurelio*.

Es, a nuestro parecer, simplemente imposible defender o negar la autenticidad de todo el conjunto de la colección. En el mejor de los casos, se podría examinar para cada una de las *Epístolas* los argumentos que apoyan o que rebaten la pretendida autenticidad. Pero lo que para nosotros es más importante que una irrefutable confirmación del grado de autenticidad de cada una de las ocho cartas que ahora examinaremos, es la peculiaridad de que cada misiva tiene, potencialmente, dos públicos distintos y dos funciones diferentes. El público primario (que coincide con el destinatario de la carta que en ésta se nombra) y la función primitiva que se puede postular para la misiva en su contexto comunicativo original, serán siempre hipotéticos, ya que sólo se basan sobre la afirmación de Guevara de que se trata de escritos efectivamente enviados a sus destinatarios. La publicación de los textos crea luego un público diferente y convierte las misivas pretendidamente personales y privadas en textos con funciones distintas que cabrá elucidar en el análisis de cada una de las cartas que nos ocupan.

Hemos podido demostrar que en el camino del *Libro áureo de Marco Aurelio* al *Relox de príncipes* se asiste a un cambio desde una función del texto que aspira al entretenimiento a otra que se propone, más que nada, edificar y enseñar. Un empeño didáctico aún mayor se observa en la primera de las cartas guevarianas que examinaremos ahora.

Sería de suponer que una de las peculiaridades formales más evidentes de la carta como tipo de texto, su brevedad, favoreciera tanto la concisión en el tratamiento del tema elegido como también una mayor concentración en la instrucción. Esto se verifica, de hecho, en el caso de la Epístola 55 del Libro Primero, la *Letra para Mosén Puche, valenciano, en la cual se toca largamente cómo el marido con la muger y la muger con el marido se han de haber. Es letra para dos recién casados*, y es la que más claramente revela el objetivo fundamentalmente didáctico del autor.

255 Cf. *Epístolas Familiares*, pp. 3s.

Llama la atención la cohesión estructural de esta carta. Con la unidad temática se combinan una estructura clara (la epístola se divide en una introducción que apostrofa a los destinatarios y diez reglas), la renuncia casi completa a digresiones narrativas o descriptivas y detalles eruditos, la fijación de reglas a semejanza de fórmulas, fácilmente evocables, y una sorprendente homogeneidad del modo de escribir que caracterizaremos más abajo. Todo ello contrasta vivamente no sólo con las características y estrategias textuales del *Marco Aurelio* y del *Relox*, sino también con la disparidad formal y conceptual de otras de las *Epístolas* que se distinguen precisamente por las numerosas rupturas en el nivel de la instancia que escribe y por su falta de profundidad. Aquí, la brevedad del texto (aunque sea nítidamente más largo que otras *Epístolas Familiares*) tiene un correlato en el carácter conciso y concluyente de la argumentación y de la transmisión. Se dice sólo lo necesario, en su lugar, y sin divagaciones. Esta unidad convierte la epístola I/55 en un auténtico pequeño tratado de matrimonio, independiente y autosuficiente[256].

Antonio de Guevara escribe al joven Puig, hijo de un amigo, y a su no menos joven novia Marina Gralla; vista la tierna edad de los dos prometidos (diecisiete y quince años, respectivamente), Guevara no habría aprobado bodas tan prematuras[257].

¿Asunto decidido, consejo perdido? Aun acudiendo con el agua cuando la casa ya está ardiendo, Guevara se muestra dispuesto a ayudar con su saber y sus consejos que, «si no les aprovecharen para vivir más contentos, a lo menos aprovecharles han para ahorrar de muchos enojos.» (p. 367) Y la carta ofrece, efectivamente, instrucción pura para la vida conyugal; sólo pocos pasajes se

256 No admira que también haya sido publicada como tal, más tarde y fuera del contexto de las otras *Epístolas*. Ya antes de aparecer dentro de los *Güldene Sendtschreiben* alemanes, traducidos por Aegidius Albertinus (1598), la «Letra a Mosén Puche» fue traducido por Johann Beat Grass bajo el título «Misive oder Sendbrieff des Hochwürdigen Hochgelehrten Herrn Anthonij von Gueuara. Bischoffen zu Mondoneto / an den Edlen Gestrengen Herrn Moises Pusch von Valentz Rittern / etc. In welcher / wie vnd was gestalt / sich die Ehepersonen / gegen einander verhalten sollen / der lenge nach tractiert / vnd angezeiget wird.» y publicado junto al *Ehzuchtbüchlein* de Johann Fischart en 1591. Después de las traducciones inglesas del siglo XVI, John Stevens añadió a su traducción inglesa de la *Carta de guia de casados* del portugués Francisco Manuel de Melo (el título inglés es, sintomáticamente, *The Governement of a Wife*), publicada en 1697, la Epístola I/55 en traducción inglesa: «A Letter written by D. Antonio de Guevara, Bishop of Mondoñedo, Preacher, Historiographer, and of the Council to the Emperour Charles V. to Mosen Puche of Valencia, touching the Behaviour of a Man towards his Wife, and a Woman towars her Husband» (cf. Thomas 1927-30: 577).

257 «[...] me pesa de veros en tan tierna edad casado, y de tan gran carga cargado [...]. Los daños que se siguen de casarse diez y siete años con quince años, Mosén Puche y doña Marina Gralla los sabrán mejor contar que yo escrebir, porque yo, si algo digo, será de sospecha; mas ellos podránlo afirmar como testigos de vista.» (pp. 363ss.).

dedican aún a la ilustración descriptiva de la doctrina expuesta o a la de un comportamiento por evitar.

Dentro de esta perspectiva, llama la atención que el incremento en el gesto didáctico coincida con un cambio en la instancia normativa que instruye, de acuerdo con la forma personal e inmediata de la carta. Si en el *Marco Aurelio* faltaba un «yo» identificable con la instancia del autor y si en el *Relox* tal «yo» sólo aparecía muy de vez en cuando, combinándose y contrastándose a veces con las opiniones del protagonista, en la *Letra para Mosén Puche* la instancia neutral en tercera persona como pronunciadora de la instrucción es reemplazada con frecuencia por un «yo» directo. Oímos la voz del autor mismo (o la que él quiso que fuese tenida como tal), que pronuncia consejos o habla de sus propias experiencias en la materia, aun relativizando su competencia, ya que

> Yo no he sido casado, ni aun he tenido tentación de serlo; mas por lo que he visto en mis deudos, por lo que he leído en los libros, por lo que he sospechado de mis vecinos y por lo que he oído a mis amigos, hallo por mi cuenta que los que aciertan a casarse bien, tienen aquí paraíso, y los que aciertan mal, hicieron su casa infierno. (p. 365)

Guevara tampoco tarda en apostrofar directamente a los receptores de sus consejos, logrando así una transmisión más inmediata:

> Mira, marido, lo que te digo, y es: que o tu muger es cuerda, o tu muger es loca; [...] porque has de saber, amigo, que si la muger no se corrige por lo que le dicen, nunca se emendará por lo que le amenazan. (p. 377)

Un segundo punto interesante y que en algo modifica el didacticismo, si lo comparamos con los dos textos antes analizados, es la preponderancia de lo práctico, de lo real. Disquisición y discusión teórica de la instrucción se reducen en favor de una mayor atención hacia los aspectos de lo cotidiano. Al mismo tiempo, se encuentran algunos de los viejos topoi con los que tropezamos en muchos escritos misógamos y textos sobre el matrimonio que recurren al discurso debatístico, como la demostración de cómo cada rasgo positivo de la esposa encuentra su contrapeso en un defecto, o las detalladas quejas de los casados descontentos. Pero estos elementos tópicos no desdicen en nada la vertiente realista que acabamos de mencionar; antes bien, armonizan con ella y la apoyan. Las dos tendencias pragmática y (satírico-) realista, cumplen bien con la misión de popularizar la doctrina expuesta.

En nítido correlato con la tendencia hacia un mayor didactismo, se puede observar, desde el *Marco Aurelio* hasta la *Epístola* I/55, un cambio en el referente del texto. En el *Libro áureo*, las mujeres y sus defectos (que con-

vierten el matrimonio en martirio) estaban en el centro del interés; se desvalorizaba el matrimonio desde una toma de posición misógama. Esta perspectiva unilateral se completaba en el *Relox de príncipes*, por medio del discurso androcrítico de Faustina y, bajo un designio más didáctico, mediante las reglas detalladas para el marido, aunque subsistiera una buena parte de la misoginia.

En la *Letra para Mosén Puche*, Guevara enfoca ahora a la pareja como unidad. El título ya nombra a los dos elementos, presentándolos como unidad («se toca largamente cómo el marido con la muger y la muger con el marido se han de haber. Es letra para dos recién casados.»), y en la primera frase de la carta aparece la esposa al lado del marido («Casarse Mosén Puche con doña Marina Gralla, y doña Marina Gralla casarse con Mosén Puche!»). Se enumeran, todas seguidas, las nueve condiciones que debe tener la mujer y las diez que son necesarias para el marido[258]; se mencionan ambos a dos cuando se habla de la dificultad de encontrar un cónyuge perfecto[259]; y, sobre todo, se distribuyen con perfecto equilibrio entre los dos casados las diez reglas que el autor quiere dar «a los que se han de casar, y aun a los que son ya casados» (p. 367): cuatro se dirigen a la muger («Que la muger sea muy vergonzosa y no muy parlera», «Que la muger sea recogida y poco ocasionada», «Que la muger casada no sea soberbia y brava», «Que las mugeres deben aprender a amasar y cocer»), cuatro al marido («Que los maridos no sean muy rigurosos, mayormente cuando son recién casados», «Que los maridos no sean demasiadamente celosos», «Que los maridos provean de lo necesario a sus casas», «Que los maridos no deben llevar a sus casas personas sospechosas»), y dos sin distinción a ambos a dos («Que nadie se case sino con su igual» y «Que si entre los que son casados pasaren enojos, no han de dar parte de ellos a los vecinos»). Si bien es cierto que las instrucciones no son las mismas para hombre y mujer (excepto en los dos últimos casos), cada uno de los dos recibe la misma atención, la misma cantidad de instrucción.

---

258 Para la mujer: «gravedad para salir fuera, cordura para gobernar la casa, paciencia para sufrir el marido, amor para criar hijos, affabilidad para con los vecinos, diligencia para guardar la hacienda, cumplida en cosas de honrra, amiga de honesta compañía y muy enemiga de liviandades.» Para el hombre: «que sea reposado en el hablar, manso en la conversación, fiel en lo que se le confiare, prudente en lo que aconsejare, cuidadoso en proveer su casa, diligente en curar su hacienda, sufrido en las importunidades de la muger, celoso en la crianza de los hijos, recatado en las cosas de honra, y hombre muy cierto con todos los que trata.» (p. 364).

259 Cf. pp. 365s.: «¿Qué hombre, hasta hoy, topó con muger tan acabada, que no desease en ella alguna cosa? ¿Qué muger eligió ni le cupo en suerte marido tan acabado, que no hallase en él algún repelo?»

De nuevo se enfocan y se previenen las dos partes[260], también en lo negativo. En vez de separar las quejas sobre las mujeres y sobre los hombres, ofreciéndolas en capítulos diferentes y poniéndolas en boca de figuras distintas como en el *Libro áureo* y el *Relox*, Guevara las combina aquí y deja claro, al mismo tiempo, que le parece muy poco aconsejable hacer públicas tales jeremiadas: «Hay hombres tan mal mirados, y mugeres tan mal sufridas, en que ni ellos saben reñir sino voceando, ni ellas responderles sino gritando; por manera que el oficio de sus vecinos es apaciguarlos entre semana, y oír sus quexas el día de fiesta.» (p. 381) El empeño del autor por lograr una postura equilibrada es meridiano.

Como en las reglas del *Relox* para el marido, se recomiendan paciencia y tolerancia, pero ahora a los dos esposos; y en vez de imponerle a la mujer la obligación de amar a su marido, se postula aquí un amor mutuo como base de un matrimonio logrado:

> Para que los casamientos sean perpetuos, sean amorosos y sean sabrosos, primero entre él y ella se han de añudar los corazones que no se tomen las manos. [...] La cosa que entre dos casados más se ha de procurar es que se amen mucho y se quieran mucho, porque de otra manera, cada día andarán rostrituertos y ternán que ponerlos en paz los vecinos. (pp. 368s.)

Palabras terminantes para defender una afectividad matrimonial que echamos de menos en la mayoría de los tratados examinados; y, en las mismas líneas, una referencia más a los vecinos con los que acabábamos de tropezar ya en la penúltima cita. Se vislumbra aquí, no al lado de la preocupación por la vida emocional de los casados sino íntimamente relacionada con ella, un empeño evidente por facilitar el buen funcionamiento de la comunidad social: hay que regular la vida marital para que la sociedad no tenga problemas.

¿A quién se dirigirían tales instrucciones? Si la Epístola I/55 es un documento auténtico, los destinatarios Mosén Puig y Marina Gralla serían, al mismo tiempo, el público primario. Caso que la *Letra a Mosén Puche* no sea, sin embargo, una verdadera carta, sino un texto que el franciscano escribió para la colección que planeaba publicar[261], entonces habría que postular la

260 Por ejemplo: «Para mantener la casa y familia no abasta que la mujer texa, hile, cosa, labre, vele y se desvele, sino que también el marido afane, sude y trabaje [...]» (p. 385).

261 Véase lo expuesto arriba sobre la ficticidad de las *Epístolas Familiares*. En el caso concreto de la carta que aquí nos ocupa podemos subrayar que por lo menos la fecha es, sin duda alguna, errada. Augustín Redondo (1976a: 217) ha demostrado que Guevara estuvo ininterrumpidamente en Burgos desde el 10 de marzo hasta el 21 de julio de 1524; es, por lo tanto, imposible que haya escrito, desde Granada, una carta a Valencia el día 4 de mayo. Otra incon-

existencia de un público amplio como receptor desde un primer momento. Tal hipótesis vendría apoyada por un pasaje ilustrativo, en el que Guevara revela que al menos no excluía un público ulterior:

> Aviso y torno a avisar a cualquiera señora generosa, o plebeya que sea, no ose con primo, no con sobrino, ni con otro cualquier deudo apartarse [...]. Las señoras que oyeren, o leyeren esta mi escriptura, quiero que noten esta palabra [...]. (p. 373)

Con la publicación de la misiva, en 1539, Guevara se dirige, de todas formas, a un círculo relativamente amplio de lectores y lectoras con el que podía contar después del éxito de sus otras obras.

Es fascinante que este breve tratado resulte igualmente idóneo para los dos escenarios posibles. Sus rasgos característicos (brevedad, omisión de digresiones narrativas o descriptivas, la formulación de reglas mnemotécnicamente eficaces) constituyen una estrategia adecuada para advertir a una joven pareja sin experiencia sobre las máximas indispensables que protegerían su vínculo todavía frágil. Pero también son útiles a la hora de construir un marco ficticio dentro del cual se ofrece al gran público un programa de diez puntos que garantice el funcionamiento de cualquier matrimonio.

También el carácter casi trivial de algunos consejos apunta hacia un público procedente, al menos parcialmente, de capas sociales medias o incluso bajas[262]. Si Davide Bigalli opina que «nel pensiero di Guevara tutto ruota attorno alla figura del principe»[263], ello puede ser cierto para el *Libro áureo*; pero ya para el *Relox de príncipes* cabría matizar, a pesar del título. En la *Letra para Mosén Puche*, sin embargo, son las personas normales los receptores de la instrucción matrimonial; un público mixto, con lectores y lectoras ya que el autor se dirige indirecta y directamente tanto a los maridos como a las esposas.

El modo particular del que la epístola I/55 trata el tema del matrimonio evidencia un objetivo eminentemente didáctico del autor: dirigiéndose a un público vasto no se persigue solamente la instrucción, sino también la aplicabilidad de la doctrina transmitida para garantizar su eficacia. La *Letra para Mosén Puche* no es un pasaje de un espejo de príncipes que ilustra la teoría con un episodio narrativo, sino un texto con preceptos sólidos y sucintos para

---

gruencia es la mención de las actividades que Guevara ejerció para la Inquisición en Valencia (*Epístolas Familiares*, p. 363: «por el amor que tuve con vuestro padre, en el tiempo que fuí inquisidor en Valencia»); esta estancia valenciana sólo tuvo lugar en mayo de 1525.

262 Véase, por ejemplo, toda la sección intitulada «Que las mugeres deben aprender a amasar y cocer».

263 Bigalli (1985: 229).

la práctica de la vida conyugal cotidiana; en vez de disputar por disputar, intenta ayudar a organizar una convivencia marital emocionalmente satisfactoria para los casados y compatible con las necesidades de la sociedad.

Mientras que la *Epístola Familiar* I/55 constituye un verdadero pequeño tratado didáctico acerca del matrimonio, en otras de las cartas que forman la colección de Guevara, las relaciones y los papeles de los sexos se tratan más bien casualmente y con menos coherencia.

Así sucede con la curiosa epístola 60 del *Libro Primero* (*Letra para mosén Rubín, valenciano y viejo, en la cual se le responde a ciertas preguntas muy notables. Es letra para mujer que se casa con algún viejo*) y su hermana I/46, dirigida al mismo destinatario (*Letra para Mosén Rubín, valenciano y enamorado, en la cual se ponen los enojos que dan las enamoradas a sus amigos*). La primera de ellas comparte dos rasgos centrales con la *Letra para Mosén Puche*: su topicidad y una preocupación por la compatibilidad de marido y mujer que considera el contento de ambos esposos. La pregunta con la que mosén Rubín, apostrofado como «viejo remozo» en el encabezamiento, se dirige a Guevara es una de las más frecuentes en textos que discuten el matrimonio: *an seni uxor est ducenda vel non*, una variante del problema *an uxor est ducenda vel non*, central para todo una tradición discursiva que ya hemos mencionado.

Lo interesante es ahora ver cómo el franciscano argumenta en su carta disuasoria. En vez de denigrar matrimonio o mujeres (como sería fácil en tal momento y como lo hicieron otros autores), Guevara opta por un planteamiento imparcial y realista de la cuestión, tomando en cuenta no sólo posibles ventajas e inconvenientes para el marido, sino también las consecuencias para la futura esposa. Valora positivamente las calidades de la mujer de la que su amigo le habló; pero le señala al mismo tiempo las diferencias que lo separan de su pretendida y que dificultarían la vida conyugal:

> [...] habéis, señor, de mirar que, si ella es moza, vos sois viejo, y si ella es hermosa, vos estáis cano, y que no abasta estar de ella contento, sino que lo esté ella también de vos, porque de otra manera, andando ella rostrituerta, vos tendréis con ella mala vida. (p. 410)

Se entrevé aquí un postulado de igualdad entre hombre y mujer, por lo menos en cuanto al derecho de poder llevar una vida marital satisfactoria[264].

264 Un hecho que, dicho sea de paso, halla una curiosa analogía, tal vez ni consciente, en el título de la misiva donde se indica como potencial receptora una «mujer que se casa con algún viejo», pese a que la carta se dirija a un hombre.

También en la segunda carta disuasoria dirigida a Rubín aflora la misma idea igualitaria para los dos elementos de una pareja. El obispo de Mondoñedo asevera:

> Para que los amores sean fijos, seguros, perpetuos y verdaderos, han de ser entre sí iguales los enamorados [...]. (p. 289)

Aunque el contexto sea distinto, ya que se trata de una *dissuasio* contra los amores en la vejez, Guevara vuelve a afirmar la necesidad de que exista paridad entre las dos personas que quieren formar una pareja, dando un paso notable hacia una equiparación de relaciones amorosas y conyugales.

Pero la epístola I/46 no deja de distinguirse de la I/60. A pesar de las vislumbres de un paralelo entre amores y matrimonio y de una concepción igualitaria de los dos elementos de la pareja, los escrúpulos de Guevara frente a los amores de Mosén Rubín lo llevan a adoptar una estrategia argumentativa distinta que tiende a desvalorizar, en general, la pasión del hombre entrado en años:

> [...] no son amores, sino dolores; no alegría, sino dentera; no gusto, sino tormento; no recreación, sino confusión, cuando en el enamorado no hay mocedad, libertad y liberalidad. Al hombre entrado ya en edad, y que de nuevo se remoza y enamora, nunca le llamaban viejo enamorado, sino viejo ruin y loco, y así Dios a mí me salve, que tienen razón [...]. (p. 288)

Y mucho más que en la carta que desaconseja un casamiento entre una mujer joven y un hombre viejo, se insiste, mediante una descripción despiadadamente realista del *senex amans* (que al mismo tiempo muestra muy bien cuánto debe a la tradición misógina), en el hecho de que el hombre, por la diferencia de edades entre ella y él, queda en ridículo y, más aún, llega a ser la víctima de los intereses personales de su querida. Se nos depara aquí una diferencia interesante entre la concepción de las relaciones amorosas y las conyugales de un hombre viejo. Esta diferencia se debe, en última instancia, a la indisolubilidad del matrimonio y a la suposición de que una muchacha mantenida por su amante más viejo desaparecerá en cuanto cese la afluencia de fondos: el casamiento de un viejo podría implicar que su mujer sufriese; además, hay que proteger al *senex* de los posibles abusos en un amorío con la misma distribución de papeles. De todo ello, resulta, por un lado, una valoración más positiva del matrimonio, en el que el peligro de ser explotado por intereses personales parece menor. Por otro lado, constatamos que la diferencia de edades también repercute en los papeles de los sexos. La supremacía

masculina desaparece con la edad, precisamente porque el *senex amans* sólo obedece a sus deseos y ya no a la razón que le habría elevado sobre la mujer.

Algo semejante se desprende de otras dos cartas acerca de la misma temática, pero dirigidas a otro destinatario: las epístolas I/34 (*Letra para el gobernador Luis Bravo, porque se enamoró siendo viejo. Es letra que conviene que lean los viejos antes que emprendan amores*) y I/35 (*Letra para el mismo comendador don Luis Bravo, en la cual se ponen las condiciones que han de tener los viejos honrados, y que el amor tarde o nunca sale del coraçón do entra*). En la primera, el tono crítico se recrudece: Guevara procede a una censura feroz del destinatario, que se ha enamorado a los 63 años, haciendo caso omiso de su honra y de la vergüenza. El obispo de Mondoñedo ofrece en su catálogo de estructura anafórica, que vuelve implacablemente sobre el punto delicado mediante la fórmula «en tal edad como la vuestra», toda una serie de razones que imposibilitan los amores en edad madura. Dentro de ella, hay un fragmento de especial interés, porque deja traslucir, en una confrontación de amores y matrimonio, cuál sería uno de los fines de este último:

> En tal edad como la vuestra, no se sufre aún casar, cuanto más osarse enamorar, porque, por vana y mundana que sea una muger, a los hombres de sesenta y cuatro años, como vos, más os quieren ya para que les deis buenos consejos que no para tener de vos hijos. (p. 223)

No está aquí en cuestión el matrimonio, puesto que el destinatario de la carta está sólo enamorado y no parece pensar en casamiento. El matrimonio que representa un tipo de relación menos estrecha o menos emocional sólo se utiliza como contraste con los amores. Implícitamente se sugiere al lector, mediante la estructura adversativa, que los amores presuponen más emocionalidad que una relación matrimonial (o incluso una sexualidad con fines no exclusivamente procreativos). Pero aun el lazo conyugal será rechazado por las mujeres en favor de una relación platónica («consejos») si el pretendiente ya no es joven. Asistimos, por lo tanto, a la construcción de una escala que va de lo menos emocional a lo más íntimo y que se compone de los escalones amistad-matrimonio-amores (por lo tanto algo diferente de lo que habíamos podido vislumbrar casi cien años antes en el *Leal Conselheiro* de Dom Duarte).

Aparece de nuevo la preocupación por las consecuencias de tal casamiento, y esta vez se vuelve a insistir en el resultado probablemente negativo que tal relación tendría tanto para ella como para él:

> En tal edad como la vuestra, si los amores van adelante, o vos quedaréis burlado, o ella se hallará engañada, porque si la triste hace lo que queréis, doyla por mal empleada, y si hace lo que con los tales viejos como vos suelen hacer, vos os hallaréis burlado y de sus manos bien pelado. (pp. 223s.)

El mensaje es claro: vejez y relaciones de pareja son dos elementos incompatibles —y, por lo que sugiere la epístola I/35, que vuelve a advertir contra los amores en la vejez y facilita toda una lista de comportamientos adecuados, Luis Bravo parece haberlo observado.

Si las últimas cartas analizadas habían tratado las relaciones emocionales de un hombre maduro, desaconsejándolas y propagando más bien la vida célibe, la *Epístola* I/61 enfoca otra situación vital diametralmente opuesta al matrimonio: la viudez. Al contrario de lo que promete su título, evidentemente errado[265], esta misiva es una carta consolatoria a un hombre que acaba de perder a su esposa. Interesa examinar cómo se presenta, desde esta perspectiva, el matrimonio, y de qué forma dependen las posiciones adoptadas de la función del texto.

Ya el primer párrafo revela un enfoque particular que hasta ahora ninguna de las *Epístolas Familiares* analizadas había presentado, pero que conviene perfectamente a las circunstancias: el obispo de Mondoñedo no escribe aquí desde una perspectiva que tenga a la vista primordialmente la vida terrenal y su organización, sino englobando asimismo lo trascendental en su argumentación. Se dirige al destinatario como padre espiritual, con propósitos consoladores, recurriendo a los designios inescrutables de Dios, que le sirven como recurso argumentativo para las intenciones que persigue con su texto. Como tales se pueden considerar la asistencia espiritual en un momento de luto y, al mismo tiempo, la edificación religiosa en general. Esta doble función textual confiere una orientación muy determinada al enfoque del matrimonio y de la viudez.

El matrimonio se presenta bajo un signo mayormente positivo, como viene al caso en la situación comunicativa concreta. Se insiste, por un lado, en las ventajas de una buena vida marital y se procede, por otra parte, al elogio de las calidades humanas de la difunta, en ambos casos realzando lo positivo mediante un contraste con la pesada carga que constituyen las consecuencias de un mal casamiento.

265 Cf. p. 411: «Letra para el comendador Angulo, en la cual se tocan muchas buenas doctrinas y avisos, en especial de cómo se han de haber los hombres recién casados».

La viudez aparece como un estado que no sólo se caracteriza por las carencias que sufre el esposo sobreviviente[266] y que, *ex negativo*, ponen de relieve los beneficios de la vida matrimonial, sino también por traer consigo responsabilidades hacia la finada esposa y hacia la comunidad. El viudo tiene que cumplir lo dispuesto por su mujer y cuidar de lo que de él depende[267]. Adaptar su vida a esta situación requiere una actitud mental muy especial. La ayuda en el desarrollo de esta última resulta ser precisamente la función primaria de la *Letra para el comendador Angulo*. Guevara recomienda una actitud que conlleve tres facetas: resignación, paciencia y gratitud. Asimismo será importante evitar exageraciones en el luto. Pero es más, el autor construye una obligación ética, moral y hasta religiosa del viudo, y por ello se explica el recurso a lo trascendental: si la muerte de doña Aldonza fue la voluntad de Dios, el comendador Angulo debe considerarla como aviso para su propia enmienda y obedecer a los mandamientos del Supremo.

> Darnos nuestro Dios tristezas, enfermedades, calamidades, muertes y sobresaltos no son éstas cosas con que nos castiga, sino con que nos visita, pues su fin no es de robarnos, sino de avisarnos; no de quebrarnos, sino de aderezarnos [...]. [...] si a ella Dios llevó allá, fué para que descansase, y si a vos dexó acá, fué para que os emendásedes, porque al hombre que da Dios larga vida es con intención que haya en él alguna enmienda. (pp. 413s.)

Con la exhortación a una reacción adecuada, mesurada, frente a la muerte de la esposa se vincula así hábilmente una obligación de otros comportamientos que en realidad no tienen nada que ver con la viudez del destinatario: «[...] no dexéis de confesaros, comulgaros, visitar hospitales, oír misas y iros a los sermones [...]» (p. 418). A fin de cuentas, ello equivale a una maniobra de desvío cuya finalidad no es otra que orientar el sentimiento de deber del destinatario hacia el cumplimiento de las obligaciones del buen cristiano.

Que el mismo Antonio de Guevara, a pesar de sus empeños en aconsejar moderación, no siempre sea un modelo de contención y templanza se muestra en la *Letra para don Alonso de Albornoz* [...], la décima segunda del *Libro*

266 «Pena y mucha pena os dará agora la falta de servicio, la soledad no acostumbrada, la crianza de los hijos, la guarda de las hijas, el gobierno de la casa y el tratamiento de vuestra persona». (p. 416).

267 Así, «[...] mirar por vuestra casa, procurar por vuestra salud, mejorar vuestra hacienda, conservar vuestra honrra y gobernar vuestra familia [...].» y «no debéis de descuidaros de la crianza de vuestros hijos, porque no es pequeña locura llorar a los muertos que no se pueden conbrar, y no remediar a los vivos que se pueden perder.» (pp. 416s.).

Primero. Ella suministra la prueba evidente de que también se defienden posiciones más extremistas en las *Epístolas* guevarianas. El lector acostumbrado a posiciones ponderadas o consejos circunspectos y conciliadores vería con verdadera consternación cómo el obispo de Mondoñedo no vacila en arrojar a su corresponsal todo un montón de topoi misóginos y misógamos, sin orden ni concierto. Con ellos, la Letra I/12 vuelve a la tendencia que ya se había podido observar en el *Libro áureo de Marco Aurelio*, pero con la diferencia importante de que aquí la instancia que los pronuncia no es una figura ficticia sino el propio autor del libro en persona.

No obstante, hay que observar muy exactamente el marco en el que se encuadran tales asertos, ya que éste relativiza, en parte, su valor. El examen detallado revela que ni el matrimonio ni las mujeres son tema, sino que sirven más bien como materia de excurso. Se trata de un discurso misógamo y misógino altamente tópico que se independiza a partir de una figura retórica y se acalora hasta quedar, por así decirlo, fuera de control. El punto de arranque, sin embargo, no fue otro que un símil malogrado:

> Sy la señora doña Marina, vuestra esposa, está tan bien con vuestra persona como mi pluma está mal con vuestra pereza, seguramente os podes [sic], señor, casar, sin que después os hayáis de arrepentir, [...] a la verdad no querría yo tener mayor contrición de mis pecados que la que tienen muchos hombres de verse casados. [...] La riqueza congoxa, la pobreça entristece, el navegar espanta, el comer empalaga y el caminar cansa; los cuales trabajos todos vemos entre muchos estar derramados, sino es en los casados, que están todos juntos; porque el hombre casado pocas veces le vemos que no ande congoxado, triste, cansado, empalagado y aun asombrado, digo asombrado de lo que le puede acontescer y su muger osar hacer. [...] Terrible cosa es sufrir a un hombre, mas también hay mucho que conoscer en una muger, y esto no por más de porque no saben tener modo en el amar, ni dar fin en el aborrescer. (pp. 86s.)

Guevara vuelve a los peligros y las consecuencias desastrosas de un matrimonio malogrado en la última de las *Epístolas* que analizaremos aquí: la *Letra para don Francisco Manrique, en la cual el auctor toca por delicado estilo de cuán peligrosa cosa es osar el hombre casado ser amigado* ofrece varias opiniones de interés acerca de la temática.

El autor empieza *ex negativo*, con la tópica referencia a las muchas posibilidades de un casamiento malo, pero mostrando a Francisco Manrique, el marido de su sobrina, que justamente él no tendría razón de queja. Por una parte, porque «no hay en esta vida mortal cosa tan perfecta ni persona tan acabada en la cual no haya que enmendar y se halle que mejorar» (p. 287) y por-

que todo tiene sus lados positivos y negativos; por otra parte, porque la esposa que le ha cabido en suerte parece un verdadero dechado de virtudes. Existirían, por lo tanto, las mejores condiciones para conseguir una vida marital feliz, si no fuera el comportamiento errado del marido:

> [...] andáis, señor, de noche, dormís fuera de casa, visitáis enamoradas, tractáis con alcahuetas, ruáis calles, ogeáis ventanas, dais músicas, y, lo que es peor de todo, que gastáis mal la hacienda y traéis en peligro vuestra persona. (p. 290)

Una conducta que aparece particularmente reprehensible ya que fue el destinatario mismo quien había tomado la iniciativa para casarse con la sobrina del autor,

> [...] la cual con vos y vos con ella os casastes más por voluntad que por necesidad, porque ella era dama y tenía con que se remediar, y vos érades mayorazgo y teníades con qué os casar. Pues sabéis que vos la mirastes, vos la servistes, vos la escogistes, vos la seguistes, vos la requestastes, y aun vos la importunastes a que a otros dexase y con vos se casase, no es, por cierto, justo, sino muy injusto, que pues ella por os hacer placer se hiço vuestra, que vos a su despesar sirváis a otra. (p. 289)

El autor intenta corregir los yerros de don Francisco, reprimiéndolo duramente y señalándole los peligros que corren su hacienda y su honra. En lo que se refiere a la comunidad conyugal, además, le explica sin lugar a dudas que las reacciones de su mujer serán consecuencia de su propio comportamiento:

> Sufriros ha vuestra muger que la matéis de hambre, la trayáis rota, tengáis retraída, le digáis injurias y aun pongáis en ella las manos, con tal que a ella sola améis y aun con otra no andéis; porque para una muger casada no hay mayor desesperación que venir el marido a quebrar en ella los enojos y guardar para otra sus pasatiempos. [...] os doy mi fe que todos los placeres que tomárades con vuestra amiga los paguéis con las septenas de que tornéis a casa. (pp. 291s.)

Es cierto que los consejos aquí se dirigen únicamente al marido descaminado; pero a través de las advertencias se hace patente que entre marido y mujer debe existir una relación que se caracterice por la interdependencia de los comportamientos de cada uno, pero asimismo por obligaciones comunes —con lo que se vuelve al ya otras veces constatado enfoque de la pareja como unidad sin diferenciar:

> [...] la fidelidad que debe la muger al marido, aquélla debe el marido a la muger [...]. Desde la hora que entre marido y muger se contrae el santo matrimonio, tienen ambos a dos tan poca jurisdicción sobre sí, que sería especie de hurto él a otra o ella a otro dar el cuerpo.

Las *Epístolas Familiares* ofrecen todo menos una visión coherente del matrimonio y de los papeles de los sexos. Se encuentran posiciones muy dispares que van de la misoginia y misogamia tradicional hasta postulados sorprendentemente «modernos» de igualdad entre los sexos. En este sentido, la producción epistolar del obispo de Mondoñedo es perfectamente representativa de la obra guevariana en total. Matrimonio y papeles de los sexos son temas que mucho preocupan al autor. Sin embargo, es imposible destilar de sus escritos una concepción general y coherente; las declaraciones cambian según la intención del autor, según los destinatarios, el público y la forma. En resumen, es la función de cada texto la que influye en las opiniones pronunciadas.

Es la literatura de matrimonio guevariana tan variada como lo es el propio autor en cuanto figura literaria de su tiempo. Nos parece muy probable que el inmenso éxito de Guevara no se deba en primer lugar al hecho de que fuera uno de los primeros que supo aprovechar las innovaciones técnicas de su época (siendo la imprenta uno de los factores decisivos que facilitó la difusión de sus escritos), sino más aún al carácter variopinto de su obra. Como se ve perfectamente en los escritos analizados que se ocupan de un tema entonces en boga, Guevara supo darle tratamientos muy distintos, escribir algo para todos —y ello tal vez sea el denominador común de su obra.

II. 7. LA VOZ DE JUAN LUIS VIVES: UN *BEST-SELLER* Y SU COMPLEMENTO OLVIDADO

Dediquemos ahora nuestra atención a otro autor español que consiguió, por los mismos años en que triunfaron los dos primeros libros de Antonio de Guevara, pero bajo condiciones algo distintas, otro éxito editorial de alcance paneuropeo con un tratado en el que el matrimonio resulta de importancia central. El día 5 de abril del año 1523, Juan Luis Vives[268] firma en Brujas el prólogo-dedicatoria de un texto que figuraría entre sus libros más famosos, *De institutione foeminae christianae*. El libro está dedicado a Doña Catalina de Aragón, reina de Inglaterra, de cuya hija, la princesa María, el valenciano sería preceptor[269]; se publica por vez primera en 1524, en Amberes. Cinco años más tarde le sigue otro texto didáctico con el que guarda una relación estrecha: el *De officio mariti* que sale en Brujas, en 1529.

Estos dos libros[270], escritos en la fase de mayor actividad intelectual y literaria del gran humanista, marcan, junto a la *Introductio ad Sapientiam* (1524) y al *De subventione pauperum* (1526), un nuevo rumbo en su obra; abando-

---

268 De consulta obligatoria para una visión general acerca de la obra de Vives es Noreña (1970). Para la biografía del gran humanista, pueden consultarse: Riber (1947), González y González (1987) o Gómez Hortigüela Amillo (1993); sobre la ascendencia judía del que «ha de considerarse como el Erasmo de España y de la Catolicidad más firme» (Entrambasaguas 1960: 83), cf. Sainz Rodríguez (1988), Angelina García (1986) y Fuster (1989).

269 Para ella escribió otra obrita didáctica cuya primera edición también es de 1524, el *De ratione studii puerilis*.

270 Para poder dar un trato igual a los dos textos que su autor puso lado a lado como piezas de la misma categoría, hemos decidido atenernos al texto latino, puesto que, por una parte, existen dos versiones castellanas casi contemporáneas pero bastante distintas del *De institutione foeminae christianae* que rivalizan durante el siglo XVI y, por otra, falta una traducción española del *De officio mariti* en la misma época. Teniendo en cuenta que también las versiones latinas acusan diferencias notables, y dado que sólo hemos conseguido la *editio princeps* del primer texto, pero no la del segundo, citamos según la traducción española moderna de Riber.

nando los ensayos literario-humanísticos y los comentarios filológicos de los años precedentes, Vives se dedica, a partir de 1524, con particular ahínco a temas filosóficos, pedagógicos, políticos y apologéticos. En los dos tratados que aquí nos interesan, expone detalladamente sus ideas acerca de lo que sería el matrimonio ideal y facilita los avisos que considera necesarios para lograr tal ideal. El primero de los dos, la *Institutio*, enfoca el estado del matrimonio desde un contexto algo más amplio, el de la instrucción de la mujer en general, mientras que el *Officium* se concentra ya desde un principio sobre la vida conyugal. Las dos obras tratan, pues, del mismo tema; en el primer caso, desde un punto de vista que considera lo que atañe a la mujer, en el segundo, acercándose al asunto desde el punto de vista del marido e interesándose por las incumbencias de éste. Ahora bien, pese a su proximidad temática y cronológica y a despecho de sus múltiples relaciones internas, los dos tratados siguieron caminos muy diferentes[271].

Después de las primeras ediciones, los dos libros fueron editados varias veces, en versiones ligeramente cambiadas[272], en Basilea: Robert Winter imprimió el *De institutione foeminae christianae* en 1537 y 1538, el *De officio mariti* en 1538. En 1540 se publicó una edición que acopla los dos textos y les añade el *De ratione studii puerilis*; en esta combinación volvieron a editarse otras tres veces, también en Basilea. Las dos obras se encuentran, además, en la edición de las obras completas de Vives, de 1555.

Si la *Institutio* y el *Officium* corrieron una suerte parecida en lo que se refiere a las ediciones en latín, no sucedió lo mismo con las traducciones a otras lenguas; allí se nota una discrepancia apreciable entre el éxito de la *Institutio*, por un lado, y la poca repercusión del *De officio mariti*[273]. Es precisamente en tierras hispánicas donde la suerte dispar se hace más visible. Juan Justiniano traduce la *Institutio* y la publica en Valencia, en 1528, bajo el título *Libro llamado Instrucion dela muger Christiana: El qual contiene como se ha de criar vna virgen hasta casarla. y despues de casada como ha de regir su casa: y biuir prosperamente con su marido. y si fuere biuda lo que es tenida a hazer. traduzido aora nueuamente del latin en romançe. por Juan*

271 Sobre las diferentes ediciones de las obras, pueden consultarse Bonilla (1903), Palau y Dulcet (1976: tomo 27) y Noreña (1970: 300-306).

272 Para los cambios que sufrió el texto de la *Institutio*, cf. Patton (1992; 1994) y Alcina (1995: 215).

273 Para las diferentes ediciones en castellano, francés, inglés, alemán e italiano, cf. Palau y Dulcet (1976: 411-414). Sobre las traducciones a las lenguas románicas podrá consultarse en breve un artículo nuestro (Brandenberger/Graf/Thali [en prensa-3]). Acerca de la suerte de la *Institutio* en Inglaterra, cf. Bayne (1975) y Bornstein (1978). Para Alemania, véase Briesemeister (1995: sobre todo 234, 240-242).

Justiniano [...][274]. En las décadas siguientes aparecen varias reediciones de esta versión que dan testimonio del gran interés del público español. Inmediatamente después de su publicación, la primera traducción española fue revisada por un nuevo traductor anónimo. La segunda versión apareció en Alcalá de Henares, en 1529[275] y se volvió a editar en 1535 y 1539. Contamos, en total, con nada menos que nueve ediciones de la *Institutio* en castellano. Por otro lado, llama la atención la total ausencia de versiones españolas del *De officio mariti*: este segundo tratado vivista sobre el matrimonio tuvo que esperar más de cuatro siglos hasta ser traducido por vez primera al español.

Tal discrepancia en la recepción empírica y en la repercusión que las dos obras tuvieron en el panorama literario y cultural de su época resulta tanto más flagrante, repetimos, cuanto que la *Institutio* y el *Officium* no solamente son dos tratados que un solo autor escribe en circunstancias parecidas y dentro de un lapso de tiempo relativamente breve, sino que también se pueden considerar con toda razón como obras hermanas por el hecho de que se entrelazan en cuanto a sus contenidos, sus enfoques y su intención. La relación entre las dos obras no se limita, pues, al hecho de que ambas tratan del matrimonio; esperamos demostrar en este capítulo que la *Institutio* y el *De officio mariti* son interdependientes porque discuten su asunto desde dos ópticas diferentes que llegan a completarse, formando, de esta manera, una especie de díptico que se puede considerar, leer o estudiar como conjunto caracterizado precisamente por las múltiples relaciones entre una y otra de sus partes[276].

Sospechamos que tiene que ver con la suerte dispar[277] de los dos tratados y, muy concretamente, con la poquísima resonancia que tuvo el *De officio mariti*, el que la investigación reciente no deje de subrayar la naturaleza repre-

274 Hemos utilizado el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid (signatura: R-1289).

275 Su título reza: *Instruction dela muger christiana: donde se contiene como se ha de criar vna donzella hasta casarla: y despues de casada como ha de regir su casa y biuir bienauenturadamente consu marido. Y si fuere biuda loque deue de hazer. Agora nueamente corregido y emendado y reduzido en buen estilo Castellano*. Hemos manejado un microfilm del ejemplar que se halla en la Biblioteca de Cataluña (signatura: 13-II-8).

276 Este punto ha pasado prácticamente inadvertido por los críticos. Una de las poquísimas excepciones es la conferencia que dio Federica Parenti Pellegrini (Parenti Pellegrini 1995; agradezco a Helmut Puff haberme facilitado una fotocopia del tiposcripto) en el congreso *Le Mariage à la Renaissance. Représentations et Célébrations* (Tours, julio de 1995). Ella afirma muy acertadamente que «i due trattati sono sostanzialmente coerenti sui temi dell'educazione femminile e sulla divisione dei ruoli all'interno del matrimonio» (Parenti Pellegrini 1995: 4). Lo que no tiene en debida cuenta es, sin embargo, que *De institutione foeminae christianae* y *De officio mariti* no persiguen a los mismos receptores; un factor muy importante al que dedicaremos una atención peculiar en nuestro comentario.

277 Ésta se manifiesta también por un notable desequilibrio en la literatura crítica. Numerosos autores y autoras se han ocupado de la *Institutio* desde que Wychgram (1883), Bonilla y San

siva y el «conservadurismo» de la doctrina matrimonial de Vives y de su construcción de lo femenino. Que tal juicio resulte algo desacertado en el contexto de la literatura de matrimonio iberorrománica y no pueda sostenerse en absoluto si se procede a una lectura exacta de los *dos* textos es lo que pensamos demostrar en las páginas siguientes.

Tratemos de presentar, en un primer paso, el *De institutione foeminae christianae* para poder contrastarlo más adelante con su hermano menor.

En este voluminoso tratado, que abarca, con pretensiones declaradamente normativas, toda la vida de la mujer cristiana, desde la más temprana niñez hasta la viudez, Juan Luis Vives despliega un amplio panorama de instrucciones, mezcladas con numerosas citas de autoridades y un asombroso acopio de digresiones narrativas con función ejemplar. No vamos a entrar con todo pormenor en la discusión de las posiciones que defiende e ilustra el gran humanista, sino a fijarnos en los rasgos fundamentales, intentando destilar así la esencia de este libro, que es la que más importa para nuestros parámetros de análisis y una valoración de la obra como conjunto.

En cuanto a los factores contextuales que determinan la perspectiva de nuestro autor, la órbita en la que se inscriben sus contenidos, verificamos un nítido predominio del tipo de enfoque económico. Las explicaciones y los avisos del gran humanista se ocupan, en la mayoría de los casos, de temas que podríamos atribuir a la esfera del *gobierno de la casa* en sentido amplio: construcción normativa de un papel para la mujer (sea doncella, esposa, o viuda) que atiende con preferencia a sus tareas y a su comportamiento, distribución de papeles entre los esposos, reglamentación de su vida afectiva con particular insistencia en la conservación de la desigualdad jerárquica intramatrimonial, organización y administración de los asuntos domésticos. No obstante,

Martín (1903) y Watson (1912; 1922) la volvieron a presentar a un público que se interesaba por la cuestión de la educación femenina, en aquel entonces vehementemente discutida. Durante las últimas décadas, varios artículos (Terreiro 1976; Kaufman 1978; Viera 1981; Wayne 1985; Thomas 1986; Holm 1989; Bergmann 1991; Mikesell 1991; Lentzen 1995) y tesis doctorales (Wuterich 1969; Schomber 1976; Hörauf-Erfle 1991; Barth 1994; Cohee 1994; Patton 1994), examinaron el primero de los dos tratados; los que buscaban posiciones que atestiguaran una actitud represiva por parte de nuestro autor pudieron constatar con indignada satisfacción que el esfuerzo había valido la pena, sin percibir que habían tenido en cuenta sólo una cara de la medalla. Sobre el *De officio mariti* no existe, como hemos dicho, literatura crítica, excepto la comunicación de Parenti Pellegrini que acabamos de citar y el artículo nuestro sobre la recepción de los dos tratados en España, Italia y Francia (Brandenberger/Graf/Thali [en prensa-3]). Lo estudiará también el profesor Rüdiger Schnell en su libro sobre la interdependencia de imágenes de la mujer y del hombre en la literatura de matrimonio que está preparando (=Schnell [en preparación].

tales contenidos están relacionados, de dos maneras distintas, con elementos de otras formaciones dicursivas.

Por un lado, Vives recurre constantemente a argumentos o fuentes de la tradición teológica con los que apoya sus postulados. Esta deuda con el enfoque teológico se comprueba, sobre todo, por elementos estructurales o por el material utilizado, pero incide muy poco en los contenidos propiamente dichos. Vemos, por ejemplo, que Vives sigue, para estructurar su *Institutio*, la misma tripartición teológica de las mujeres que presenta Fray Martín de Córdoba, y, algo más diferenciada, el *Libre de les dones* de Eiximenis[278]; también se puede observar un verdadero acarreo de referencias a la Biblia o a los Padres de la Iglesia con las que el autor consigue dar cierto contrapeso a las fuentes procedentes de la antigüedad clásica a las que remite a cada paso y que son sintomáticas de su erudición humanista. En cuanto a las posiciones que defiende, Vives se aparta repetidas veces de la doctrina eclesiástica corriente. Así, roza la heterodoxia afirmar que el matrimonio fue ordenado en primer lugar para la comunidad de vida, y no tanto para la *proles procreanda*[279] y seguir insistiendo, un poco más adelante, en los aspectos ventajosos de la esterilidad, aventurándose a una auténtica antipropaganda[280] —y ello, además, en un capítulo que anuncia como tema «De los hijos y del cuidado que de ellos debe [sc. la mujer casada] tener».

Por otro lado, se hace patente una notable preocupación por problemas que apuntan hacia una perspectiva que tiene en muy buena cuenta el colectivo mayor, la sociedad.

278 Éste pudo haber influido en el tratado que examinamos aquí. Cf. Viera (1978a), Fuster (1989: 34s.).

279 Cf. *Institutio*, p. 1073: «El Príncipe y Hacedor de esta inmensa obra, que es Dios, cuando hubo introducido al hombre en la tierra, creyó no ser conveniente dejarle solo, y le dió una compañera semejante a él y animada con el mismo soplo, muy parecida a él en alma y cuerpo, con la cual pudiese conversar y vivir a su placer, y, a la postre, viniera la procreación de los hijos, *si les viniere voluntad de ello*, puesto que el matrimonio no tanto fué ordenado con vistas a la prole como para una cierta comunidad de vida y sociedad indisoluble.» (Cursiva nuestra).

280 Cf. *Institutio*, p. 1136: «Comenzaré por decirte que si no parieres, no solamente has de llevar tu esterilidad con resignación e igualdad de espíritu, sino, hasta cierto punto, gózate de ello, porque quedas inmune de increíble molestia y pesadumbre. No es éste el lugar de explicar cuántas miserias tiene que apurar la mujer preñada en su gestación; cuántos dolores y cuántos peligros corre en el alumbramiento. Pues ya en criar los hijos y educarlos, ¡cuántos enojos, cuánta ansiedad que no salgan hijos malos, que no les acaezca algún desastre, qué continua zozobra: adónde van, qué hacen, que no hagan daño, que no lo reciban! *Yo no me explico la razón de esa gran codicia de hijos*. ¿Quieres ser madre? ¿para qué? ¿para poblar el mundo? Como si el mundo fuera a despoblarse si tú, precisamente tú, no parieres un animalico o dos [...].» (Cursiva nuestra).

Ya en el prólogo se combinan discurso económico y discurso social. Vives sostiene que existe un nexo entre la educación femenina y el bienestar común, remitiendo, por la argumentación en sí, al discurso social; pero luego enlaza esta afirmación con otro aserto que vuelve a fijar la mirada en la comunidad familiar, un tema «económico» por excelencia. Más manifiesto queda, si cabe, este rumbo hacia el tipo de enfoque social, en el capítulo décimo del libro segundo, «Cómo ha de gobernarse [sc. la mujer] en su casa». Allí se defiende que el comportamiento *intra muros* debería ser tal que no perjudique la fama ni llegue a estorbar la paz social en el caso de que se sepa —que es lo más probable, vista la inclinación de la gente hacia las hablillas.

Al mismo tiempo, nuestro autor cree necesario distanciarse muy a las claras de otro tipo de enfoque, el debatístico, y, muy en concreto, de los intentos de cierta corriente de esta tradición que pretende enfrentar los *estados* no matrimoniales a la vida conyugal, basándose en un ideario teológico de ascendiente monástico. Vives hace constar de manera taxativa que no le interesa persuadir sino formar, o sea que persigue un objetivo primordialmente didáctico:

> Tertuliano, San Cipriano, San Jerónimo, San Ambrosio, San Agustín, San Fulgencio discurrieron acerca de las vírgenes y de las viudas, más atentos a persuadir un determinado género de vida que a formarlo; todo es extremarse en los loores de la castidad, empeño magnífico por cierto, digno de sus encomiadores y de su gran santidad; pero fueron harto escasos en el dar preceptos y normas de vida, pensando ser su tarea preferente exhortar a lo mejor y alargar la mano a lo más alto, que humillarse a puntualizar lo más rastrero. Empero nosotros, dando de lado a esas exhortaciones, a fin de que cada cual haga la conveniente elección de su estado, más por la autoridad de ellos que por opinión nuestra, nos proponemos formarlas prácticamente para la vida. (pp. 985s.)

Como es fácil de comprobar, el tipo de enfoque elegido (una combinación de los enfoques económico y social, con una clara renuncia a razonamientos de tipo debatístico) hace perfecto juego con la intención del autor: facilitar a «las mujeres todas [...] preceptos y normas de vida» (p. 989).

Detengámonos por unos momentos en estos preceptos para despejar ahora, tras la cuestión de los tipos de enfoque que orientan la *Institutio*, la cuestión de los contenidos.

En el libro primero, dedicado a las doncellas, se puede apreciar con bastante nitidez cuál es la naturaleza del modelo que esboza Juan Luis Vives, por un lado, y cuáles son los presupuestos sobre los que se basa para ello, su ima-

gen de la mujer. El modelo que desde la perspectiva normativa se defiende se distingue, en primer lugar, por su carácter represivo en general y, en segundo lugar, por lo que llamaríamos su extremismo, la tendencia de defender posiciones desmesuradamente ideales. Los dos componentes aparecen, por cierto, íntimamente vinculados. Ofrecemos tan sólo algunas muestras representativas: Vives postula una completa segregación por sexos desde la más tierna niñez hasta la edad adulta; esboza un ideal de virtudes para la doncella que eleva la virginidad, presupuesto básico de la castidad, al rango de sumo bien y que le exige, para lograrlo, todo tipo de sacrificios; la exhorta a salir lo menos posible, pintándole los horrores de la vía pública; y al oponerse rigurosamente contra toda manifestación de lo mundano no sólo arremete contra vestidos y maquillaje, bailes, convites y demás diversiones sociales, sino que lanza asimismo sus implacables diatribas contra la literatura de ficción e incluso contra la costumbre de jugar con muñecas «que son como una imagen de idolatría y que les inculcan y agrandan el natural amor de los afeites y de los atavíos» (p. 992)[281].

Frente a tantos y tales peligros y vicios, recomienda el más estricto retraimiento y, en general, las que él llama virtudes de la mujer: castidad (suprema y principal), pudor, templanza, vergüenza, sobriedad, economía, frugalidad, devoción y mansedumbre.

Todos estos preceptos se basan, desde luego, sobre una determinada imagen de la mujer que también orientará los avisos específicos que se dan a la mujer casada: la de un ser «débil y fuertemente necesitado de auxilio ajeno» (p. 1032):

> [...] en los grandes empeños, y a la hora del peligro, el miedo de tal manera quebranta y desmoraliza a la mujer, que la saca de seso y de juicio, puesto que es invencible la pasión aquella y la desposee de todo uso de razón. Y al revés, el varón es animoso y no siente tan recias las sacudidas del miedo, que no barrunte con facilidad lo que se ha de hacer en tales emergencias. Allega a esto que, como en la mujer surgen más a menudo los trastornos fisiológicos, su juicio está afectado casi siempre por alguna impresión, y, por ende, es menos consecuente consigo misma, agitado por borrascas de afectos contradictorios y, por lo mismo, casi siempre inválido e ineficaz. (p. 1086)

Con el pasaje que acabamos de reproducir hemos llegado ya al terreno de las instrucciones para la esposa, y, más aún, a un aspecto particularmente rele-

281 Mejor no imaginarnos qué diría Vives si viese a la encantadora Barbie con sus innumerables modelitos.

vante de la doctrina que Vives facilita a sus lectoras: la relación entre marido y mujer. Las frases citadas se pronuncian en el contexto de una discusión sobre la necesidad de que la mujer obedezca a su marido. Apoyándose, por una parte, en argumentos biológicos y, por otra, en la autoridad de la Biblia, nuestro autor defiende el dominio del esposo sobre la mujer y la subordinación de ésta. Así tampoco admira la caracterización que ofrece del amor conyugal que se le pide a la esposa:

> Ni ha de ser amado el marido como amamos al amigo o al hermano gemelo, donde no hay más ingrediente que el amor solo. En el amor conyugal debe haber una fuerte mezcla de culto, de reverencia, de obediencia y de acatamiento. (p. 1085)

Veremos luego, cuando nos centremos sobre un pasaje paralelo del *De officio mariti*, que este aserto no solamente debe considerarse como testimonio de las ideologías que representa el autor, sino que también es de enorme importancia para la comprensión de las estrategias argumentativas con las que Vives opera.

Baste con lo que hemos presentado hasta aquí; no vamos a entrar en más detalles acerca de la naturaleza de este acatamiento que la esposa debe al marido[282], ni a acercarnos demasiado a los extremos de abnegación que el autor pide a la mujer y que ilustra mediante una narración, llena de nauseabundos pormenores, sobre el comportamiento modélico de su suegra Clara Cervent que vivió durante años sólo para asistir a su marido sifilítico[283]. En vez de ello, cabe prestar atención aún a una faceta del modelo de la mujer en general y de la esposa en particular que caracteriza los tratados de Vives. Llama la atención la importancia que nuestro autor concede al tema de la formación intelectual de la mujer. Demostraremos después, al comparar los dos tratados que aquí examinamos, que este punto constituye, al mismo tiempo, uno de los aspectos por los que mejor se puede ilustrar cuál es la naturaleza de la relación mutua que guardan la *Institutio* y el *De officio mariti*. Pero veamos, por ahora, qué recomienda Vives en la *Institutio*, al tratar de la formación de la mujer[284].

Al contrario de otros autores que insisten, en primer lugar, en la necesidad de la formación espiritual, del adiestramiento de la mujer para la práctica

282 Abarca, entre otros postulados, los de no contradecir al marido, adaptársele, entregarle su dinero, soportar sus antojos, comportarse de forma que él no tenga celos, divertirlo, agradarle, no espiar sus secretos y el de esmerarse por hacerle la vida agradable, conociendo y satisfaciendo sus gustos y deseos hasta el último detalle.

283 Cf. *Institutio*, pp. 1090-1092.

284 Véase, sobre este aspecto, también el estudio de Lentzen (1995).

devota (pensemos en los preceptos detallados de Eiximenis), o en la necesidad de habilidades prácticas en las labores *propias* del bello sexo, Vives exige:

> En la edad en que la muchacha pareciere apta para las letras y el conocimiento de las cosas, comience por aprender aquellas que al cultivo del alma pertenecen y las que conciernen al régimen y gobierno de la casa. (p. 992)

Aunque pueda sorprender a la vista de las rigurosas directrices que hemos comentado más arriba, nuestro autor se revela, de repente, bastante emancipador: defiende que una formación ética es necesaria para todos los seres humanos, y no sólo para los varones. En lo que toca a las mujeres, no pospone la formación intelectual a la de las labores domésticas[285]; en sus explicaciones, da incluso más peso a aquélla, proponiendo todo un programa de lectura para la doncella.

La explicación de este rasgo particular que sobresale entre posiciones bastante conservadoras se halla en uno de los componentes de la imagen de la mujer que orienta a nuestro autor. El que Vives conciba a la mujer como criatura débil, el que la vea sometida a sus pasiones, expuesta a todo tipo de tentaciones, incluso propensa al mal, y aconseje, por lo tanto, imponer toda una serie de restricciones a este ser al mismo tiempo frágil y veleidoso, no es sino una cara de la medalla, pues al mismo tiempo percibe en ella, precisamente a causa de su debilidad, la criatura que se puede y debe moldear. Sólo a través de una formación adecuada será posible contrarrestar los peligros que la amenazan desde fuera y sus propias inclinaciones que la impelen al mal:

> No es fácil que halles mujer mala si no es la necia, la que ignora o no considera qué bien tan grande sea la honestidad y cuán grande maldad comete si la pierde [...]. La doncella que por su natural virtud, o por efecto de su buena índole, o, simplemente por sus letras, hubiere aprendido a poner ojo en estas y otras consideraciones semejantes, imbuído y fortalecido su

285 La necesidad de la enseñanza espiritual y religiosa es, desde luego, incontestada, como lo es también la conveniencia de un aprendizaje sólido de las diferentes labores manuales. Que las habilidades prácticas constituyan un requisito de enorme importancia para la comunidad conyugal se evidencia por un curioso comentario del autor al final del capítulo I/3. Allí (p. 995) informa: «Y yo me he llegado a persuadir que el motivo principal porque en esta Bélgica los hombres frecuenten tanto y se estén tanto tiempo en tabernas y mesones es el descuido y la pereza de las mujeres en cocinar los manjares, que les obliga a tener horror de su propia casa y a buscar en otro sitio el bienestar que no encuentran en ella.» Por otro lado, el que el postulado de una enseñanza que alterne el cestillo de la costura con los libros sea efectivamente «eco del común sentir español» de la época, como afirma Gómez Molleda (1955: 141), es un punto que nos atreveríamos a poner en duda.

> pecho con estos santos avisos, nunca doblegará su alma a la admisión de torpeza ninguna. (pp. 996s.)

Se dice *expressis verbis* que «apenas hallaremos mujer docta que haya sido impura» y que «la mayor parte de los vicios de las mujeres [...] hijos son de la ignorancia.» (p. 997). Se defiende, pues, la instrucción como medida profiláctica contra el vicio —un postulado más bien insólito dentro del panorama que estamos mirando.

Tendremos que fijarnos aún en otros aspectos: el procedimiento por el que opta nuestro autor para transmitir sus avisos, los receptores que pretende alcanzar con ellos, y las intenciones que persigue con su texto. Hemos de ver que los tres se condicionan mutuamente.

Empecemos por la cuestión de los receptores, internos y externos, a los que Vives dirige sus advertencias. Merece subrayarse que ya desde el prólogo se vislumbra que la *Institutio* no sólo se destina a las mujeres o a *la* mujer sin más. En su dedicatoria a doña Catalina, reina de Inglaterra, el autor esboza una especie de antipúblico, enumerando a todos aquellos a quienes disgustarán sus avisos:

> [...] a los mozos, a los ignorantes, a los lujuriosos, a los perdidos, que no pueden sufrir ni siquiera la vista de una mujer honrada; a los que, como los caballos ociosos y bien cebados, relinchan al olor de todas las yeguas. [...] a las doncellas necias, vanas, insulsas, que gustan de ser miradas, de ser galanteadas, y que querrían que sus vicios fuesen aprobados por el número sin número de los pecadores [...]. (p. 987)

Indicando a los que, en realidad, necesitarían urgentemente sus doctrinas, revela, *ex negativo*, que tiene en mente un público compuesto por representantes de ambos sexos. Más abajo, ello se confirma cuando asevera:

> Estarán por mí los varones graves y cuerdos, las doncellas castas, las matronas honestas, las viudas prudentes y todos aquellos que verdaderamente y con toda el alma son cristianos y no de solo nombre. (p. 988)[286]

La *Institutio*, que se propone la enseñanza de la mujer en todos sus estados, ofrece, por lo tanto, consejos para receptores (internos) de los dos sexos.

286 El que también los hombres podrán aprovechar sus explicaciones queda definitivamente claro en los pasajes que se dirigen explícitamente a ellos, por ejemplo cuando Vives instruye a los padres de las doncellas sobre la manera correcta de buscarles novio (cap. I/15).

Para el nivel extratextual se puede estipular lo mismo puesto que no existe ningún indicio que induzca a sospechar que Vives haya pensado sólo en lectoras o sólo en lectores, al contrario; las numerosas apóstrofes directas que encontramos a través del texto sugieren que el autor debe de haber aspirado a un público que constara de mujeres y hombres.

Pero Juan Luis Vives no sólo piensa en una amplia recepción de su libro en el sentido de que prevé un público mixto. Señala asimismo que los receptores tendrán que aproximarse al texto dispuestos a tomar buena nota de los contenidos en toda su amplitud; se les dice que lean los tres libros de los que se compone el *De institutione foeminae christianae* y no solamente la parte relativa a su propio estado[287].

Las estrategias a las que recurre son muy variadas. En primer lugar, vemos que, en lo que concierne al uso de los modos descriptivo y prescriptivo, hay una constante alternancia entre los dos tipos, aunque ambos tengan, en última instancia, una finalidad nítidamente normativa. El modo descriptivo se halla sobre todo en los pasajes en los que se elogia a la mujer modélica y en los que se critica a la mala, sin imponer o vedar a los receptores un determinado comportamiento. Con mayor frecuencia aún, el mismo modo se usa en los numerosos ejemplos, en los que la voz personalizada del autor como emisor interno llega a desaparecer detrás de las citas. En muchas ocasiones, sin embargo, esta misma voz se presenta con todo su peso; es lo que notamos sobre todo en los pasajes en los que Vives utiliza el modo prescriptivo para dirigirse directamente a las mujeres que lo leerán.

Este aleccionamiento inmediato se combina de manera eficaz con un alto grado de narrativización. Se podría decir que Vives expone a sus potenciales lectoras a un constante vaivén entre narración más bien distanciada e instrucciones directas: un medio idóneo en el contexto de la triple estrategia argumentativa utilizada para el adiestramiento de las doncellas, casadas y viudas. Las tres facetas que comprende esta estrategia combinada pueden observarse muy bien a través de un análisis de los diferentes tipos de presentación que escoge el autor y del tono al que recurre en ellos.

En primer lugar, se procede a una verdadera intimidación del público femenino, intimidación que el autor mismo defiende cuando afirma que «la hembra [...] no se siente cohibida más que por el miedo. Si este miedo no

287 «Y puesto que no se pudo proceder de otra manera, en el primer libro quedan dichas muchas cosas que a casadas y a viudas atañen. Y muchas cosas en el segunda atinentes a las solteras. Y en el tercero, algunas que son de aplicación general. Digo esto porque no piense la doncella que debe leer no más que el libro primero, y el libro segundo la casada, o la viuda el tercero. Yo pienso que los tres deben ser leídos.» (p. 986).

existe, toda coerción natural queda relajada, y si tiene propensión al mal, en él se precipita y no sale buena si ya por su propio carácter y temperamento no fuere tal [...].» (p. 992). El temor de la mujer se consigue, en el texto mismo, por dos procedimientos diferentes: el uso de un tono severo, adusto y autoritario en pasajes que interpelan directamente a la doncella o a la esposa[288], y la presentación de explicaciones e historias que deben acobardar a las lectoras, confrontándolas con escenarios amenazadores e imágenes repelentes. En segundo lugar, se intenta provocar, con los mismos u otros argumentos, una especie de complejo de inferioridad. Vives no cesa de mostrarle a la mujer que es un ser endeble, inferior al varón, rebajándole la autoestima que acaso le queda. Con ello, coloca el fundamento para el tercer componente de su estrategia: la creación de una necesidad de apoyo y protección. Mermando la confianza de las mujeres en sí mismas, se logra sugerirles que deben estar contentas de poder arrimarse a las anchas espaldas de su esposo.

Volvamos a las intenciones que el humanista valenciano persigue con la *Institutio*. Hemos visto que su actitud frente a las mujeres se caracteriza principalmente por su índole conservadora. Exige el retraimiento de la mujer, limitando su radio de acción a lo doméstico, critica el lujo y todo lo mundano, la vanidad, coloca a la esposa bajo el mando del marido y solicita de ella su obediencia y sumisión. No obstante, se puede detectar también un reverso de esta misma actitud: Vives no sólo trata de sojuzgar a la mujer, sino también de formarla. Éste punto es crucial para la comprensión de los objetivos que el autor persigue porque llega a explicar también, aunque sólo en parte, la rigidez de sus preceptos. La formación de la mujer se revela, si enfocamos los dos rasgos característicos de su actitud prescriptiva, como tarea que requiere un camino doble que no deja de conllevar cierto aspecto paradójico: opresión por preceptos severos y prohibiciones, pero también desarrollo constructivo de las virtudes y facultades, mediante una sólida formación que no desatienda el intelecto. Visto así, se hace patente que éste es el objetivo principal que orienta a nuestro autor, que parece convencido de poder contribuir de esta forma a que no solamente el matrimonio sino cualquier situación vital de la mujer sea éticamente buena.

288 Véase, por ejemplo, lo taxativo que se presenta el mandato de amar incluso al marido menos agradable: «[...] con ése, quienquiera que sea, te casaste; a ése te lo dió Dios; a ése, la Iglesia; a ése, los padres te lo han dado por compañero, por marido, por señor. De tantos miles de hombres como hay, ése es tu suerte y la parte que te correspondió; debes sufrir, pues, lo que no puedes huir. Debes amarle, acatarle y estimularle [...].» (p. 1094). El recurso a este tono rígido es un procedimiento que curiosamente no se observa en el libro tercero, el de las viudas. Parece como si el autor recelara una salida de tono frente a un tipo de receptoras de las que él mismo espera la máxima gravedad.

Que esta intención ocupe el primer plano podría explicarse por dos factores. Es obvio que la preocupación por la formación en general y por la de la mujer en particular es una de las inquietudes primordiales del movimiento humanista. Si consideramos que Juan Luis Vives, además de ser uno de los intelectuales españoles que en mayor grado logró obtener una formación humanista, mantuvo un contacto estrecho con Erasmo[289], no admira en absoluto que se dedique a esta materia con un interés que no se manifiesta en otros autores.

El segundo factor que se podría aducir para aclarar por qué la formación intelectual ocupa un lugar tan destacado entre los objetivos del valenciano sería la situación comunicativa real en la que se inserta la *Institutio*: la destinataria es la reina de Inglaterra, una mujer y madre de alta alcurnia para la cual tal exigencia por lo menos no sería extraña.

Ahora bien, el recurso a la categoría del destinatario se revela poco útil a la hora de querer explicar la preeminencia del tema de la formación intelectual para la mujer. En primer lugar, el destinatario del *De institutione foeminae christianae* no coincide con su público ulterior, y, en segundo lugar, la decisión de obsequiar a doña Catalina de Aragón con su libro fue bastante atropellada. Joachim Leeker[290] ha logrado demostrar por evidencias internas del texto que éste no aspira, en absoluto, a un público cortesano, sino más bien a lectores burgueses; algunos asertos de Vives (como, por ejemplo, el que recomiende a las jóvenes no acercarse a la vida de la corte, de cuyas lividandades pinta una imagen muy poco lisonjera) rozan la impertinencia si los consideramos dirigidos a la reina de Inglaterra. Por otro lado, sabemos que Vives ni siquiera tuvo tiempo para revisar el manuscrito de la *Institutio* antes de dedicarlo a doña Catalina[291]. Su situación en Lovaina y Brujas había venido empeorando en 1522 y en los primeros meses del 1523, y en España le esperaba la Inquisición, que amargaba la vida a su padre y a sus hermanas. Resolvió, de forma precipitada, buscar refugio en la corte de Enrique VIII: en marzo de 1523 todavía no sabía qué hacer[292], el 12 de mayo llegó a Inglaterra. La dedicatoria de la *Institutio* puede valorarse, por tanto, como tentativa apresurada de granjearse aún más simpatías en su futuro campo de acción o como rápido

289 Sobre el contacto entre los dos humanistas, consúltense: Bataillon (1950) y Tobriner (1969).

290 Leeker (1995: 64s.).

291 Cf. Noreña (1970: 211).

292 En una carta a su amigo Cranevelt escribe: «Incertus quid mihi facendum. Redire in patriam non libet; manere hic nonlicet. Nam illuc revocor; nuper denuo per litteras. Attamen me retrahunt sumptus; deterret periculum!» (*Litterae virorum eruditorum ad Franciscum Craneveldium*, p. 47).

agradecimiento; de ninguna manera debe tomarse como testimonio de que la obra hubiera sido concebida, desde un principio, para la destinataria que al final la recibió.

Se muestra, pues, de nuevo, la legitimidad de nuestro postulado metodológico de distinguir nítidamente entre destinatario y público, y de contrastar las afirmaciones del autor en el prólogo o en la dedicatoria con la realidad de los contenidos que se hallan dentro del texto propiamente dicho.

Creemos, por lo tanto, que el público que nuestro autor tiene presente es más amplio. Sería desatinado, sin embargo, suponer que pensaba alcanzar a la gran masa, a todas las mujeres. Tampoco se debe preterir el hecho de que estemos ante un texto en latín: este rasgo lo inserta, ya de antemano, dentro de un ambiente erudito. También su extensión y sus contenidos inducen a suponer que Vives, como humanista, pretendía un público formado por mujeres cultas o mujeres por cultivar, esposas e hijas de hombres que se preocupasen por su instrucción. Podríamos sostener, pues, que la intención del autor sería la formación de las mujeres que, una vez instruidas, no serían sólo mujeres, sino mujeres virtuosas, o, para ser más exactos aún: la instrucción precisamente de aquellos miembros del colectivo femenino de los que se esperaba que recibiesen esta *institutio*. Teniendo en cuenta todo esto, resulta completamente congruente, incluso normal, que Vives dé tanta importancia a este aspecto particular.

Hasta aquí, la consideración del primer tratado vivista que habla sobre el matrimonio, el *De institutione foeminae christianae*. De analizar sólo este texto, podría llegarse fácilmente a la opinión que predomina en la crítica actual: Vives sería un moralista ceñudo e intransigente que exige extremos de abnegación, obediencia y recato a las mujeres, aunque les recomiende, también, una formación adecuada[293]. Tal opinión es, a nuestro entender, sencillamente insostenible. El mismo autor que parece defender esta actitud, más bien unilateral y estrecha de miras, publica, pocos años después de haber escrito su *Institutio*, otro tratado, el *De officio mariti*; un libro que no sólo el lector interesado podría tomar por complemento del primero, sino que también su propio autor presenta como tal. Vives cuenta en la dedicatoria del segundo libro que, pese a no haber pensado, en un primer momento, en la conveniencia de

293 Desde nuestro propio punto de vista científico, añadiríamos entonces: el autor está interesado en los aspectos de la institución conyugal que se concretan en textos con un enfoque económico pero también influido por un trasfondo teológico y su formación humanística, lo que explicaría que enriqueciese su tratado con elementos teológico-espirituales y con *exempla* y anécdotas destinados al entretenimiento y, más aún, a la edificación de sus lectoras y lectores.

una obra didáctica para los maridos y haber mezclado, precisamente por ello, instrucciones para la mujer y para el hombre en sus avisos de la *Institutio*[294], se dejó convencer por los lectores de éste de la necesidad de «un tratadillo análogo acerca de los deberes del marido» (p. 1259). Este «tratadillo» es el *De officio mariti*, cuyo parentesco con la *Institutio* aclara el autor ya antes de empezar con sus advertencias: será un complemento de ésta que persigue el mismo fin: la armonía conyugal. Vistas estas aseveraciones, no puede parecer sino legítimo, aun necesario, relacionar el *Officium* con la *Institutio* y proceder a una lectura crítica que tenga en cuenta esta dependencia.

El *De officio mariti* se distingue en varios aspectos de la *Institutio*; no sólo por el punto de vista adoptado, la decisión de centrarse sobre los deberes del marido que hace de este tratado, en el contexto de la literatura didáctica que se ocupa de los papeles de los sexos, una obra bastante original, sino también por el enfoque que le orienta y, sobre todo, por sus contenidos y la estrategia argumentativa adoptada[295].

Si en la *Institutio* habíamos visto que Vives evita tratar de la redebatida cuestión de las ventajas e inconvenientes del matrimonio, vemos que en el *De officio mariti* es precisamente este problema el que ocupa toda la «Introducción» (en el original latino «De coniugii origine et utilitate») que precede a los capítulos con los preceptos prácticos. Se impone la conclusión de que la elección del tipo de enfoque debatístico tendrá que ver con los receptores del texto. Habíamos visto en el caso del *Libre de les dones* eximeniano que el matrimonio se defiende desde una óptica puramente masculina, y comprobaremos lo mismo en un texto portugués que aún examinaremos, el *Espelho de casados* de João de Barros; también aquí se hace patente que la discusión abstracta sobre el valor del matrimonio se suele llevar a cabo teniendo en cuenta, en primer lugar, los argumentos relativos a las necesidades de los hombres. El que sean ellos los únicos a los que hay que convencer de la excelencia del estado conyugal evidencia paladinamente que sólo ellos pueden elegir.

Las explicaciones vivistas sobre el valor del matrimonio no carecen de interés; son sintomáticas de una perspectiva particular que llevará a posicio-

294 Cf. *Officium*, p. 1259: «[...] por esta no previsión mía mezclé en aquellos libros enseñanzas que indistintamente podían tener aplicación así a la mujer como al marido [...].», lo que no es del todo correcto, ya que se trata de la formación de la mujer y no de la del hombre; los receptores masculinos tendrían más bien la tarea de llevar a cabo el programa educativo que Vives preveía para sus hijas o esposas.

295 No coincidimos, pues, con Noreña (1970: 211) quien afirma que «Vives' moral treatise, *De officiis mariti* (sic), written three years after his wedding, is not significantly different from *De institutione feminae christianae*». Los comentarios que siguen mostrarán por qué.

nes que, como veremos, poco tienen en común con lo que él mismo había defendido cinco años antes, en su *Institutio*. En el último apartado de su introducción, Vives define el matrimonio como «legítimo ayuntamiento de un varón y de una mujer para convivencia y comunidad de toda la vida.» (p. 1270) Si perseguimos el camino que le lleva a esta definición descubrimos que, pese a haber comenzado sus explicaciones filógamas con el tema de la reproducción de la especie, pasa rápidamente a insistir en el factor de la convivencia, que resulta igualmente importante[296], coincidiendo en esta poca valoración del primer *bonum matrimonii* con lo que habíamos podido verificar en la *Institutio*. Pero, si los dos tratados concuerdan en este punto, no llegan a las mismas conclusiones. Aquí, el hecho de que la comunidad conyugal sea por lo menos tan importante como los *bona* tradicionales sirve como presupuesto esencial de una visión muy *sui generis* de la relación entre el marido y la esposa, visión que, por cierto, constituye el aspecto más interesante en el nivel de las posiciones y que examinaremos a continuación.

Entre los diversos deberes que Vives prescribe al marido figuran, como es de esperar, la organización de la vivienda, la vigilancia, la reprensión y el castigo de la esposa: comportamientos que pretenden garantizar la paz doméstica y la autoridad del marido sobre la mujer. Paralelamente, sin embargo, trasluce también el tenue resplandor de un esfuerzo por inducir matices menos autoritarios, más emocionales o afectivos en la relación conyugal. Es cierto que el matrimonio debe proporcionar un marco reconfortante para el marido, y que todos los avisos con consecuencias positivas para la esposa (caso de que sean tenidos en cuenta por el marido, conviene añadir), persiguen los intereses del marido y nunca llegan a poner en duda su posición superior. No obstante, aparecen también algunas notas poco usuales en lo que toca tanto a la descripción como a la prescripción del *affectus coniugalis*.

Ya al comienzo del primer capítulo, «De la elección de esposa», se encuentra un pasaje bastante explícito que muestra que la mujer no es, ni mucho menos, un objeto del que el hombre se puede apropiar sin más:

> Antes de empezar a tratar de la elección de esposa me considero en la obligación de raer de la mente de aquellos a quienes va dirigido ese tratado el frenesí de quienes no eligen esposa, sino que la asaltan; no la conducen al altar, sino que la roban; la captan, la engañan y la llevan arrastrada al redopelo y como por la melena contra su voluntad. Si fuera una mercancía la mujer, o fuera siquiera un vestido, por ventura no parecería tan desatinado

296 *Officium*, p. 1261: «[...] el soberano Hacedor [...] con lazos legítimos unió a uno con una e hizo entrega al varón de la mujer no sólo para perpetuar la prole, sino para que consigo asociase su vida.».

> procurársela con cualquiera traza y armadijo, pues adquirida como fuese tendría la misma utilidad. Mas puesto que tiene que ser compañera indisoluble, y caso que no esté enamorada, aunque cargada de riquezas y de linda disposición y cuerpo, más ha de acarrear enojos que otra cosa, ¿qué locura no es pedir al odio lo que debe ser fruto del más grande amor? Amor con amor se gana, y con honradez y con fidelidad; no se extorsiona con la violencia. (p. 1271)

La mujer es, pues, un ser humano digno del interés del hombre, que debe saber cuál es su naturaleza para poder convivir con ella. En las explicaciones siguientes, Vives insiste, desde luego, en las ideas tradicionales que ya había defendido en su *Institutio*: la mujer es débil por naturaleza, un ser imperfecto cuya flaqueza congénita explica que tenga que estar sometida al dominio del varón. Pero tales afirmaciones contrastan vivamente con lo que se dice en otros pasajes en los cuales se vislumbra un ideal basado implícitamente en el presupuesto de una cierta paridad de hombre y mujer. Así lo comprobamos, por ejemplo, en dos asertos que enmarcan la sección dedicada a la elección de la esposa. Antes de proceder a una discusión detallada de los criterios que conviene tener en cuenta en tal trance, Vives opina:

> Lo que primeramente se impone es la reflexión. Y si esto se ha de hacer en la elección de las amistades, ¿con cuánta mayor razón y cuidado más vivo debe hacerse en la elección de esposa, que es la más sublime forma de la amistad y el primero entre los títulos más queridos? (p. 1271)

Y, antes de cerrar el capítulo, vuelve a insistir:

> [...] mucho poder reside en el marido, siempre que esté penetrado, como conviene que lo esté, de que el matrimonio es la suprema forma de la amistad, que aventaja en densidad de cariño a cualesquiera otros afectos; que la amistad dista enormemente del despotismo, cuya coacción sienten los que obedecen. (p. 1294)

La equiparación del afecto entre marido y mujer con la amistad es sintomática del ideal de la relación conyugal que propugna el autor en los capítulos segundo, noveno y décimo. Recomienda al marido que se esfuerce por una convivencia basada en amor mutuo, amor verdadero e incondicional también por la parte del marido[297]. El modelo de la relación que debería existir entre

297 Cf., por ejemplo, p. 1293: «Yo desearía que la llama de amor viva que arde antes del matrimonio y que cuando se llega al enlace conyugal perdió gran parte de su fuerza, en el cambio se encendiese más aún, pertinaz, pura, avivada.».

los esposos recurre constantemente a los conceptos de la harmonía y de la unidad de la pareja: para cada uno de los dos, el otro es el *allos ego*[298], una parte de sí mismo, y los dos deberían acercarse hasta la identificación:

> La misma ley y naturaleza del matrimonio declara cuán grande es menester que sea el amor que lo aglutine. Definiólo Adán, o mejor, Dios por boca de Adán, cuando siéndole presentada Eva, después de aquel sopor dulcísimo, como futura esposa suya y compañera de toda su vida, dijo: «Esta es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Por ello, dejará el hombre a su padre y a su madre y se allegará a su mujer, y ellos dos serán un hombre solo.» Lo sumo de la amistad, el extremo de la amistad, es unirse tan estrechamente con el ser amado que te identifiques con él. (p. 1296)

Y es más: el amor del hombre hacia su esposa no sólo es una ambición para una pareja ideal, sino un afecto debido, puesto que la mujer soporta todos los caprichos del marido, se dedica a él y se sacrifica continuamente[299].

Ni la defensa de un amor mutuo ni las explicaciones que aproximan el afecto conyugal de los sentimientos de amistad llegan nunca, desde luego, a cuestionar la jerarquía intramatrimonial *per se*, que se explica, como acabamos de ver, por razones biológicas. Se dice sin lugar a duda que hombre y mujer son equiparados pero no iguales; pero la desigualdad jerárquica se relativiza por lo menos en el sentido de que Vives desaconseja categóricamente un comportamiento autoritario:

> Otros, con la aspereza y la dureza de su trato, consiguen tener criadas, no esposas. Esos hombres necios que piensan que el matrimonio es dominio y que quisieran hacerse temer, luego se duelen y se quejan de no hallar amor ninguno en aquellas de quienes ellos, con sus importunidades y con su odio, sacudieron y expulsaron todo amor. (p. 1294)

298 «Aristóteles [...] definió que el amigo era para el amigo otro él. Dios definió que el cónyuge es otro él para el cónyuge.» (p. 1299).

299 «Debe ser materia de meditación el hecho de que la esposa soportó tantas penalidades y está dispuesta a soportar más aún para servir al marido, para parirle hijos, herederos de su nombre y de su fortuna, continuadores de su linaje; que renunció a todas las ventajas de sus padres y sus deudos y siguió la tuya exclusivamente, para tener por suya cualquiera contingencia que a ti te acaeciere y alegrarse por tus prosperidades y entristecerse por tus contrariedades no menos que tú mismo; que ya no reconoce ni padre, ni parientes, ni amigos en absoluto; que tiene puestas y fijas en ti solo todas sus esperanzas y sus pensamientos.» (p. 1346). Lo que el autor piensa de los maridos cuyo afecto es mero derivado de su libido y que ven en la mujer sólo un objeto sexual resulta también muy claro: «Por lo que se refiere a aquel otro punto más delicado, a saber: que cuando gozaste de tu esposa hasta la hartura, se enfría el amor, que, por lo visto, había encendido la lujuria, es propio de hombres sucios y abyectísimos o, mejor, no de hombres, sino de bestias [...].» (p. 1345).

El marido debe ser ejemplo para hacerse respetar de la mujer; pero, además, conviene que la ame. Sólo así conseguirá ser amado también, ya que «El amor es atraído por el amor, y no hay filtro erótico más poderoso que éste.» (p. 1302). La recompensa por el amor que el marido brinda a la mujer será la obediencia voluntaria de ésta, y, con ello, el funcionamiento perfecto del matrimonio.

Hay otro tema en cuyo tratamiento se empeña el autor y que ya había discutido largamente en la *Institutio*: la formación intelectual de la mujer. Es interesante comprobar que las exigencias de Vives en el *De officio mariti* van aún más lejos. Aquí no se habla más sobre la conveniencia de habilidades prácticas; en el foco del interés están la enseñanza de las letras y el perfeccionamiento ético. Este cambio constituye ya una especie de rectificación; pero donde queda más clara aún la innovación en las posiciones de Vives es en la aseveración explícita de que la formación intelectual de la esposa forma parte de los deberes de su marido:

> Nuestro Señor Dios, a la participación de los Sacramentos de su religión, en comparación de los cuales toda sabiduría es pura necedad, admitió también a las mujeres, significando que ese sexo es capaz de los misterios más elevados y que fué creado para la misma bienaventuranza eterna que los varones; que se las ha de instruir con preceptos, que se las ha de adiestrar con el uso, como a nosotros; si no son mejores, nuestra es la culpa, que les sustraemos la enseñanza; ése es nuestro deber, ése es el coto en que debemos trabajar: el fomento de su instrucción. (pp. 1310s.)

El que el marido sea responsable por la instrucción de su consorte se afirma tres veces; además del pasaje citado, encontramos una referencia a un dicho de Sócrates y, sobre todo, un comentario exegético de una sentencia paulina:

> Y San Pablo, cuando preceptúa: «No deben las mujeres tener voz en la Iglesia; solamente si alguna duda tuvieren, pregúntenselo a los maridos en su casa», impuso a los maridos el deber inequívoco de enseñarlas. (p. 1311)

También aquí, el postulado de la instrucción de la mujer está estrechamente relacionado con la intención de un perfeccionamiento ético. Vives repite, con palabras casi idénticas a las que había formulado en su *Institutio*, que sólo la mujer ignorante es mala[300]. De ello se infiere que es necesario instruir

300 Cf. p. 1310: «[...] he hallado que todas las mujeres malas eran ignorantes y ayunas de letras en absoluto, y que las instruídas eran honradas y amantes muy celosas de su decoro y de su buen nombre. No recuerdo haber visto ninguna mujer docta que fuese impura.».

a las mujeres para que sean buenas. Ahora bien, si tenemos en cuenta las explicaciones de Vives acerca del verdadero amor conyugal que habíamos comentado arriba, podemos entrever aún otro matiz que se trasluce por la preocupación del autor por la formación de la *foemina christiana*: la educación intelectual y el perfeccionamiento éticomoral son tan importantes porque sólo a través de ellos se logrará elevar a la mujer, limitada por la *infirmitas foeminei sexus*, al rango de una compañera digna para su marido. Instrucción de la mujer y amor mutuo se enlazan. Para que los maridos consigan una vida conyugal satisfactoria, les resulta indispensable enseñar a sus mujeres; al mismo tiempo les conviene amarlas con un afecto en el que la autoridad sólo sea uno de varios componentes. La nitidez con la que se hace constar aquí que el marido, en vez de esperar que su esposa sea perfecta, debe contribuir a su formación demuestra que a Vives no le importa únicamente el adiestramiento de la esposa por el marido, sino la instrucción de los *dos* esposos, con vistas a un mejor funcionamiento de la vida conyugal.

Volvamos por un momento al postulado del amor conyugal. Una mirada hacia atrás, hacia lo que el mismo autor había pedido en su *Institutio*, nos enseña una discrepancia notable entre las exigencias que se formulaban allí y lo que Vives aconseja al marido. A la mujer se le había pedido, entre otras muchas cosas, que su amor hacia el marido se concretase en «una fuerte mezcla de culto, de reverencia, de obediencia y de acatamiento» (*Institutio*, p. 1085) y que «estudiadas con toda diligencia y discreción las costumbres del marido, se comporte con él como querría que una criada suya se comportase con ella [...].» (p. 1106). Ahora, sin embargo, se desprende de los consejos dados al marido que deberá amar a la mujer como a sí mismo. Si confrontamos el *De institutione foeminae christianae* y el *De officio mariti*, podríamos llegar a la conclusión de que las diferencias se explican, sencillamente, como producto de un proceso de reajuste o diferenciación de posiciones ideológicas; proceso que habría transformado al reaccionario moralista de la *Institutio* en el moderado consejero del *Officium*. Tal tesis se vería apoyada por la circunstancia de que efectivamente se puede notar un cambio notable en lo que se refiere al tono y a los tipos de presentación que caracterizan los textos: en vez de recurrir otra vez al método de la pedagogía dura que había sobrepujado en la *Institutio*, apreciamos, en el *De officio mariti*, un tono más racional. Allí se había pretendido amedrentar a las mujeres e inculcarles respeto, aquí se instruye al varón a través de su intelecto, se apela a su benevolencia y se intenta sugerirle cierta actitud de protector o amparador frente a su pobre mujer, criatura débil, limitada, indefensa, digna de su compasión y necesitada de guía.

Pero el fuerte contraste entre las dos obras también es susceptible de otra interpretación que nos parece que viene más al caso. Es que tanto las diferen-

cias en el nivel de las posiciones defendidas como también la disimilitud de la disposición argumentativa resultan operativas como elementos de una hábil estrategia que combina dos procedimientos distintos. ¿Que finalidades perseguiría tal estrategia? Miremos el resultado posible. El hombre tiene en cuenta los consejos benévolos del autor que le recomienda, con razones bien fundidas, amar a su esposa; la mujer, al mismo tiempo, obedece a las severas amonestaciones que le imponen respeto y obediencia. La esposa toma en serio la exigencia de amar incondicionalmente a su consorte, sea como fuere; y el marido, por otro lado, se esfuerza por ser bueno y apacible con su mujer. El hombre trata de formar espiritual e intelectualmente a su esposa, y ella colabora en esta tarea porque tiene que obedecer. Se produce precisamente lo que ambiciona el autor: una pareja modélica, ejemplar en lo ético y de convivencia pacífica.

Con su *De officio mariti*, Vives intenta relativizar algunas de las posiciones demasiado severas y mitiga las exigencias extremas que presenta su *Institutio*; al mismo tiempo, el segundo tratado ofrece una perspectiva innovadora porque exhorta al marido y ya no a la esposa, sobre cuyos hombros yacía antes todo el peso de las obligaciones – pese a su debilidad congénita...

El que el humanista valenciano imponga sus preceptos al marido y contribuya de esta forma a una enmienda de la situación de la esposa es apenas una cara de la medalla; en el anverso se halla la circunstancia de que estos preceptos, mediante los cuales Vives socorre, indirectamente, a las esposas de sus lectores, rebosen un paternalismo que revela una concepción no demasiado halagadora de la mujer. No creemos que esta forma de disfraz paternalista para una actitud que, en lo esencial, sigue siendo patriarcal guste a la investigación feminista actual, que acometió a Vives por su concepto de la mujer. Pero, de haber leído el *De officio mariti*, al menos se habría percatado de que Vives llegó a ponerse aquí del lado de las mujeres para protegerlas contra un trato injusto por parte de los maridos.

Hemos visto cuáles eran las intenciones del autor al redactar la *Institutio*; comprobamos ahora que las que persigue con el complemento de ésta van aún más lejos. Será interesante preguntarnos en qué medida se habrían alcanzado estos objetivos o, visto desde otro ángulo, hasta qué punto coincidieron las intenciones del autor con las funciones reales, empíricas de los dos textos.

En el caso de la *Institutio*, se puede sostener que la función real de la obra llegó a superar las intenciones y esperanzas del autor. Vives pudo desear que su nuevo libro fuese un éxito, tanto más cuanto que presenció, por los mismos

años, cómo un libro paralelo de su amigo Erasmo sobre el mismo tema, la *Christiani matrimonii institutio*, que apareció en 1526 y que también fue dedicado a doña Catalina de Aragón, llegó a tener una resonancia considerable; pero no se imaginaría que la *Institutio* tuviese tanta repercusión y una acogida tan entusiasta por toda Europa. Del hecho de que no solamente la versión original latina, sino asimismo varias traducciones tuvieran una enorme difusión resultó que el propósito didáctico del autor, que consideraba un público más bien selecto, llegó a favorecer un círculo mucho más amplio de receptores. La transformación de la mujer sin más en una mujer virtuosa por medio de una instrucción cuidadosa, se convirtió así en un escenario virtual para numerosas lectoras en todo el continente.

Las esperanzas que Vives depositaría en su *Officium*, en cambio, no se vieron cumplidas, por lo menos no en España[301]. Si la recepción real de la *Institutio* eclipsó las intenciones del autor, el *Officium* con el que el propio autor había intentado matizar y desarrollar su empeño didáctico no logró sus expectativas; en la Península Ibérica, nadie creyó necesario verterlo a una lengua vernácula, y ello en los mismos años en los que se vinieron repitiendo las traducciones castellanas de la *Institutio*. Acaso nadie se haya sentido tentado a leerlo —tanto más cuanto que el título hacía referencia a deberes que incumbirían al marido que lo leyese. La intención del autor se vio, pues, corregida por la recepción empírica.

El *De institutione foeminae christianae* y el *De officio mariti* de Juan Luis Vives, dos obras hermanas, se prestan a interpretaciones diferentes, según el procedimiento por el que opte quien las analice. Considerándolas cada una por su parte, no transmiten el mismo mensaje que si las examinamos como conjunto, como díptico textual cuyas partes son interdependientes y no se deberían interpretar por separado. El primer método recurriría más bien a las condiciones de recepción empíricas en la Península Ibérica, al menos a las que se darían entre los lectores desprovistos de conocimientos de latín. El segundo modo de proceder (por el que nos hemos decidido aquí) corresponde mejor a la realidad de la producción del texto porque toma en cuenta las intenciones del autor en el momento de la redacción del *De officio mariti*, esto es, al volver sobre su primer texto.

Por un análisis de los dos se manifiesta, en primer lugar, que Juan Luis Vives, humanista de amplia erudición, mezcla elementos procedentes de

301 En Italia y Alemania sí hubo traducciones del *De officio mariti* paralelas a las del *De institutione foeminae christianae*; en Francia, se dio el caso de que uno de los varios traductores condensó los dos tratados en un solo libro, mientras que otros optaron por limitarse a la *Institutio*; en Inglaterra sólo se tradujo la primera de las dos obras.

varias culturas y, más aún, de diferentes tradiciones discursivas. Narraciones legadas de la Antigüedad, sentencias de las *auctoritates* cristianas, anécdotas contemporáneas sirven para la ejemplificación de disquisiciones que consideran primordialmente los asuntos que suelen tratarse desde el tipo de enfoque económico, sin desdeñar por ello cuestiones de alcance social y político ni pasar por alto las posiciones de los teólogos. No obstante, se puede observar una actitud más bien ecléctica en el tratamiento del material, *maxime* en el caso del discurso teológico: la religiosidad de Vives se presenta tan vigorosa como independiente de los dogmas.

Nuestro autor se dedica con peculiar interés a una tarea didáctica de cariz esencialmente humanista: formar a las personas para alentarlas a una vida virtuosa, y no (o no sólo) imponerles pautas de comportamiento. Este empeño resulta innovador sobre todo en el terreno de la instrucción para mujeres. En lo que se refiere a esta misma instrucción, hay que subrayar que, pese al intento de guiar a las mujeres mediante un recurso a su formación intelectual, Vives no abdica de la estrategia tradicional que oprime a la mujer con preceptos que limitan su libertad de acción, sometiéndola bajo el mando del varón e inculcándole sentimientos de inferioridad para poder manipularla con mayor facilidad. Por otra parte, sin embargo, la opresión de la mujer se relativiza por la tendencia de imponerle al varón otras obligaciones, complementarias de las que se exigen a la mujer. Si a la mujer se pide que sea obediente y recatada, del hombre se requiere una actitud benévola, por lo que se conseguiría, en el caso ideal, una convivencia conyugal pacífica y equilibrada. De ello resulta que la autoridad masculina no significa simplemente mayor poderío sino que conlleva más bien la responsabilidad del varón, como parte más racional y más fuerte, por lograr el ideal humanista de una relación conyugal caracterizada por el respeto mutuo y la voluntad de un perfeccionamiento ético.

Para lograr su objetivo, Vives recurre a un tipo de instrucción diferenciado según los sexos de quienes recibirían sus doctrinas, que, por cierto, pueden coincidir en sus contenidos. La mujer es adiestrada por la vía de sus afectos; en vez de explicarse racionalmente, los preceptos que se le facilitan son apoyados con amenazas o sencillamente prescritos sin más esclarecimientos. El hombre, por otro lado, es instruido por medio de su intelecto, con argumentos que apelan a su razón. En este sentido habrá que hacer constar que si Juan Luis Vives fue, en las construcciones normativas de modelos para la vida de la mujer y para el matrimonio, tan reaccionario y severo como sus contemporáneos, la intención que le guiaba era seguramente más filantrópica. Tratábase, sin más, de perfeccionar a la mujer como ser humano por medio de su instrucción.

El *De institutione foeminae christianae* y su complemento *De officio mariti* forman un díptico que se caracteriza por el hecho de ofrecer posiciones divergentes que se relativizan y completan mutuamente. En una visión de conjunto, las opiniones que se defienden llegan a producir una impresión más equilibrada de la que se reçibe por la lectura de un solo texto; ello se debe precisamente al hecho de que Vives proceda a una instrucción de los dos esposos que recurre a medios distintos y sostiene ideas unilaterales, persiguiendo, no obstante, un sólo objetivo con esta estrategia de los dos caminos.

II. 8. OTRO DÍPTICO: LOS POEMAS DE ANDREU MARTÍ PINEDA

Acabamos de analizar dos tratados con los que Juan Luis Vives, valenciano en el exilio, intentó enfocar el matrimonio en una perspectiva doble, desde dos ángulos distintos; presentó a su público dos textos largos y eruditos en latín donde, desplegando su inmenso saber humanístico y recurriendo a numerosos *exempla* y fuentes, se dedica a la instrucción de la mujer cristiana y a los deberes del marido. Los dos juntos constituyen, como hemos visto, un díptico interesante que da testimonio de una visión diferenciada y compleja del tema.

Seguiremos ahora con otra pareja de textos sobre el matrimonio que pretenden servirse de la misma perspectiva doble y que también proceden de un autor que, si bien fuera oriundo de Játiva, puede considerarse compatriota de Vives porque vivió, trabajó y publicó en Valencia. Veremos, sin embargo, que los rasgos comunes se reducen a estos distintivos; las dos obritas que consideraremos a continuación se separan de los libros de Vives por su forma, su extensión, su carácter popular o popularizante, su lengua, por la total ausencia de digresiones y por varios aspectos de contenido que hemos de comentar en este capítulo. Se trata de dos poemas didácticos, presentados como epístolas a una pareja recién casada; su autor, Andreu Martí Pineda, parece haberlos publicado simultáneamente «en casa de Ioan Batiste Timoneda, junt a la Merce», en Valencia. Los respectivos títulos son: *Escriu Andreu Marti Pineda Notari, a vn son gran amich nouament casat* y *Consells, y bons auisos, dirigits a vna noble senyora Valenciana nouament casada. Per Andreu Marti Pineda Notari.*[302]. Las ediciones no indican ninguna fecha, pero deben de ser

302 Hemos manejado un microfilm de los ejemplares conservados en la Biblioteca de Catalunya (signaturas: 11-V-43 y 11-V-44, respectivamente). En las referencias a pasajes citados, abreviaremos los títulos como sigue: *Escriu A. M. Pineda...* para la epístola al amigo, y *Consells...* para la que se dirige a la esposa. Que sepamos, nadie ha estudiado los textos hasta el momento. Ribelles los describe en su *Bibliografía de la lengua valenciana* (tomo II, pp. 409-414) y ofrece una transcripción, pero sin ocuparse del contenido. Para informaciones

posteriores a 1513, ya que Pineda sólo fue nombrado notario en Valencia en aquel año[303]. Creemos que es completamente legítimo leer las dos epístolas en conjunto; por una parte, los dos folletos proceden de la misma casa editorial, que destacan por una afinidad formal externa e interna ya que presentan el mismo tamaño, la misma extensión del texto y una idéntica estructura, 21 estrofas con diez versos; por otra parte, resulta evidente asimismo por razones de contenido que se deben al mismo evento y que la «senyora Valenciana nouament casada» es efectivamente la esposa del «gran amich nouament casat» de don Andreu. Relacionándolos, podremos llegar a una visión integral de las intenciones e ideas del autor y, además, averiguar si se trata de un dúo semejante al de los dos tratados, complementarios, de Vives o si estamos más bien ante una combinación de índole distinta.

Considerando la disposición comunicativa a la que recurren los dos poemas, se revela que, además de utilizar el mismo esquema métrico y de abarcar exactamente el mismo número de versos, las epístolas de Pineda coinciden respecto a la forma mediante la que se transmite la doctrina. La instancia que pronuncia los avisos, el yo aparentemente autobiográfico del autor, se dirige directamente al marido y a la mujer, utilizando para ello la segunda persona del plural en imperativo. Estamos frente a un discurso normativo que sólo en contadas ocasiones cede el lugar a asertos en modo descriptivo, sobre todo cuando se trata de aducir razones para el comportamiento que se aconseja. Existe, sin embargo, una diferencia significativa entre los dos trataditos. Una parte considerable de la primera epístola, dirigida al marido, presenta aún una fórmula distinta para asertos normativos; a partir de la quinta estrofa, hallamos advertencias sobre el comportamiento deseable para la mujer, en presente de subjuntivo. Se esboza así un ideal de la buena esposa que el marido podrá asimilar para moldear a su esposa según ese patrón. Esta particularidad ya nos señala una característica crucial de los dos textos. Tal y como lo habíamos observado en la *Institutio* y en el *De officio mariti*, la instrucción de la mujer tiene lugar no solamente a través del texto que se dirige específicamente a ella, sino asimismo mediante avisos facilitados al marido, recibiendo automáticamente un peso mayor que la enseñanza del hombre.

Veamos ahora cuáles son las ideas de nuestro autor. ¿Qué significa para él el matrimonio, y qué aconseja a los recién casados? Un primer repaso por las

biográficas, puede consultarse el artículo de Graullera y Moróder (1988), que mencionan los textos que estudiamos.

303 Cf. Graullera/Moróder (1988:385). Ribelles las supone del primer tercio del siglo XVI (Ribelles 1929: II, 409)

dos epístolas nos enseña que hay dos asuntos principales que parecen haberle preocupado tanto que tuvo que tratarlos en ambos opúsculos.

El primer punto en el que insiste Pineda hace perfecto juego con la peculiaridad de que los consejos relativos a la mujer reciban un tratamiento privilegiado: el precepto más importante que se transmite a los dos esposos es el de velar constantemente por el recato de la esposa. Aproximadamente dos tercios del macrotexto formado por las dos epístolas se ocupan de lo que debe hacer la mujer y, más aún, de lo que no le conviene: los *Consells* se lo prescriben a ella misma, la epístola dedicada al esposo presenta una lista análoga para que el marido pueda controlar si su mujer obedece al ideal que le sugiere su amigo Pineda.

De todo lo que explica el autor a los recién casados se desprende claramente que lo esencial será conservar, mediante un comportamiento adecuado de la esposa, la buena fama y la dignidad de ésta, puesto que de ellas depende también la honra del marido. Para lograr el decoro necesario de la mujer, es imprescindible imponerle toda una serie de obligaciones y prohibiciones que, por cierto, aparecen con todo pormenor en ambos opúsculos. Así se muestra paladinamente que no sólo la mujer se tiene que esforzar por cumplir con lo que le piden, sino que también el marido tiene el deber de exhortarla y controlarla.

Pineda ofrece todo un catálogo de requisitos que tendrá que observar la esposa modélica. Llama la atención que la mayoría de sus avisos para la mujer (y para el hombre en cuanto instancia de control sobre ésta) atañan a la cuestión de la aparición de la mujer en público. Se vuelve a manifestar aquí una tendencia que ya hemos podido encontrar en varios textos: la honestidad de la mujer se comprende, en primer lugar, como exteriorización de un carácter virtuoso. Como tal, cobra mayor importancia precisamente cuando la mujer puede ser vista y juzgada[304] por los de fuera, lo que lleva a dos aspiraciones que, juntas, llegan a formar un verdadero programa de la reclusión. Por una parte, es aconsejable evitar al máximo que la esposa salga de casa y compa-

304 Pineda se muestra muy preocupado por la honra y la fama de la mujer, íntimamente relacionadas ya sólo por el hecho de que las dos están constantemente amenazadas por las habladillas; así se explica que comience la epístola dirigida a la *noble senyora* con un aviso contra el peligro de convertirse en la comidilla de los otros, aviso que atestigua una actitud casi pánica ante la eficacia de las malas lenguas (*Consells*... vv. 6-20): «Guardau no parle la gent, / y anau molt sobre lauis: / y ab lo bon enteniment / regiuuos discretament / que nous prenguen en comis. // Car si, per vna desgracia, / en vn fals llati os prenien, / es de tan alta efficacia / pera apres tornar en gracia, / que miracles nous creurien. / Treballau en conseruaruos / en vn bon predicament, / per quels bons puguen honraruos / yls dolents no deshonraruos, / com a sauia, y molt prudent.».

rezca en público; por otra, cualquier ocasión en la que entre en contacto con otras personas requiere vigilancia particular.

Pineda pretende que la mujer salga lo menos posible, ya que el mundo exterior pone en peligro la pureza del pensamiento y la firmeza del espíritu:

> May vos semble cosa dura
> lo estar dins casa retreta,
> que del anar sens mesura
> non torna la pensa pura,
> nin resta la honra neta.
> Y preniu per medicina
> est refrany pera tal mal.
> Tota dona, y la gallina
> que va massa, pertse ayna:
> reposarse molt mes val. (*Consells...*, vv. 86-95)

Son terrenos peligrosos tanto las huertas como fiestas de cualquier índole, e incluso el mercado. Al marido se le inculca: «[...] hon sera [sc. la mujer], siau present» (*Escriu A. M. Pineda...*, v. 53). Para ir al baño público, a bodas, a fiestas y procesiones religiosas, es necesaria que la acompañe el esposo.

Pero no sólo fuera de casa, sino incluso en el seno del hogar doméstico, amenaza peligro. La buena esposa debe evitar visitas de «persones gens tacades» (*Consells...*, v. 132) y la compañía de «dones mal discretes» (*ibidem*, v. 151); al marido se le previene, además, contra un peligro cuya existencia ni siquiera se menciona a la mujer:

> Hypocrits, y del coll tort,
> y vnes velles senyalades
> guardau nous entreu en lort,
> puix per ells entra la mort
> en les dones mes honrades. (*Escriu A. M. Pineda...*, vv. 181-185)

Otros comportamientos que ayudan a producir una impresión favorable de mujer decente son la sensatez en el vestir, el pudor y el silencio. Además, se recomienda a la mujer un tipo de actividades que, hace poco aún, se llamaban, con una terminología algo desafortunada, las labores propias de su sexo; con tal ergoterapia, el esposo conseguirá que «reposant nos pose / en tal pensament ques gose / en fer mal desuergonyir.» (*ibidem*, vv. 178-180).

De preguntarnos sobre qué tipo de enfoque se basan las exhortaciones al recato que tan importantes parecen a Pineda, no cabe ninguna duda: no son en primer lugar razones teológicas las que le mueven, sino consideraciones prác-

ticas que tienen en cuenta la economía y la relación psicoemocional de la pareja, así como la conservación del orden social.

Dios entra en escena sólo por breves instantes, cuando se menciona, entre las ocupaciones aconsejables para la mujer, pero sólo después de otros actividades de utilidad práctica, «algun hora a Deu pregar» (*Consells...*, v. 48), y cuando se promete, algunos versos más abajo, a la mujer obediente que «axi se aumenta y creix / honra, bens, y bona fama:/ y lo gran Deu proueheix / a qui tostemps lo serueix» (*ibidem*, vv. 51-54). Lo que importa mucho más que la complacencia divina son la conservación de la jerarquía entre marido y mujer (un asunto sobre el que hablaremos aún) y la hacienda doméstica. Así se ve, por sólo poner un ejemplo, en el pasaje en el que Pineda desaconseja que las mujeres salgan, aduciendo que «les dones que molt trastegen, / per ser vistes, y que vegen / treballen de anar galans. / La millor, y la mes casta / en tal cas vol vestir nou: / poch a poch la robas guasta. / si la renda no li basta / ha de fer mal de son prou.» (*ibidem*, vv. 113-120) —una argumentación claramente económica.

Por otra parte, los consejos que persiguen aislar a la mujer de todas las influencias nocivas que le podrían llegar de otra gente, no esconden sus deudas con el tipo de enfoque social: aspírase a evitar los escándalos y a proceder contra cualquier desorden público. También en este campo, Pineda es terminante. Es imprescindible que controlemos a las mujeres —dice a su amigo— «perque si les deixam soltes / fan molt brutes carnestoltes» (*Escriu A. M. Pineda...*, vv. 73s.).

Pero vayamos al segundo complejo temático que recibe un tratamiento particular en las dos epístolas que estamos comentando. Se trata de una materia algo delicada: la sexualidad matrimonial.

Hemos visto, hace un momento, que nuestro autor recomienda lo mismo a los dos esposos cuando se trata de la orientación del comportamiento de la mujer hacia fuera, especificando, sin embargo, una función particular para el marido. En lo que se refiere a la vida íntima de los cónyuges, sin embargo, comprobamos que Pineda, pese a perseguir también aquí una línea fundamental idéntica en sus consejos al respecto, no ofrece los mismos avisos a la esposa y al marido. Las advertencias sobre la vida sexual se distinguen nítidamente en uno y otro caso, tanto por su contenido como por la forma en la que se articulan.

Cuando habla al marido, Pineda opta por un tipo de presentación que hasta ahora no habíamos encontrado en ninguno de los textos comentados. Mientras que en los textos de autores eruditos el tema solía tratarse desde una

óptica distanciada, fría, más o menos neutral a pesar de las posiciones antieróticas que defendían, constatamos aquí una tendencia a la metaforización que no deja de ser reveladora. En vez de referirse al asunto con la distancia, al mismo tiempo púdica y algo altanera, que se evidencia a través de los escritos de Eiximenis o Vives, que parecían estar lejísimos de las tentaciones de cualquier tipo de sensualidad, nuestro autor abarca el tema de una manera que no consigue ocultar la atracción de lo picante. Las metáforas insinúan mucho más de lo que esconden, porque aluden a lo concreto e incitan la imaginación del lector. ¿Cómo se explica este tratamiento peculiar que Pineda da al asunto? A nuestro entender, son dos los factores responsables. Por un lado, hay que tener en cuenta la especial configuración de la situación comunicativa en la que se inserta el texto: el autor escribe a un amigo, de hombre a hombre. Que el texto se haya publicado (o incluso se haya escrito para ser publicado) no invalida este argumento, ya que la forma impresa (un folleto de ocho páginas) también apunta a un contexto de comunicación literaria menos erudita, sugiriendo incluso relaciones con textos satíricos que se sirven del mismo tipo de procedimientos poéticos para aludir a temas considerados escabrosos.

Por otra parte, la metaforización es un indicio claro de que Pineda se acerca a los hechos desde un punto de vista muy distinto del de sus colegas que la enfocan desde una óptica clerical. Éstos se interesaban por la valoración del sexo en el marco de unos esquemas que oponían lo pecaminoso a lo meritorio, juzgándolo, por lo tanto, sobre unos presupuestos teóricos de orientación trascendental. Ahora bien: si bien Pineda llega, en parte, a los mismos resultados que otros autores y sostiene que la vida íntima de la pareja debe regirse por el mayor desapasionamiento posible, no por ello comparte su enfoque teológico, al contrario. Si leemos cómo instruye a su amigo acerca del comportamiento aconsejable a la hora de prestar el *debitum coniugale*, vemos que no le interesa en absoluto el mérito espiritual (como, por ejemplo, a Eiximenis), ni mucho menos; aspira a conseguir una relación de pareja que se rija por la razón y no por la pasión, que viva una sexualidad «ordenada» y confinada a los fueros internos de la casa.

Diríamos que donde los teólogos intentan espiritualizar la sexualidad conyugal, Pineda trata de racionalizarla. Por una parte, insiste en el valor compensatorio de las *obres nocturnes*[305]. Por otra, recomienda una vida sexual lo menos febril posible:

> Al degut munticiplate
> siau tart en consentir,

305 «En les tals obres nocturnes / no sen fa rica la honra, / mes concerten les diurnes / de hon nos furten deu mil purnes / de vergonyes y deshonra.» (*Escriu A. M. Pineda...*, vv. 56-60).

a per molt queus diga y grate
nous mateu, puix quant esclate
son clauell sabra collir.
Vos colliulo fent lo mut
sens basques, crits, y exanglot,
y mostrau poca salut,
puix lo tou de tal açut
nuncas pot omplir del tot.
Posaus hi ple de seny,
ab repos y santimonies,
quen tal cas lonrans constreny
en deixar ab gran desdeny
los motets, y cerimonies.
Sia tot donar y rebre
dins en vos puix ho sabeu,
y sembrau pera concebre,
y axi no moureu la llebre
del que molt callar deueu. (*Escriu A. M. Pineda...*, vv. 191-210)

Al contrastar ahora estos avisos a los que se proporcionan a la esposa, se aprecia inmediatamente una diferencia abismal en forma y contenido. Pineda aconseja:

si la carn vos mou pelea,
aprofiteus mon consell,
ans morir que fer llegea,
y esforçau vostra noblea
que es en vos vn rich joyell.
Y si massa hos importuna
carregau de veles vos
[...]
Prompte sia lo esperit
a resistir la carnasa,
dient prest. Yo men penit,
no donant lloch al delit
que tan prestament se passa. (*Consells...*, vv. 186-193 y 196-200)

Las advertencias no sólo destacan por su poca concreción; vemos, además, que la sexualidad, mal necesario en el caso del marido, se presenta a la mujer como *llegea* o *delit* y se desaconseja con argumentos que aquí sí denotan un trasfondo teológico, funcionalizado claramente para la intención del autor. Ésta resulta bastante clara, si vinculamos los dos pasajes. Para el hombre, la sexualidad es un deber con el que tiene que cumplir lo más racional-

mente posible, comportándose sobria, incluso fríamente (pleno de *seny*) ante los deseos sexuales de la mujer y evitando excesos porque «lo tou de tal açut nuncas pot omplir del tot»; para la mujer, los deseos carnales son tentaciones que se deben reprimir. Por estos consejos trasluce un modelo de la sexualidad como actividad necesaria, pero necesitada de freno: tiene que practicarse con moderación, servir a un fin legítimo y ser un asunto privado. Lo curioso es que este modelo se base en un conglomerado de argumentos procedentes de tres tipos de enfoques distintos y persiga, por lo tanto, también tres intenciones distintas que, por cierto, todas se vuelven a reunir en el propósito del autor que intenta reglamentar la sexualidad. Por una parte, el que se diga al marido que sea «tart en consentir» y muestre «poca salut» apunta hacia uno de los temas principales del discurso económico, la conservación de la jerarquía: si la mujer consigue someter al esposo por medio del sexo, la autoridad de éste se verá seriamente perjudicada. Por otra parte, el «sembrau pera concebre» remite a un elemento del discurso teológico, la cuestión de *quomodo concupiscentia carnis excusetur*; y, por último, el que no convenga levantar la liebre muestra que también está presente el enfoque social, entre cuyas mayores preocupaciones figura, por supuesto, el mantenimiento del orden, que sufriría de manera considerable si la vida íntima de los ciudadanos se convirtiese en asunto público.

Si relacionamos ahora las posiciones de Andreu Martí Pineda respecto a los dos temas que más le preocupan, el comportamiento de la mujer y la sexualidad conyugal, se hace patente que el tratamiento de los dos remite a una sola imagen y a un solo modelo de los papeles de los sexos.

De los dos elementos de la pareja, la mujer es la parte débil. Pineda afirma, es cierto, al dirigirse a la destinataria de su segundo poema, que ésta tiene *seny*, y asegura también al marido que su esposa es «molt perfeta, / plena de seny y saber» (*Escriu A. M. Pineda...*, vv. 26s.); pero sostiene, inmediatamente después, la opinión de que «empero la mes discreta / creu tirar certera, y dreta, / quant menys dona en lo terrer.» (*ibidem*, vv. 28-30). De hecho, todos sus consejos se construyen sobre el presupuesto de que la hembra es frágil y susceptible a cualquier tentación de lo mundano[306].

306 Cf. el pasaje que hemos comentado más arriba. Para apoyar su concepto de la mujer débil y, por ello, sometida al varón, Pineda tampoco rehúye asertos misóginos sobre la naturaleza de la mujer: en los vv. 45-50 de la epístola dirigida al marido, la mujer que protesta se compara a una gallina (cf. *infra*) y, en el otro poema, ilustra la locuacidad femenina con algunos topoi misóginos entre los cuales encontramos uno que incluso Eiximenis, en una de sus enumeraciones de argumentos misóginos (*Libre de les dones*, p. 21), había rechazado explícitamente: «dos llengues teniu ab que / parlau mes que fetge en brases./ [...] sou de flaca natura, / per hon may esta sigura [sc. la lengua] / com la coa de la cabra.» (*Consells...*, vv. 168s. y 173-175).

Pero la mujer no sólo no es dueña de sus acciones por ser flaca; al mismo tiempo, es imprevisible y peligrosa para el hombre porque representa la carne, la sexualidad. Precisamente en este punto se vislumbra, sin embargo, cierta contradicción en la imagen de la mujer tal como la presenta Pineda, una contradicción que denota un miedo a *la* mujer en general. Por una parte, aparece como esclava de sus apetitos que no tienen freno[307]; pero, por otro lado, llega a presentarse como la tentadora que emplea sus encantos a sangre fría como armas para conseguir sus objetivos:

> Quant veureu moltes caricies
> mirareu per vos mateix,
> perque son semblants bollicies
> totes plenes de malicies
> pera qui no les coneix.
> donen vos mil abraçades,
> mostrense de amor vençudes
> quant estan mes rebotades:
> de forma que tals besades
> son semblants a les de Iudes. (*Escriu A. M. Pineda...*, vv. 61-70)

El único remedio que le queda al marido es protegerse con su *ratio* de la peligrosa sensualidad femenina. Con ello queda apuntado ya en qué aspecto discrepan lo real y lo modélico, la imagen (descriptiva) del hombre normal y corriente que el autor presupone y el ideal que defiende. Que el marido tenga que andar con cuidado para no sucumbir a los atractivos de su consorte muestra diáfanamente su vulnerabilidad en este terreno e indica que no debe seguir las apetencias de su cuerpo sino los razonamientos de su espíritu, representando así el polo racional en la relación conyugal.

La consecuencia es evidente: el hombre debe usar de su inteligencia para ser fuerte y poder resistir a las tentaciones de su mujer y controlarla; la mujer, que es débil por naturaleza, tiene que ser adiestrada para lograr el mayor grado posible de recato y no hacer peligrar su honra y la de su esposo.

Con el tema de la sexualidad conyugal, hemos examinado cómo prescribe Pineda el papel del marido respecto a este punto. Acabamos de ver cuál es la imagen del hombre en la que este modelo se apoya: la de un ser cuya autoridad peligra si no logra frenar sus pasiones y orientarse por la razón. Ahora bien, en la epístola dirigida al *amich nouament casat* existen algunos pasajes

307 Cf. *supra*, los pasajes citados en la discusión del tratamiento que recibe la sexualidad conyugal.

más que podrán ilustrar este aspecto y que, además, nos aclararán un poco mejor de qué forma ejercerá el marido el control sobre la mujer y cómo ha de proceder para conservar su autoridad y mantener así la jerarquía intramatrimonial; dos requisitos que ya habíamos mencionado antes, pero sin fijarlos todavía en el texto. ¿Cuáles son, entonces, las instrucciones que se facilitan al marido, además de las que conciernen a la vida íntima?

Ya en las dos primeras estrofas, Pineda recomienda a su amigo que se arme de *saber*, *sapiencia*, *prudencia*, *seny*, *tento* y *assento*[308], y despida «les juuentuts» (*Escriu A. M. Pineda...*, v. 8). Además de guiarse por la razón, tendrá que enfrentar posibles conflictos con una actitud estoica:

> Si renyines de capçall
> alguns dies vos comprenen,
> recordauuos que tal mal
> es lo estudi general
> hon tots los casats aprenen. (*ibidem*, vv. 16-20)

Estos avisos ya nos presagian cuál será la estrategia psicológica que Pineda aconseja al marido: echar por el sendero de la resistencia pasiva. El modelo que recomienda para una relación entre los casados en la que esté garantizada la conservación de la jerarquía intramatrimonial asombra por su sencillez; basta con que el esposo desatienda los deseos de su consorte.

> Donauli molta raho
> fentlil joch de passa passa,
> quant del pa, quant del basto
> ab mesura, y ab saho,
> perque no sen prenga massa.
> [...]
> Digau que voleu seruirla,
> no fent may lo que voldra:
> y ab vn mostrar obeyrla,
> nous espantel detenirla
> pasantla de hui en dema.
> Si crida, vostre respondre
> sien rialles molt fines,
> quel seu parlar y compondre,
> es enans y apres del pondre
> segons costum de gallines. (*ibidem*, vv. 21-25 y 31-40)

308 *Escriu A. M. Pineda...*, vv. 7, 7, 10, 11, 11, 14, respectivamente.

Para que la autoridad no corra peligro, hay que evitar a toda costa que alguien la ponga en tela de juicio. Por ello, lo más aconsejable (y también lo más fácil) es no entrar en discusiones; el marido logrará imponerse si soslaya la contienda abierta. A través de todas estas advertencias vislumbramos que, para Pineda, el escenario *worst case* es el de una desavenencia conyugal que quede fuera de control. Con esto hemos llegado a uno de los puntos cruciales: lo más importante es que el marido no deje de dominar la situación, que todo quede bajo su control y, por ello, bajo su mando.

Habíamos visto que se le aconseja acompañar siempre a su mujer y no dejarse engañar por sus encantos físicos; en otro pasaje que tiene en cuenta también las posibles relaciones del marido con la esfera exterior, se le dice explícitamente: «De ninguna gent fieu / en vostre sant matrimonio: / recelau, mes no mostreu» (*ibidem*, vv. 111-113). La fórmula para el marido modélico queda, pues, confeccionada: control, vigilancia, desconfianza y autodominio.

Estos cuatro requisitos nos llevan directamente a la valoración total de los dos poemas en cuanto a su función y a las intenciones del autor. El análisis de los contenidos tratados, de las posiciones defendidas y de las estrategias textuales adoptadas, nos demuestra que son precisamente estos cuatro puntos, que el marido tiene que observar para que se logren los dos objetivos principales que persigue el díptico matrimonial de Andreu Martí Pineda: paz doméstica y orden social.

Vemos que se trata justamente de las dos preocupaciones clásicas de los tipos de enfoque económico y social, respectivamente, que se revelan, por lo tanto, como los que determinan el punto de vista de nuestro autor.

La paz doméstica se consigue si, por un lado, la mujer está ocupada en casa, recluida y aislada de todas las influencias perniciosas y si, por otra parte, el marido consigue mantener incólume su autoridad, esquivando tanto las discusiones como las tentaciones carnales[309]. Entonces sí que vivirá «tostemps pacifich» (*ibidem*, v. 15). El orden social se conserva si el comportamiento de la pareja hacia fuera es reservado y no provoca ni inquieta a otros miembros del conjunto social al que pertenecen; para esto, es necesario no sólo que la vida íntima quede confinada *intra muros*, sino sobre todo que la mujer no salga sin compañía, no frecuente lugares perjudiciales para su honra ni peque de excesos en su vestimenta.

Lo que recomienda Pineda puede resumirse bajo dos lemas: represión de la sexualidad y domesticación de la mujer (en el doble sentido de 'reclusión

309 También los comentarios sobre el gobierno y la administración de la casa, la elección y el trato de los sirvientes (*Escriu A. M. Pineda...*, vv. 81-90 y 171-175) pueden atribuirse al enfoque económico.

en casa' y 'contención de sus apetitos'), que se logra a través de un esfuerzo propio de la interesada, pero, asimismo, a través de la vigilancia del marido. El concepto clave para todo ello es el *seny*. «Ampliau lo seny hil tento» (*ibidem*, v. 11) dice Pineda a su amigo, y a la mujer de éste recomienda «Puix de seny vos a dotada / lo gran Deu senyora mia, / vsau dell com a casada / virtuosa, y molt honrada» (*Consells...*, vv. 1-4). Recurriendo a lo que designa esta palabra mágica, los casados evitarán todo lo que pueda causar trastornos internos o externos; tanto ellos como la sociedad en que viven, prosperarán sin conflictos.

Confrontemos ahora, para acabar, el pequeño díptico formado por las dos epístolas rimadas del notario jativés con el que hemos visto en el capítulo anterior.

Ya en lo que concierne a los contenidos y a los tipos de enfoque que orientan la elección de éstos, se pueden hallar diferencias apreciables entre Vives y Pineda. Los dos discuten temas clásicos de los discursos económico y social; pero Vives se apoya en un enfoque que debe mucho (demasiado, para algunos críticos que no lo encuadran en el contexto del panorama ideológico de su época) a los presupuestos teóricos de la teología —lo que, por cierto, no es óbice a que defienda algunas posiciones muy ortodoxas. Pineda, mientras tanto, se orienta por necesidades pragmáticas de la realidad cotidiana y prescinde por completo de consideraciones abstractas. Vives se sirve de un rico caudal de fuentes, entre las que no sólo figuran los clásicos del discurso económico (Jenofonte, Aristóteles, Cicerón), sino también la Biblia y los escritos de los Santos Padres. Pineda que, por lo visto, no quiere dárselas de erudito, se inspira en el mundo que le rodea. Sus postulados son mucho menos diferenciados que los que encontramos en los escritos del valenciano exiliado: si Vives intenta favorecer una convivencia apacible entre obre y mujer, defendiendo la educación de ésta última y pidiendo comprensión al esposo, los asertos de Pineda, con un componente misógino algo patán, se limita a sugerir que el marido puede prescindir tranquilamente de tomar en serio a su esposa mientras que la controle y la tenga sometida.

Pero el aspecto en el que más discrepan los dos dípticos es la naturaleza de su relación mutua. Es cierto que en ambos casos se manifiesta que los autores optan por una estrategia argumentativa distinta según el sexo del receptor. Vives intenta conseguir sus objetivos mediante una táctica que trata de aproximar a los esposos por dos caminos distintos, apelando a la docilidad de la mujer y a la benevolencia del hombre. Pineda instruye a la esposa acerca de sus deberes; las advertencias al marido no prescriben, sin embargo, en primer lugar, el comportamiento de éste, sino el modelo de la mujer cuyo perfeccio-

namiento debe perseguir el esposo. Lo que constituye la diferencia es que Pineda ofrezca dos piezas que no se distinguen en sus posiciones u opiniones, pese a dirigirse a dos destinatarios de sexo distinto. Vives había llegado a matizar, a corregir incluso, en su *De officio mariti*, algunas de las posiciones rígidas que defendía en el *De institutione foeminae christianae*. En los dos opúsculos, que acabamaos de analizar, sin embargo, no se vislumbra ninguna alteración, ni mucho menos: la orientación de los dos es idéntica. Donde Vives trata de ofrecer argumentos diferenciados, su compatriota trabaja con brocha gorda para dar más fuerza a sus postulados. Como se puede comprobar, el que los dos textos, que tratan el mismo asunto, se combinen en un conjunto, puede conducir a dos resultados bien distintos: la interdependencia produce, por lado, complementaridad, pero, por otro, sólo intensificación.

II. 9. EIXIMENIS EN ROPAJES NUEVOS: EL *CARRO DE LAS DONAS* (1542)

De Valencia, cuyos hijos Juan Luis Vives y Andreu Martí Pineda y sus dípticos de tratados matrimoniales, tan diferentes entre sí, nos han ocupado en los capítulos precedentes nos trasladamos ahora a Castilla la Vieja y, más exactamente a Valladolid, pero sin perder completamente de vista la ciudad levantina.

El día 29 de julio de 1542 se acaba en los talleres de Juan de Villaquirán la edición de un voluminoso libro intitulado *Carro de las donas*. Esta obra[310] constituye un testimonio particularmente interesante del impacto que tuvieron las obras eiximenianas también fuera de las zonas de habla catalana. Ya hemos visto que el *Libre de les dones* tuvo bastante éxito por el Levante a finales del siglo XIV y en el siglo XV. Pero la difusión de este texto (y, en general, de los escritos de fray Francesc) no se limitó al dominio lingüístico catalán. Por una parte, se han conservado siete manuscritos de una primera traducción castellana, bastante fiel[311], que habrían sido escritos en el siglo XV; uno de ellos

310 La Biblioteca Nacional de Madrid posee dos ejemplares: R-12 y R-11755. Hemos utilizado el primero. Para todo lo que sigue, indicamos, en todas nuestras citas, primero el Libro del que copiamos, y después el folio, ya que cada uno de los cinco libros de los que se compone el *Carro de las donas* lleva paginación propia.

311 Es precisamente por el hecho de que la primera traducción castellana no presente apenas diferencias notables al nivel del contenido por lo que no la tendremos en cuenta aquí. Wittlin (1983a), a cuyo estudio remitimos para cualquier información ulterior (descripción y filiación de los manuscritos [en parte, ya efectuadas por Massó i Torrents {1909-1910: 641-646} e Ivars {1923: 427-432}], estudio lingüístico), pone de relieve que «a cap lloc de la llarga traducció no observem que el traductor vulgui conscientment corregir o completar Eiximenis, ni mostrar-se més precís o millor moralista, pedagog, teòleg o escriptor.» (Wittlin 1983a: 55) y que el responsable de esta primera versión castellana del *Libre de les dones* «que no interferia en res en el seu text bàsic, presenta un text molt més autèntic.» (*ibidem*: 58).

pertenecía a la biblioteca de Isabel la Católica y fue utilizado por Beatriz Galindo «la Latina» para la educación de las cuatro hijas de los Reyes Católicos. Por otro lado, existe el *Carro de las donas* que analizaremos ahora: una nueva versión castellana, bastante cambiada, que, hasta el momento, no ha despertado demasiado interés entre los críticos[312].

Esta segunda traducción del *Libre de les dones* plantea toda una serie de problemas, entre los cuales el de la identidad del traductor. La cuestión ha sido tratada ya por varios estudiosos que, sin embargo, no han llegado a un resultado terminante[313]. Pero no es éste el problema que nos ha de ocupar aquí: quisiéramos averiguar qué sucede con el texto de Eiximenis al ser traducido al castellano, más de cien años después de haber sido redactado por su autor, y dentro de un contexto histórico y sociocultural algo distinto.

Por cierto, no pensamos comentar, apoyándonos en un cotejo minucioso de los dos textos, la técnica o la calidad de la traducción: respecto a ello, creemos que basta con subrayar otra vez la desmesurada verbosidad que caracteriza el *Carro de las donas* y que ya fue indicada por otros investigadores[314]: la especialidad del anónimo traductor que elabora esta segunda traducción es, de hecho, su «dèria d'afegir pertot acudits de pa sucat amb oli»[315], un procedimiento que —dicho sea de paso— no contribuye en absoluto a la inteligibilidad del texto. Lo que sí nos interesa es confrontar la nueva versión con el ori-

312 Pueden verse los trabajos de Fitzmaurice-Kelly (1933), Messeguer Fernández (1959a; 1959b; 1969), Viera (1972; 1974; 1975b; 1976a; 1977b; 1989; 1990) y de Vázquez Janeiro (1981). Gascón Uris (1994: 26) menciona que Carmen Clausell está preparando una edición de las versiones castellanas del *Libre de les dones* que constituirá un enriquecimiento inapreciable para el conocimiento de la tratadística del siglo XVI.

313 El autor de la traducción no revela su nombre en ninguna parte del *Carro*. No obstante, algunas informaciones autobiográficas que se hallan en los dos prólogos y la «Introduction» del *Carro* han servido de base a varios investigadores para intentar descubrir la identidad del traductor.

Messeguer Fernández (1959a) demostró que carece de fundamento la atribución del *Carro* a Alonso de Salvatierra (como la sostuvieron, con dudas, Massó i Torrents [1909-1910: 641, 643] y Fitzmaurice-Kelly [1933: 530]); Alonso de Salvatierra fue sólo el intermediario entre el autor y los que tuvieron que examinar el *Carro* para decidir sobre su aprobación para una licencia de imprimir. Casi veinte años más tarde, Viera confesó no haber podido encontrar tampoco una solución para el enigma (Viera 1976a: 159). Entre tanto, Messeguer Fernández (1969: 225; 1977: 394) había llegado a sugerir, con mucha cautela, el nombre de otro fraile franciscano para atribuirle el *Carro*: fray Luis de Escobar. Vázquez Janeiro, en cambio, mostró que tal paternidad era «discutible, y, por ende, sustituible» (Vázquez Janeiro 1981: 179) y propuso, con más reserva aún, pero también con buenos argumentos, a fray Alonso de Tudela, discípulo de fray Juan de Ampudia.

314 Viera (1976a), Wittlin (1983a).

315 Wittlin (1983a: 57).

ginal catalán, atendiendo precisamente a aquellos puntos que habíamos detallado, en cuanto parámetros de análisis, en la primera parte de nuestro trabajo y que hemos venido examinando en los capítulos precedentes. Intentaremos, pues, caracterizar brevemente el tipo de enfoque que orienta el *Carro de las donas*, las imágenes y modelos que este libro construye, la disposición comunicativa y argumentativa que utiliza, y la intención del autor que orienta la escritura, y echaremos, al mismo tiempo, una mirada retrospectiva a la obra de Eiximenis para examinar en qué aspectos concuerdan o difieren los dos libros[316].

Para ello, hemos optado por el procedimiento siguiente: tras una breve ojeada a la estructura del texto, en cuanto manifestación más visible de la disposición comunicativa y argumentativa (que trataremos primero porque resulta imprescindible recurrir a este asunto en el curso de nuestras explicaciones posteriores), nos dedicaremos a los preámbulos que el traductor antepuso a su adaptación. Estos preámbulos, dos prólogos y una introducción, resultan de sumo interés por su carácter programático; en ellos, el anónimo refundidor del *Libre de les dones*, habla ya de las diferencias entre su modelo y el texto castellano redactado por él, proporcionando, de esta forma, una primera idea acerca de los cambios efectuados. Los prólogos y la introducción anticipan, por lo tanto, posibles resultados de una comparación de los dos textos. Posibles, porque habrá que comprobar, por supuesto, si las declaraciones del traductor acerca de la nueva versión corresponden a la realidad textual; no se puede descartar de antemano que los cambios anunciados no se hubiesen llevado a cabo, que se efectuasen en otro sentido, o que se operaran también alteraciones que el traductor no menciona.

Una mirada comparativa a la estructura de los dos textos evidencia diferencias notables[317]:

316 Viera (1972; 1976a) hace algunas observaciones útiles acerca de este punto.

317 No son siempre exactas las explicaciones de Viera (1976a) acerca de los cambios estructurales entre el *Libre de les dones* y el *Carro de las donas*. Leemos, por ejemplo, que el traductor «dividió los cuatro «tractats» de Eiximenis, o sea «donzelles, maridades, vídues, religioses», en cuatro libros distintos en lugar de «tractats», y añadió el Libro V, que él mismo compuso.» (Viera 1976a: 163); el texto de Eiximenis se compone, sin embargo, de dos partes, de las que la segunda contiene, a su vez, cinco (¡y no cuatro!) tratados.

Libre de les dones	*Carro de las donas*
Preàmbol	
—	"Prologo"
	(a doña Catalina, reina de Portugal)
—	"Prologo alos lectores"
—	"Introduction y declaracion de este deuoto libro [...]"
—	"Como nuestro redemptor diga en
	el sancto euangelio [...]" (= nota explicativa)
—	"Nos don alonso enrriquez [...]" (= licencia)
Capítols 1-4	↘
Primera Part (cap. 5-13)	→ ➡ Libro I
Segona part:	↗
Primer tractat	
Segon tractat	
Terç tractat	➡ Libro II
Quart tractat	➡ Libro III
Quint tractat	➡ Libro IV
—	Libro V

Vemos que el franciscano que tradujo el *Libre de les dones* al castellano condensó los capítulos introductorios, toda la primera parte que trata de las mujeres en general, así como los tratados primero y segundo del original en su libro primero. Los tratados tercero y cuarto del texto catalán (el de las mujeres casadas y el de las viudas) corresponden a los libros segundo y tercero del *Carro*, respectivamente, mientras que el quinto se convierte en el Libro IV. El Libro V, llamado «Memoria eterna»[318], es nuevo.

Otro punto interesante es que algunos de los diferentes *Libros* que forman el conjunto del *Carro de las donas* reciban designaciones distintas. Así, el Libro IV, cuyo contenido corresponde, *grosso modo*, al del quinto tratado de la segunda parte del *Libre de les dones*, «de dones monges e religioses»[319], recibe, en la versión castellana, primero el nombre de «Summo bien»[320]; más adelante se le llama, sin embargo, «Vita christianorum»[321], un título que ya

318 «Introduction» (sin foliar; sería fol. A6va).

319 *Libre de les dones*, p. 154.

320 «Introduction» (sin foliar, sería fol. A6ra): «El quarto libro se llama / summo bien / y trata de todo estado de hombres christianos / enel ay grandissimas & santas dotrinas.».

321 Lib. IV, fol. 1v y Lib. V, fol. 83v.

deja vislumbrar un cambio de perspectiva respecto a los receptores de la doctrina del que hablaremos enseguida.

También el título *Carro de las donas*[322] se emplea, por un lado, para denominar todo el conjunto[323]; por otra parte, no obstante, también para designar sólo los Libros I a III[324].

Pero veamos ahora los dos prólogos y la introducción que preceden el texto castellano. De ahora en adelante, nos atendremos estrechamente a estos preámbulos y a las explicaciones del anónimo traductor. Partiendo de estas últimas, hemos de someter el *Carro de las donas* como conjunto a un examen detallado respecto a las cuestiones que acabamos de enunciar, enfrentando los resultados a los que habíamos obtenido a través de nuestro análisis del *Libre de les dones*. Para ello, cabrá, en primer lugar, comprobar si los cambios anunciados se llegan a realizar, de hecho, en la nueva versión. Al mismo tiempo, tendremos que puntualizar e interpretar algunos asertos no demasiado claros del traductor, documentándolos en el texto, y completar estas aclaraciones con algunos comentarios sobre otras modificaciones que el anónimo refundidor del *Libre de les dones* efectuó sin decirlo. En segundo lugar, habrá que analizar todos estos resultados en atención a su función y a su significado para la obra entera, por una parte, y respecto a sus causas, por otra. Procuraremos, por lo tanto, explicar cuáles son las consecuencias de la reelaboración y cuáles fueron sus motivos, tratando de evidenciar hasta qué punto coinciden resultado proyectado y resultado efectivo.

Como se puede ver por nuestro esquema, las partes preliminares del *Libre de les dones* eximeniano y del *Carro de las donas* en castellano no coinciden. Por una parte, encontramos un *preàmbol* que el franciscano catalán dirige a Sancha de Arenós; por otra, se halla un conjunto de tres textos pequeños que encabezan la adaptación castellana[325]. De ellos, el primer prólogo se dirige a «la christianissima muy alta y muy poderosa señora doña catherina reyna de

322 El título viene explicado en la «Introducción» (allí, en el folio que, de llevar paginación, sería el A6v), dato que parece haber escapado a la atención de Alemany Ferrer, éste cree que el título *Carro* se debe a un pasaje del *Libre de les dones* (Cf. Alemany Ferrer 1989: 74, nota 10).

323 «Introduction» (sin foliar; sería fol. A5va-A5vb): «comiença el deuoto libro / que se llama carro delas donas»; ya en el «Prologo» (allí, en la hoja que correspondería al fol. A4rb): «todo junto se llama carro de las donas».

324 Lib. V., fol. 83v: «A gloria de dios todopoderoso: se acabo el presente libro: llamado carro delas donas: en el qual ay cinco libros de muy sancta doctrina. Los tres primeros se intitulan: del carro delas donas. El quarto se llama vita christianorum. El quinto y vltimo se llama memoria eterna.».

325 Prescindiremos de tomar en consideración los apartados que detallan el camino transcurrido por el *Carro* hasta ser aprobado para imprimirse; carecen de interés para las preguntas analizadas aquí.

Portugal. S.N.» (fol. A1v), el segundo simplemente «alos lectores» (sin foliar [A5ra]), mientras que la tercera de las tres piezas iniciales es una «Introduction» y declaracion de este deuoto libro /el qual es dicho carro delas donas / que es de marauillosa doctrina para todo fiel christiano.» (sin foliar [A5va]). El anónimo traductor provee el libro, por lo tanto, de una nueva dedicatoria y le añade, además, dos pasajes introductorios. Estos tres preámbulos ofrecen pistas valiosas para un análisis contrastivo del *Libre de les dones* y del *Carro de las donas* precisamente por el hecho de que esclarezcan los motivos de algunos de los cambios principales y dejen entrever, a la luz de una lectura despierta, varios otros.

Uno de los elementos primordiales que se deberá tener en cuenta para una valoración cabal de nuestro texto es, obviamente, la intención del autor. En el caso concreto, las afirmaciones del anónimo franciscano acerca de sus motivos se amalgaman con algunas declaraciones muy esclarecedoras respecto al objeto del texto y a sus receptores.

No es ninguna casualidad que, ya en la primera ocasión en la que nuestro autor-traductor habla sobre su intención, emplee una locución a la que recurrirá a través de todo el *Carro*: los «fieles christianos» desempeñan un papel clave tanto en lo que se refiere a las razones por las que el traductor se sintiera obligado a efectuar algunos cambios como en lo concerniente al contenido de su libro y a los receptores de la doctrina.

Permítasenos citar *in extenso* el pasaje en el que caracteriza el texto:

> He trabajado de traduzir vn libro marauilloso de lengua cathalana en castellana /el qual es doctrina sancta para los fieles christianos / el qual libro compuso el muy sabio y deuoto doctor don fray francisco ximenez obispo de enelea / patriarca de hierusalem / el qual libro endereço alas mugeres christianas / porque criassen bien a sus hijos / porque los hombres son impedidos en negocios / assi por mar como por tierra y no pueden criar ni doctrinar / assi alos niños como a las mugeres que estan en casa / y en doctrinar bien los niños / va mucho para que quando sean hombres sean buenos: aquesta es la causa por que este doctor intitulo este libro a las mugeres / aun que la mayor parte del libro habla con los hombres. En este libro se encierran muy grandes doctrinas y muy catholicas verdades scriptas por los grandes / & sanctos doctores & muy necessarias / assi para los hombres / como para las mugeres / para saberse regir sabia / y sanctamente: enla verdad se podria llamar este libro libro de la vida christiana / porque enel se contiene / lo que nuestro redemptor dixo que no biue el hombre de solo pan / mas de la palabra de dios sera sustentado. Este libro es vn dechado para que el hombre christiano saque labor marauillosa / y sancta para que toda su vida se rija & se apareje para la muerte. (fol. A4ra-A4rb)

Vemos que existe una relación intrínseca entre el objeto del texto y los potenciales receptores del mismo, por un lado, y la motivación del traductor, aquí apenas sugerida, por otro.

Se discute aquí precisamente uno de los puntos cruciales que hemos destacado en nuestro análisis del *Libre de les dones*: los hombres como objeto del texto y como receptores de las advertencias en él contenidas. Es cierto, el anónimo refundidor del *Libre de les dones* no separa muy nítidamente entre las dos categorías «objeto» y «receptor» ni tiene en cuenta que pueda haber una diferencia entre receptores internos y externos: pero con esta indeterminación (manifiesta sobre todo en el caso de la frase «la mayor parte del libro habla con los hombres») se halla en buena compañía hasta nuestros días. Además no es cierto, como habíamos podido demostrar en el capítulo segundo, que Eximenis sólo considere un público femenino. Pero lo importante es que el traductor haga constar que las advertencias facilitadas por el texto que va a verter al castellano son útiles para los dos sexos; ello lo lleva incluso a sugerir un título distinto («enla verdad se podria llamar este libro libro de la vida christiana»; fol. A4ra-A4rb)[326].

El *Libre de les dones* eximeniano se convierte, pues, en su versión castellana, en un texto que considera también a los hombres, y no sólo teniéndolos en cuenta como lectores eventuales; el *Carro de las donas* tiene la pretensión de instruir a todo el mundo cristiano:

> ala verdad este libro es tan bueno / y prouechoso para la doctrina delos christianos de / vuestros reynos & delos de castilla / & para toda la christiandad / que es libro como vna recepta de algunos grandes medicos para curar grandes enfermedades del anima & del cuerpo / porque enel son recopiladas marauillosas reglas para euitar los vicios / & deprender las virtudes. Aquien este libro quien enel leyere sera fauorescido / & consolado de dios & podra curar sus enfermedades. (fol. A4va)

Esta pretensión de escribir sobre y para los dos sexos que aquí se formula se lleva a efecto sistemática y consecuentemente en todas las partes del *Carro de las donas*; y las pruebas de tal cambio de orientación se concretan constantemente a través del texto[327].

---

326 Nótese, de paso, que también el título que el texto lleva, ya anticipa la ampliación en el nivel de las categorías «objeto del texto» y «receptores». En la portada leemos: «Este deuoto libro se llama carro de las donas. trata de la *vida y muerte del hombre christiano*. es intitulado a la christianissima reyna de portugal doña catherina nuestra señora. tiene cinco libros de grandes y sanctas doctrinas» (cursiva nuestra).

327 El empeño por fórmulas neutrales que se refieren a mujeres y hombres ya se hace visible en la «Introduction». Allí, los dos primeros *tractats* de Eximenis (*infantes* y *donzelles*) se con-

En el Libro II del *Carro*, en el que se ofrecen, según las propias palabras del traductor, «marauillosas / sanctas / y muy prouechosas doctrinas: para que los casados [...] de tal manera se rijan y caminen [...] en este miserable mundo / que se aparten de caer enel profundo del infierno / y les enseñara / y encaminara el camino del cielo.» («Introduction»; sin foliar [A6ra]), vemos a cada paso que la mirada del que traduce se dirige hacia los dos esposos. La doctrina acerca del matrimonio y la construcción de los papeles para los dos sexos no sufren ninguna transformación relevante; lo que sí cambia son los receptores considerados, y ello en todos los apartados de interés general. En este sentido, es sintomático que se introduzca, al inicio del primer capítulo de esta sección, una frase dirigida a los dos sexos que no se halla en el original de Eximenis y cuyo comienzo atestigua que el anónimo traductor piensa dirigirse, de hecho, a hombres y a mujeres: «Deue notar qualquier christiano & christiana / ayuntados por dios eneste sancto matrimonio / que es vn sanctissimo sacramento / ordenado por nuestro dios / segun paresce en muchos lugares dela sagrada escriptura.» (Libro II, fol. 1ra)

La intención del autor-traductor se entrevé en varios pasajes que revelan la utilidad que él atribuye al texto presentado: aspira a orientar, en lo espiritual, la vida de sus lectores y lectoras, para garantizar así su salvación eterna:

> comiença el deuoto libro / que se llama carro delas donas / de marauillosa y sancta doctrina / y muy prouechoso para los fieles christianos / para que se sepan regir en esta vida / miserable / y para alcançar la perdurable. (Introduction, sin foliar [A5vb])

O entonces:

> E mire el buen christiano / que estos cinco libros son espejo en que se mire / dende el principio de su vida hasta el fin de su muerte: y si bien leyere en este libro / y guardare los mandamientos de dios / y cumpliere las obras de misericordia / no morira eternalmente / mas segun sentencia de sant ambrosio perdera la muerte / y hallara la vida eterna. (Introduction, sin foliar [A6va])

---

vierten, en la versión castellana, en un «primer libro [...] de marauillosa doctrina chistiana [sic] para los niños hasta los doze años / y para los mancebos y donzellas hasta los veynte años» (*Carro*, «Introduction» [sin foliar, sería A6ra]). Pese a este empeño por una formulación neutral, nuestro traductor parece no haber podido rehuir completamente la orientación ginocéntrica de esta parte del original catalán, ya que prosigue «llamase libro delas donzellas / y enel se contiene para todo estado de mancebos».

Podemos corroborar que el anónimo traductor escribe, como su modelo Eiximenis, motivado por el deseo de facilitar, desde un punto de vista de teólogo moral (y moralista), doctrinas pías y edificantes a su público. Veremos todavía en qué aspectos parciales difiere su enfoque del de fray Francesc; pero antes tenemos que subrayar aún otro punto decisivo. Acabamos de demostrar que el *Carro de las donas* habla no sólo *sobre*, sino asimismo *para* los dos sexos, intensificando, de esta forma, una tendencia que ya habíamos vislumbrado en el libro de Eiximenis; tanto mujeres como hombres se tienen en cuenta como objeto del texto y como receptores[328]. Pero, en los mismos dos niveles, el del referente del texto y el de los receptores, se puede comprobar aún otro cambio radical.

En nuestro análisis del *Libre de les dones*, habíamos hecho constar el significativo sobrepeso del quinto *tractat* de la segunda parte, dedicado a las monjas, y habíamos resaltado que el detenimiento con el que Eiximenis se concentra sobre las materias religiosas confiere un acento particular a su enfoque, ya de por sí nítidamente teológico.

Ahora bien: en el *Carro de las donas* se buscará en vano un semejante tratamiento preferencial de las religiosas. Ya en el primer prólogo, dice el traductor:

> deste deuoto libro quite algunas cosas que el dotor auia puesto las quales no eran para estos tiempos y quite otras que hablauan delos religiosos porque en doctrina de casados no anduuiese la delos religiosos si plaze a dios ello se hara aparte y puse muchas muy buenas las quales saque de doctrinas muy sanctas. (Primer prólogo, fol. A4rb-A4va)

Asistimos, por lo tanto, a un doble cambio de perspectiva: se consideran también los varones, pero se excluyen las monjas.

Es de suponer que esta nueva actitud conllevaría ciertas alteraciones, visibles sobre todo en el Libro IV, del que se anuncia, efectivamente que «trata de todo estado de hombres christianos» («Introduction», sin foliar [A6ra]), mientras que su modelo había sido «dones monges i religioses»[329].

Si examinamos cómo se manifiesta la nueva orientación que corresponde a una exclusión de la esfera monacal, vemos que el refundidor del *Libre de les*

328 Como receptores internos (destinatarios de los avisos) y externos (se pretende que el libro sea asequible a cualquier fiel cristiano).

329 *Libre de les dones*, p. 153.

dones no procedió a una purga tan radical del quinto tratado del texto eximeniano como podría sugerir la frase que acabamos de citar. De hecho, sólo eliminó una pequeña parte de esta sección: en la adaptación, no se hallan los capítulos 292 a 319 del original, que carecen de interés para lectores laicos, ya que discuten los votos monásticos de la pobreza y de la castidad, por una parte, y exhortan a vigilias y soledad[330] por otra. Queda así algo menos ascética la nueva versión. Pero, insistimos: el contenido del Libro IV del *Carro* coincide básicamente con el del quinto tratado del *Libre de les dones*. Esto significa que la modificación se opera, más que nada, en el nivel de los receptores: la doctrina teológica se dirige ahora a un público laico que comprende individuos de los dos sexos, y ya no a las monjas[331]. Con este reajuste llegan a cambiar, en última instancia, también valor y alcance del didactismo teológico-moral, que se hace más amplio y aspira ahora en primer lugar a la formación y edificación de los laicos, de los cristianos en general. El nuevo título, «Vita Christianorum», que recibe esta parte, atestigua que la doctrina que se ofrece aquí no sólo tiene interés para monjas, sino para todos los fieles.

El pasaje que acabamos de citar alude a otro aspecto que tuvo cierto ascendiente sobre la reelaboración del *Libre de les dones*: el deseo de actualizar el texto del que, como veremos, no sólo fue responsable por la decisión de quitar «algunas cosas que el dotor auia puesto las quales no eran para estos tiempos», sino que también habría motivado algunas añadiduras[332].

330 No son exactas las indicaciones de Viera (1976a: 167), que señala que faltan los capítulos 292 a 318 y cree que la eliminación tuvo lugar «por la razón siguiente: Eximenis dedicó esta sección a una discusión de los tres votos monásticos, pobreza, castidad y obediencia, a cuya discusión sigue un tratado sobre la vida contemplativa. Dado que esta materia es propia de la vida monástica, el fraile anónimo la excluyó por completo del *Carro*.» Lo cierto es que las explicaciones de Eximenis sobre los tres *conseylls evangelicals* se dan en otro orden (obediencia, pobreza, castidad); y, si es verdad que los capítulos sobre los dos últimos se suprimen, no pasa lo mismo con los que se dedican a la obediencia (277 a 291). A continuación, no es el *Tractat de contemplació* (que, por lo demás, abarca los capítulos 354 hasta 383) el que se quita, sino un apartado sobre los otros consejos evangélicos (cap. 312) y algunos capítulos sobre *solitut*, *vigília devota*, así como *mundícia* y *contricció* del corazón.

331 Ello se hace perfectamente visible en las numerosas ocasiones en las que el traductor cambia las apóstrofes directas de Eximenis que se dirigían a la monja, sustituyéndolas por otras interpelaciones («el buen christiano», «el christiano», «la donzella christiana», «dueña», «personas generosas»).

332 El traductor afirma ya en el primer prólogo (fol. A4rb) que «yo añadi mucho en ellos copilando / & sacando doctrina de doctores muy sanctos.». Fitzmaurice-Kelly (1933) ha probado que utilizó la tercera parte del *De institutione foeminae christianae* («De Viduis») de Vives para la elaboración del Libro III; Viera (1974), a su vez, ha demostrado que también la primera parte del mismo tratado («De Virginibus») fue copiada por el traductor y que éste, con toda probabilidad, manejó una de las traducciones castellanas de la obra de Vives. Sin embargo, Viera no tiene en cuenta que las diferentes ediciones de aquéllas no ofrecen todas

La tendencia a actualizar los contenidos se hace patente sobre todo en los ejemplos que el autor-traductor introduce en el texto. Tal procedimiento se anuncia ya en el primer prólogo. Éste no sólo se adapta a la nueva destinataria mediante una larga enumeración de sus predecesoras ejemplares que sirve de exordio a las obligadas alabanza de la destinataria; adelanta asimismo que «[...] en el libro segundo deste libro / que habla del sancto matrimonio /diremos algo de sus grandes y excelentes virtudes: pues diximos delas gloriosas reynas muertas quanto a este mundo / las quales biuen / y gozan de aquella bienauenturança: y digamos algo de las grandes gracias / & virtudes / y mercedes / que dios nuestro señor ha dado a vuestra alteza.» (primer prólogo, fol. A2vb).

La promesa se cumple. Los capítulos 62, 63 y 64 del Libro II ofrecen una biografía elogiosa de la Reina Católica, los siguientes presentan las virtudes ejemplares de sus hijas; existe un capítulo biográfico sobre el papa Adriano VI que nos ha de ocupar aún, y en otros pasajes se remite también a caballeros y prelados del tiempo del traductor.

Otro párrafo de la «Introduction» vuelve a anunciar la actualización del texto y ofrece, al mismo tiempo, subrepticiamente una clave que quizá pueda aclarar también algunos de los cambios efectuados. Leamos:

> Otras cosas muchas van acrecentadas en estos quatro libros / que el doctor no puso / porque se quitaron muchas cosas que el auia puesto que no eran para estos tiempos / porque ansi lo aconsejaron los letrados que auian visto esta doctrina / & ansi se acrecentaron muchas cosas / ansi en el libro de las donzellas / como enel libro delas casadas /que se puso algo dela christianissima reyna de castilla doña ysabel / y de sus hijas. en el libro de las biudas se puso de la deuota señora doña teresa de quiñones / muger del almirante don fadrique / y de doña teresa enrríquez Muger del comendador don gutierre de cardenas / y de otras deuotas señoras. (Introduction, sin foliar [A6rb-A6va])

La forma harto eufemística de expresarse que escoge el refundidor muestra que el beneplácito de sus colegas y superiores sería otro criterio que influiría en su redacción. El que asevere de antemano haber suprimido ciertos pasajes por consejo de «los letrados que auian visto esta doctrina» induce a pensar que temía disgustar o irritar a las autoridades eclesiásticas competentes.

---

el mismo texto: basa su cotejo de textos en la edición de Alcalá de Henares (1529), aduciendo que es «la segunda edición de la traducción de Justiniano» (Viera 1974: 147, nota 6), lo que no es correcto según hemos referido más arriba (cf. *supra*, nuestro capítulo 7, pp. 215s.).

Varios elementos confirman esta sospecha. En primer lugar, llama la atención ya en el primer preámbulo la recurrencia del adjetivo *católico* en función de epíteto halagüeño: el traductor no se cansa de insistir sobre lo católicas que son sus doctrinas. Después, en el segundo prólogo, tras haber invocado la gracia de Dios, se somete explícita e incondicionalmente a la autoridad de la Iglesia. Y un tercer indicio acaba por apoyar aún más nuestra tesis de que trabajase dominado por un escrupuloso deseo de no causar disgusto. A cierta altura del primer prólogo, se refieren las circunstancias concretas que motivaron la traducción del *Libre de les dones* y el papel decisivo que desempeñó el papa Adriano VI:

> dio me animo para tomar este trabajo por seruir a dios y por la charidad delos proximos / porque estando el sancto padre el papa adriano .vj. en tarragona aderesçandose el armada para la yda de roma vn secretario suyo que se llamaua cisterel natural de alli le presento este libro / y como su sanctidad hera tan amigo de letras le alabo mucho & dixo / que hera marauillosa doctrina / y que hera necessaria cosa que en todos los reynos de xhristianos tuuiessen este libro / y como yo viesse que le alabaua varon tan docto y tan sancto: afficioneme en ponelle en lengua castellana [...]. (Primer prólogo, fol. A4rb)[333]

Podría parecer como si únicamente se tratara de relatar la ocasión inmediata que originó el texto que estamos comentando. Pero si relacionamos el énfasis de nuestro traductor al subrayar el placer del Santo Padre con la deferencia que acabamos de mencionar y con el hecho de que el mismo Adriano VI vuelva a aparecer, poco más tarde, como garante de la calidad[334], no podemos menos que diagnosticar una preocupación exacerbada por la buena acogida del *Carro*. Anhelando la aprobación de su obra, el autor-traductor busca un respaldo en la figura excelsa del pontífice, al que, además, dedica todo un capítulo biográfico que también puede leerse como intento de exhibir sus relaciones.

Todas estas estrategias[335] equivalen a una *captatio benevolentiae* frente a las autoridades eclesiásticas vallisoletanas; ardid que, por lo visto, tuvo éxito.

---

333 Sobre el episodio, cf. también los comentarios de Messeguer Fernández (1959a).

334 Cf. «Introduction» [sin foliar; sería fol. A5vb]), «y porque nuestra nacion de castilla / y portugal no caresca de tan alta y prouechosa doctrina. Traslado este excelentissimo libro de lengua cathalana en castellana / viendo que muchos varones ansi en vida como en letras lo han alabado / ansi en sana / prouechosa doctrina / como en muy catholica / y excelente. Y el que principalmente lo alabo / fue el sanctissimo papa adriano sexto [...]».

335 A las que podría añadir la tendencia de despaganizar el *Libre de les dones*, otra maniobra para ser más católico. El traductor dice, en el párrafo con el que introduce la biografía de

Quizá se relacione con este afán por la mayor ortodoxia posible y con el recelo de no chocar un aspecto que nos queda por comentar; aspecto peculiarmente interesante puesto que se trata de un punto que el traductor pasa por alto en sus comentarios pero que tiene consecuencias de alguna envergadura para el contenido del *Carro*. Hablamos de su actitud extremadamente conservadora en materias sexuales.

Su rigidez se manifiesta a través de dos cambios significativos en el Libro II. En primer lugar, notamos que el capítulo 66 del *Libre de les dones*, «Què s'i requer a fer la dita obra [sc. el *debitum coniugale*] meritòria», no sólo aparece, en el *Carro de las donas*, en el lugar que le corresponde. Primero lo encontramos en su contexto cierto, como capítulo 36 del Libro II; pero algo más abajo vuelve el mismo capítulo, algo condensado y traducido de nuevo, como remate de la sección dedicada a los casados, antes de que el traductor pase a los elogios sobre Isabel la Católica y sus hijas como dechados de virtudes. Allí aparece como «Capít. lxj. que muestra lo que se requiere hazer para que el matrimonio / y la obra del sea meritoria ante dios»; y precisamente estas explicaciones llegan a clasificarse como sigue:

> Esto todo es breve epilogo / y summario / en que summamos todo aquello que prinçipalmente / y en lo substancial emos tratado en los capitulos deste segundo libro delos casados: el qual queremos que acabe aqui a gloria / y honor de dios: y ensalçamiento del santo matrimonio. Enel qual ha sido nuestra intencion enseñar a los casados todo aquello que son obligados a guardar / y tener para viuir en seruicio / y plazer de dios: porque todas sus cosas se les hagan bien aqui: y despues de muchos años vayan a la gloria a gozar de dios. (Libro II, fo. 40rb-40va)

Queda claro que así se intensifica notablemente la insistencia sobre la necesidad de un ejercicio «virtuoso» de la sexualidad conyugal, un punto que atestigua un acentuado cuidado de evitar cualquier posición demasiado indulgente en esta materia.

Otro cambio, paralelo, demuestra, a nuestro entender, el mismo recelo. Eximenis había distinguido, al tratar del primer *bonum matrimonii*, la *proles*, cuatro tipos de matrimonio y se había ocupado de los cuatro escenarios posibles en uno o varios capítulos, respectivamente; el anónimo refundidor, pese

Isabel la Católica: «E porque al que traslado este libro de lengua catalana / en castellana / le parescio quitar algunas prolixidades / y algunos exemplos de mugeres gentiles / que el doctor ponia. y en lugar de las que se quitaron / se pondran algunas: assi del testamento viejo / como del nueuo:» (Libro II, fol. 40va-40vb).

a seguir la diferenciación de su modelo[336], suprime el capítulo 38 del *Libre de les dones* («Què deven fer aquells qui jamés no han infans») y pasa directamente a su «Capítulo. x. que habla quanto mal haze el casado que procura auer hijos bastardos de alguna amiga/no pudiedo [sic] los auer ensu muger», que es la traducción española del capítulo 39 del texto catalán. Puesto que el anónimo traductor prueba también en otros pasajes que tiende a insistir en la conveniencia de practicar la *obra matrimonial* únicamente si resulta meritoria, la eliminación del capítulo 38 nos parece todo menos casual; es que precisamente aquí surgen asertos que contradicen frontalmente el principio de que la creación de los hijos debe ser primero y fundamental motivo que legitima la *obra* del matrimonio.

Llegamos al último aspecto que conviene discutir para poder valorar justamente el *Carro de las donas* frente a su modelo. Como hemos visto en nuestra confrontación de la estructura del *Libre de les dones* y de su adaptación castellana, el último libro del *Carro* no se basa en Eiximenis. Es precisamente este Libro V el que confiere un matiz peculiar al enfoque con el que el nuevo texto se centra sobre la vida del *fiel christiano*.

En los preámbulos, el anónimo traductor se refiere a esta última sección de su obra en dos ocasiones. En el primer prólogo hace constar «Copile otro libro que trata del aparejo que el hombre christiano ha de hazer para la mmerte [sic]» (primer prólogo, fol. A4rb), para caracterizarlo, más abajo con las frases siguientes:

> [...] el quinto libro se llama memoria eterna / el qual no fue compuesto por este doctor; y el religioso que tralado los quatro libros lo compuso / por que le parescio que hablando estos quatro libros dela vida del christiano / hera menester otro que hablasse dela muerte: y compusole / y copilole sacando le de doctrina dela sagrada escriptura y delos sanctos doctores / y pusole por nombre memoria eterna: porque el christiano que bien se aparejare para la muerte tendra memoria eterna. (Introduction, sin foliar [A6va])

Efectivamente, esta última parte del *Carro* ofrece, en nada menos que 83 folios (frente a los 48 del Libro II, por ejemplo), «grandes y sanctas doctrinas:

336 Lib. II (capítulo 8, «que declara como los ayuntados enel matrimonio son en quatro maneras [...]»), fol. 7ra: «Los primeros dizen que son aquellos que han hijos ligitimos y les viuen. Los segundos dizen que son aquellos que han hijos ligitimos/ & no les viuen. Los terceros dizen que son aquellos que no han hijos. Los quartos dizen que son aquellos que los han pero no ligitimos en matrimonio: avn que los han de fuera de matrimonio /que se dizen bastardos. E segun estas quatro diferencias /pone nuestro doctor algunos puntos señalados por notables.».

como el que lo leyere y pusiere por obra hallara para la necessidad de la muerte el verdadero prouecho» (Libro V, portada). Con este largo tratado edificante en el que el autor, ahora ya no traductor, dirige la mirada de sus lectores hacia la urgencia de una adecuada preparación para el día del juicio y la vida eterna, el conjunto del *Carro* recibe una orientación que lo distingue de su modelo y le confiere una idiosincrasia bastante particular.

Por cierto, esta orientación hacia la muerte y el más allá no surge de la nada. Por una parte, prolonga la tendencia, verificable ya en el texto de Eximenis, de explicar avisos concretos con razonamientos de alcance trascendental o de amenazar con elementos de la esfera ultraterrenal. Pero es más aún: aunque el traductor del *Libre de les dones* insinúe, en el pasaje de su «Introduction» que hemos citado arriba, que la idea de añadir otro libro a su traducción proviniera de él mismo, sería, en realidad, el texto del propio Eximenis el que se lo habría sugerido. El hecho es que los capítulos finales del quinto tratado del *Libre de les dones* ya señalan el camino que tomaría el traductor: desde el capítulo 384 («Qui [sic] tostemps menbrem la mort e·l juy de Déu estret») hasta el penúltimo, también fray Francesc había emprendido la tarea de ilustrar a su público las penas del infierno y la gloria del reino eterno. Estos capítulos faltan en la adaptación castellana, cuyo Libro IV se cierra con la traducción del capítulo 381 eiximeniano («Qui posa regles con l'om pot viure religiosament»), pero su ausencia se compensa largamente con la nueva *Memoria eterna*. Podemos afirmar, por tanto, que nuestro autor, más que crear algo nuevo por iniciativa propia, desarrolla e intensifica un componente que Eximenis ya se había encargado de preparar.

Aunque el impulso para la redacción del Libro V se deba, muy probablemente, al modelo catalán del *Carro de las donas*, hay que subrayar que el incremento y, con él, la nueva acentuación consiguen modificar notablemente el producto final: el texto castellano es un libro de orientación primordialmente trascendental[337], mientras que la obra de Eximenis, si bien desde una perspectiva teológica, se concentra en mayor medida sobre la reglamentación de la vida terrenal.

Estamos, pues, frente a una cuestión de perspectiva o de proyección, altamente sintomática de las inquietudes de los dos franciscanos. El *Libre de les dones* cuenta, por supuesto, siempre con la existencia y con la importancia de lo ultraterreno, pero lo enfoca como consecuencia de la vida terrenal. Es a ésta a la que hay que regular; y así se explica que el enfoque teológico de Eximenis se oriente por el *hic et nunc* y no deje de contemplar la práctica

337 Para este punto, cf. también Viera (1976c: 170).

social. El *Carro*, por otro lado, no concibe el más allá como resultado de una vida material que habría que orientar, sino, al contrario, ve lo terrestre como preparación de la muerte, la resurrección y la vida de ultratumba. El problema se resume, al fin y al cabo, a la pregunta de cuál sería el foco principal del interés: Eiximenis se concentra sobre la vida terrenal y sugiere que una práctica virtuosa de ésta garantiza la bienaventuranza; el traductor anónimo privilegia lo ultraterreno y reduce la existencia material a una fase pasajera que sirve, más que nada, para optimar la siguiente. El nexo causal es idéntico, pero la perspectiva es distinta: el traductor anónimo piensa en la muerte y el más allá, donde Eiximenis trata de arreglar la existencia real.

El contraste que venimos estableciendo podría ser calificado, desde luego, como resultado de una sofisticada sobrestimación de matices; pero no dejaría de tener, por ello, una importancia notable. Se trata nada menos que de la función de los dos textos, por su vez indisolublemente ligada a las intenciones de sus respectivos autores.

El *Carro de las donas*, adaptación castellana del *Libre de les dones* eximeniano, difiere de éste en algunos aspectos centrales. El cambio más importante concierne al referente del texto y sus receptores. Eiximenis se había ocupado con preferencia de los cinco estados de mujeres que distingue, niñas, doncellas, casadas, viudas y monjas, dedicando a estas últimas la parte más larga de su libro; por otro lado, no excluye a los varones, sino que los tiene en cuenta como objeto de sus explicaciones, si bien en menor medida que a las mujeres, y como posibles receptores de sus avisos, muy especialmente para inculcarles el deber de guiar y controlar a sus esposas o hijas. El traductor incluye, desde un principio, explícitamente a los hombres, ampliando así su perspectiva, que llega a ser la de un autor que escribe para un público general. Paralelamente, procede a una doble laicización de su doctrina: afirmando no querer hablar de religiosos, no sólo da lugar a otro cambio en el nivel del público, sino que convierte también la instrucción sobre asuntos sacros (que su modelo había adjudicado a la esfera monacal) en materia de interés general. Si la intención primordial de Eiximenis había sido la instrucción de las mujeres, su sucesor persigue la edificación general.

El segundo punto que conviene resaltar para poder apreciar la intención del autor-traductor del *Carro de las donas* es su acentuada preocupación por la muerte y la vida eterna que acabamos de señalar. Mientras el gerundense pretende exhortar a una vida virtuosa, el vallisoletano (si es que lo fue) concede mucho espacio a la *praeparatio mortis* de sus lectores.

¿Cómo se relaciona esta doble modificación con el tipo de enfoque aplicado por el autor-traductor? Eiximenis escribía, como hemos visto, desde los presupuestos del pensamiento teológico de su época, completando esta perspectiva con elementos de los enfoques debatístico, económico y social. Su traductor, que en los primeros cuatro libros prescinde de cambios sustanciales en el nivel de los contenidos, le sigue con respecto a ello. No obstante, su tipo de enfoque, también básicamente teológico, se caracteriza por una ligera alteración frente al de su modelo. Son dos los matices específicos que se añaden. Si Eiximenis compilaba despreocupadamente a partir tanto de autores paganos como de autoridades cristianas, se evidencia, en la versión castellana, un fuerte empeño por no desviarse de la ortodoxia católica. Al mismo tiempo, es paladino el peculiar interés con el que el anónimo refundidor del *Libre de les dones* se fija en el logro de la bienaventuranza. Los dos aspectos contribuyen al carácter particular del enfoque teológico del *Carro de las donas*; enfoque teológico que destaca por su afán de ortodoxia y su preocupación por la salvación eterna.

Creemos haber demostrado con nuestras observaciones que no se puede, en rigor, hablar del anónimo *Carro de las donas* como de la segunda traducción castellana del *Libre de les dones*, si se pretende hacer justicia a la realidad textual. Vistas las notables diferencias que existen entre las dos obras, debería resultar plausible que preferimos definirlo como adaptación. Seguimos sin saber quién fue el fraile franciscano que tomó sobre sí el enorme trabajo de traducir y renovar el compendio de fray Francesc Eiximenis; lo cierto es que consiguió transformarlo en una creación distinta y propia: un libro edificante para todos los *fieles christianos*.

II. 10. EL MATRIMONIO POLIFÓNICO: LOS *COLOQUIOS MATRIMONIALES* DE PEDRO DE LUJÁN

Doce años después del *Carro de las donas* que acabamos de examinar aparece en Toledo otro texto que persigue la instrucción de los casados, aunque de forma muy diferente: los *Coloquios matrimoniales* del sevillano Pedro de Luján[338]. Estos *Coloquios* se distinguen de todas las obras consideradas hasta aquí ya por su rasgos formales: Luján escribe un diálogo didáctico en prosa, recurriendo así a una forma literaria que, cultivada desde la Antigüedad Clásica, vuelve a florecer con fuerza en el Renacimiento. En el siglo XVI español, en el que proliferan diálogos de diversos tipos[339], se combinan las influencias clásica, italiana y erasmiana que inciden decisivamente sobre el género; para el tema que nos interesa aquí, resulta particularmente importante la herencia de Erasmo, que no sólo en su *Encomium matrimonii* —un texto que volveremos a encontrar en el próximo capítulo— sino también en varios de sus *Colloquia familiaria* (algunos de ellos traducidos también al castellano) se había ocupado del matrimonio y de los papeles de los sexos[340]. Treinta años más tarde, en 1552[341], se suma a la trayectoria del género Pedro de Luján con sus *Coloquios matrimoniales*, que gozan de un gran éxito editorial. Con

338 Utilizamos la edición de Rallo Gruss (1990). Para otras visiones del mismo texto, pueden consultarse: Ferreras (1985), Rallo Gruss (1987; 1990) y Gómez (1988).

339 Para el diálogo en la literatura española del siglo XVI, cf. Ferreras (1985), Prieto (1986), Gómez (1988).

340 En concreto, se trata de los coloquios *Proci et puellae*, *Virgo misogamos*, *Coniugium* (o *Uxor mempsigamos*) y *Agamos gamos* (o *Coniugium impar*). Para el tema del matrimonio en la obra de Erasmo, es de consulta obligatoria el libro clásico de Telle (1954); además, merecen interés los trabajos de Hyma (1957) y de nuestra colega Katrin Graf (Graf 1996a; 1996b). Acerca de la difusión de los *Colloquia* erasmianos en tierras hispanas, cf. Bonilla y San Martín (1907) y Bataillon (1950: I, 333-360).

341 Ya en 1531, había aparecido en Sevilla el *Norte de los estados* de Francisco de Osuna, una obra curiosa, también en forma de diálogo, de la que nos ocuparemos en un trabajo aparte.

al menos trece ediciones en menos de cuarenta años[342], los *Coloquios matrimoniales* figuran, junto a los *Diálogos o Coloquios* de Pedro de Mejía, el *Libro de la Verdad* de Pedro de Medina y representantes posteriores del género, entre los diálogos de mayor difusión en la España del siglo XVI[343]. De preguntarnos por las razones de su éxito editorial, seguramente no es del todo desacertado relacionar la repercusión extraordinaria de esta obra con el tema que trata, bastante en boga por la época, como evidencian todos y cada uno de los textos de los que nos ocupamos aquí.

Son seis los diálogos que forman los *Coloquios matrimoniales* de Pedro de Luján. Un pequeño esbozo de sus contenidos puede ayudar a poner de relieve, desde ahora, algunos de sus aspectos esenciales.

En el primer coloquio, aparecen dos amigas, una de ellas casada (Doroctea), la otra todavía doncella (Eulalia) que discuten sobre la conveniencia del estado matrimonial. La segunda pieza nos presenta las dos mismas figuras; entre tanto, Eulalia se ha casado, pero se queja de su vida conyugal; Doroctea pretende ayudarla con sus consejos. El coloquio tercero se desarrolla entre Doroctea y el marido de Eulalia, Marcelo, que tampoco está contento con su situación. En el cuarto diálogo, Doroctea y Eulalia, ahora embarazada, conversan sobre embarazos y abortos; más tarde se junta a ellas Marcelo, y la charla versa ahora sobre la crianza de los hijos. El coloquio quinto presenta a los hijos de Eulalia y Doroctea, Hipólito y Julio, que hablan sobre sus asuntos, en concreto el comportamiento aconsejable para cualquier niño. En la última parte, se asiste a la plática de dos ancianos: Fulgencio critica a Laureano porque éste se comporta como un joven galán.

A través de este breve repaso por la estructura y los contenidos de los *Coloquios matrimoniales* pueden entreverse varios puntos de importancia que nos tendrán que ocupar. Antes que nada, llama la atención la heterogeneidad de la materia, que lleva automáticamente al problema de la coherencia interna de la obra. En segundo lugar, se adivina que, justamente por la diversidad de asuntos tratados, asimismo existe cierta pluralidad en lo que se refiere a los

342 Cf. Gómez (1988: 164), que se basa en la tesina de licenciatura, inédita, de Gabriel Andrés Renales (*Diálogos literarios del siglo XVI*, Universidad Complutense de Madrid). Ello significaría, según los cálculos del mismo Jesús Gómez (Gómez 1988: 170), que entre unos 12.000 y unos 18.000 lectores habrían tenido acceso a los *Coloquios matrimoniales*. Rallo Gruss (1990: 1) habla de once ediciones sin especificarlas y menciona, además, una traducción italiana de 1575.

343 Cf. Gómez (1990: 163-168).

tipos de enfoque en los que se apoya el discurso; pluralidad que habrá que examinar de cerca. Y, en tercer lugar, es notable que también aquí, tal y como lo habían hecho Juan Luis Vives y Andreu Martí Pineda, un autor acopla instrucción de la esposa e instrucción del marido, no como conjunto, sino en dos coloquios distintos. Tendremos que volver, pues, a la misma pregunta que ya nos ha ocupado en capítulos anteriores: ¿hasta qué punto coinciden o discrepan los avisos y cuál es la naturaleza de la relación entre las posiciones que se defienden en el coloquio segundo y en el tercero, respectivamente, y, en general, la que existe entre los dos coloquios?

El segundo y el tercer punto a los que acabamos de referirnos, los tipos de enfoque, y la relación entre avisos para la esposa y advertencias para el marido, nos ocuparán cuando procedamos a un análisis de los coloquios que resultan particularmente interesantes para nuestro estudio. Detengámonos antes en el doble problema de la variedad temática (en visible correlación con la fragmentación formal) y la coherencia interna.

Es evidente que existe una afinidad temática mucho mayor en el caso de los coloquios primero a tercero que en el de las tres restantes piezas. De hecho, sólo aquéllos tratan del matrimonio en sí, mientras que el cuarto se centra sobre un aspecto particular que conlleva dos facetas distintas: la preñez es asunto femenino por excelencia, y la educación de los hijos apunta hacia otro dominio temático, el que vuelve a surgir en el coloquio quinto. El coloquio sexto, finalmente, sólo guarda una relación tangencial con la materia que anuncia el título del conjunto.

Anticipemos ya que, por estas mismas razones, nos limitaremos en nuestro análisis a los coloquios primero a tercero, que se centran sobre situaciones problemáticas relacionadas con la institución matrimonial: la inseguridad (teñida de misogamia) por parte de la mujer que todavía no está casada (coloquio primero) y la cuestión de las desavenencias conyugales, vista una vez desde la óptica femenina, otra desde el punto de vista del marido (coloquios segundo y tercero). Ello no nos dispensa, sin embargo, de examinar los recursos por medio de los cuales logra Luján la unidad de su texto, señalada, en principio, por el simple hecho de que los seis coloquios aparezcan bajo un solo título, en un solo volumen.

Además de vincularse por su tema, los *Coloquios matrimoniales* consiguen cierta unidad por la repetición de los interlocutores y el hecho de que algunos de sus personajes guarden relaciones con otros que aparecen en un coloquio distinto. Pero hay más: cada uno de los coloquios remite a los que lo circundan no sólo por una especie de estructura circular en el nivel de los contenidos, sino también a través de referencias explícitas de los personajes. Lo que logra garantizar la coherencia intercoloquial y producir una armoniosa

unidad (por lo menos en lo que se refiere a los cuatro primeros coloquios) es, sin embargo, el hecho de que la transición de cada parte a la siguiente se presente como paso de un proceso en el que cada escena se basa en la anterior y la continúa de cierto modo. Cada diálogo parte de una desorientación en uno de los dos interlocutores, desorientación que el otro personaje se apresura a solventar; y esta corrección de una situación problemática o de una opinión errada, una transformación hacia lo positivo, por lo tanto, produce, a su vez, una nueva situación que en el coloquio siguiente sirve como punto de partida para nuevas instrucciones.

Eulalia, recién casada, necesita la opinión de Doroctea en el segundo coloquio porque se ha dejado persuadir al casamiento en el primero. Doroctea va a hablar con Marcelo, marido de Eulalia, en el tercer diálogo porque se ha enterado a través de las quejas de Eulalia, en el segundo, de que el esposo también precisa de instrucción. El embarazo de Eulalia, por otra parte, resulta ser, en última instancia, el producto de los buenos consejos de Doroctea en los dos diálogos precedentes; y el que el hijo de Marcelo y Eulalia, Hipólito, pueda hablar con su amigo Julio en el coloquio quinto, sólo es posible porque sus padres han tomado buena cuenta de las advertencias de Doroctea sobre gravidez, parto y crianza de los niños.

Los *Coloquios matrimoniales* se presentan, pues, como unidad por razones externas e internas; su autor no sólo los agrupa bajo un solo título, sino que los interrelaciona por la aparición de los mismos personajes y por numerosas referencias explícitas. Este procedimiento constituye uno de los aspectos centrales por los que la obra de Luján se distingue de sus fuentes.

Pedro de Luján se basa en tres autores a los que debe la mayor parte de su material; Asunción Rallo Gruss ha demostrado que en los *Coloquios matrimoniales* «prácticamente no hay ningún pasaje que no remita a otras obras»[344]. Lo curioso es que el autor admita, en un «Epílogo, sobre este segundo Coloquio, y sobre el quinto, al benigno lector» (intercalado entre los coloquios primero y segundo), haber recurrido a textos de otros autores para la confección de su obra, pero sólo nombre a uno de ellos: Erasmo. El segundo coloquio es, en gran parte, una adaptación del *Coniugium* (conocido también bajo el título *Uxor mempsigamos*), el quinto remeda la *Pietas puerilis*. También la obra de Antonio de Guevara está muy presente a través de los *Coloquios matrimoniales*: constantemente aparecen fragmentos de la *Letra para Mosen Puche* y algunas otras *Epístolas Familiares*, así como del *Relox de príncipes*. El tercer escritor que sirve de cantera inagotable a nuestro Pedro de Luján es

344 Rallo Gruss (1990: 4). Acerca de las fuentes de Luján, cf. Bataillon (1950: 650), Gómez (1988: 135) y Rallo Gruss (1990: 3-18).

Pedro Mejía, de cuya *Silva de varia lección* copia innumerables ejemplos[345]. No queremos demorarnos aquí en un estudio minucioso de esta técnica de recopilación, por lo demás corriente en la época. Antes bien, nos interesa señalar que es precisamente la conexión que Luján establece entre varios coloquios lo que separa a nuestro compilador de los autores cuyas obras le han servido de fuente. Jesús Gómez[346] ha señalado que el enlace de varios coloquios es una técnica poco usual; como precedente de este procedimiento podría indicarse quizá el caso de la *Virgo misogamos* y de la *Virgo poenitens* erasmianas[347].

Antes de dedicarnos ahora al análisis detallado de los tres primeros coloquios, cabrá añadir algunas breves observaciones previas acerca de la naturaleza particular del didacticismo en el diálogo.

En el diálogo, el proceso de comunicación literaria que transmite información (en el caso de la literatura didáctica, información que aspira a provocar una determinada actitud o conducta en el receptor) de una instancia emisora a otra receptora se proyecta sobre una situación comunicativa interna. Mediante esta proyección, las funciones del emisor de la doctrina (que, en principio, corresponde a la instancia del autor) y del receptor se confían a dos o más personajes. Por un lado, la instancia que pronuncia la doctrina y se responsabiliza por el contenido de sus instrucciones retrocede hasta esconderse, por así decirlo, detrás de un personaje ficticio que interviene en la conversación y que allí desempeña el papel de guía o maestro. El personaje aleccionado, mientras tanto, es acompañado por el lector implícito hacia el cual se dirige en realidad la actitud didáctica. Este lector participa en el diálogo por el lado de la figura que tiene el papel de alumno y asiste a la instrucción y transformación de éste.

345 Pedro Mejía escribe sobre el matrimonio en cuatro breves capítulos (13-16) del segundo libro de su *Silva de varia lección* (1540). Hemos prescindido de tomar en cuenta este texto porque constituye un caso que se distingue nítidamente de las obras que consideramos aquí, precisamente en cuanto a su intención. En este libro, el autor persigue un objetivo predominantemente recreativo; quiere divulgar los conocimientos de los antiguos y, en este caso concreto, facilitar información acerca de los ritos y de las costumbres matrimoniales de otras culturas y otros tiempos, sin aspirar, con ello, a orientar el comportamiento o las actitudes mentales de su público.

346 Gómez (1988: 136).

347 El *Norte de los estados* de Francisco de Osuna, que Luján pudiera haber leído (así lo sugiere Gómez 1988: 136; pensamos volver a este tema en otra ocasión), procede de una manera distinta: allí no se esboza un proceso, sino que se ofrece todo un abanico de situaciones que pueden producirse en la vida de un cristiano.

La forma dialogada permite, por lo tanto, una transmisión de la doctrina en la que parece no intervenir ninguna instancia relacionable con una figura de referencia y en la que asimismo se mantiene la ilusión de no tomarse en cuenta ninguna instancia externa a la realidad ficticia del texto. Ya no estamos ante un autor que, de forma más o menos personalizada, instruye a un lector implícito o empírico; tanto el emisor-maestro como el receptor-alumno se sitúan, aparentemente, en el marco de una situación comunicativa interna. Es obvio que, en este caso, la configuración de los personajes, sea a través de informaciones externas (que se manifiestan aún como intervenciones de una instancia autorial), sea a través de una caraterización mediante su discurso, se revela de interés particular. Las tendremos, pues, muy en cuenta.

El coloquio primero se desarrolla entre dos amigas, Doroctea y Eulalia, y se centra sobre cuatro asuntos centrales: la conveniencia del matrimonio, las condiciones necesarias para las personas casaderas, la edad oportuna para casarse y los diversos ritos y costumbres nupciales en diferentes culturas o épocas.

Como se ve, se acoplan aquí elementos temáticos procedentes de tres tipos de enfoque distintos. La primera cuestión es tradicional del discurso debatístico, la segunda y la tercera apuntan hacia el discurso económico, mientras que la relación de costumbres «memorables» es una concesión hecha precisamente a un tipo de discurso «enciclopédico» por el que se caracteriza la fuente que Luján utiliza aquí (la *Silva* de Mejía); se trata de un enfoque que aspira mucho menos al *prodesse*, en el sentido de que se proponga provocar un comportamiento o una ideología determinada en el receptor, que a sencillamente informar, de una forma amena y recreativa, sobre hechos curiosos.

No carece de lógica que el primer punto discutido se combine, justamente en el caso de una respuesta positiva, con la enumeración o especificación de las cualidades necesarias para la persona que se convertirá, en el mejor de los casos, en cónyuge; así lo constatamos, por ejemplo, en el *De officio mariti* de Vives o en el *Espelho de casados* de João de Barros. No obstante, aquí estamos ante una situación ligeramente distinta. No se trata, como en la inmensa mayoría de los casos en los que el casamiento llega a ser objeto de un discurso de tipo debatístico, de la pregunta tópica *an uxor ducenda sit vel non*, sino del problema, análogo pero en absoluto idéntico, *an nubendum sit vel non*. En el primero de los *Coloquios matrimoniales* de Pedro de Luján hablan dos mujeres, y la cuestión se debate desde el punto de vista femenino. Es precisamente este particular el que plantea algunos problemas.

En primer lugar, es digno de una pequeña reflexión el hecho de que la instancia didactizante, en este caso interna (el personaje que desempeña la función de maestro) sea una mujer. Es bastante raro que en un diálogo didáctico seiscentista aparezcan mujeres, y más raro, desde luego, que, dentro del mecanismo dialéctico, una mujer desempeñe el papel del maestro[348], ya que resulta necesario, para la lógica interna del diálogo, que este personaje se configure superior a su interlocutor. Doroctea no es, sin embargo, una mujer normal. Antes de aparecer en escena, ya es caracterizada como persona erudita; en el «Argumento» del primer coloquio este personaje se anuncia como «casada, y asaz instructa en la lengua latina, y muy leída en diversas historias» (p. 67). Además, ella misma subraya su propia experiencia[349].

¿Cuáles son ahora las consecuencias de esta constelación para los contenidos? Eulalia debe ser persuadida de que el matrimonio no sólo es útil y provechoso sino de que, sobre todo, no ofrece peligro para el tipo de vida que ella anhela: «estarme en mi casa sobre mí, y servir a Dios [...] sin tener quien me lo estorbase.» (p. 68). Harto trabajo le cuesta a su amiga Doroctea el convencerla de que contentar y obedecer al marido también significa servir a Dios; pues por las objeciones de Eulalia se trasluce que ésta teme, más que nada, perder su libertad y verse sujeta a un marido rencilloso y celoso. Pues es precisamente por el hecho de que la situación comunicativa interna presente a dos personajes femeninos por lo que Doroctea puede recurrir a una estrategia argumentativa cuyo primer elemento sería impensable, si se tratara de persuadir a un hombre para que se casara: emplea argumentos que presentan el matrimonio bajo una luz que lo muestra como institución muy poco apetecible para los varones. Constituye la línea básica de sus razonamientos sencillamente la afirmación de que la vida conyugal es aún más desagradable para el marido que para la mujer:

> DOR. [...] si nosotras tenemos cargo de aderezar las cosas de la familia, nuestros maridos lo tienen de buscarlo; si nosotras parimos los hijos con dolor y los criamos con trabajo, nuestros maridos tienen el cuidado de ponerlos en el debido estado pasando con ellos cien mil enojos. Así que por un trabajo que nosotras pasamos, pasan ellos diez. (p. 69)

348 Para el problema del sexo de los interlocutores en el diálogo renacentista, véase Gómez (1988: 26s.). Entre las pocas excepciones figuran, por supuesto, los diálogos de amor, algunas creaciones de Erasmo y sus seguidores, y el *Duarum virginum colloquium* de Luisa Sigea.

349 «EUL. Grande por cierto es tu saber, no sé dónde deprendiste, pues jamás no fueste a estudio ni a esculeas. DOR. No creas, oh Eulalia, que solamente en las escuelas y estudios se deprende la ciencia, porque sólo el deseo de ser sabio hace a uno sabio [...].» (p. 71).

—una argumentación *e negativo* que, al fin y al cabo, no contribuye en absoluto al atractivo de lo que defiende, aunque ella misma deduzca de sus explicaciones que «es cosa muy jocunda, delectable, santa, y buena ser casados» (p. 69). Bajo un punto de vista estrictamente lógico, las afirmaciones de Doroctea no pueden invalidar los reparos de Eulalia, puesto que no consiguen desvirtuar el aserto fundamental de ésta, que insiste en que una vida a solas es menos problemática para una mujer. Consecuentemente, Doroctea se sirve de otro medio para dorar su píldora, cantándole los loores del matrimonio desde una perspectiva teológica a Eulalia; un camino plenamente consagrado por la tradición de textos filógamos que se sirven de un tipo de enfoque teológico, al contrario del que acabamos de ver.

Ahora bien, no resulta todavía muy claro cuánta eficacia tienen los razonamientos suasorios de Doroctea; pues la frase con la que Eulalia pone término a las explicaciones de Doroctea en favor del matrimonio y da otro rumbo a la conversación revela cierta reticencia[350].

El segundo complejo temático que discuten las dos amigas, las *condiciones* deseables del futuro cónyuge, revela una incongruencia que no deja de ser significativa. Entre el primer punto debatido, la conveniencia del matrimonio, y este segundo, se produce una ruptura que afecta gravemente la lógica interna: lo normal sería (y así lo vemos, por ejemplo, en los tratados de matrimonio de Vives y Barros que acabamos de mencionar) que, después de una tentativa de persuadir al interlocutor en favor del matrimonio, se enumerasen las calidades que el receptor de la doctrina tuviera que buscar en los potenciales candidatos. Puesto que en el caso concreto conversan dos mujeres, los concursantes serían hombres. Pero Doroctea no habla sobre las características de un marido ideal para su amiga; Luján la hace disertar acerca de las condiciones de la mujer que se casa. Doroctea adopta, pues, el punto de vista masculino cuando instruye a Eulalia sobre los aspectos que un hombre debería tener en cuenta en el momento de elegir esposa. Ello sólo es posible si se parte del presupuesto implícito (como parece hacerlo Doroctea) de que Eulalia ya está convencida del valor del matrimonio y tiene que saber ahora cuáles son las virtudes por las que se debe esforzar. Al mismo tiempo, se hace patente que no es ella quien elige al esposo; Eulalia será la elegida, si lo merece.

¿Cuáles son ahora los requisitos necesarios que una mujer recomienda a su amiga? ¿Difieren de los que un hombre le aconsejaría? Podríamos suponer que así es; pero una mirada a los pasajes que enumeran las calidades que aumentan el valor de una mujer en el mercado del matrimonio revela que

350 Cf. p. 71: «EUL. Bien está. Mas pues *a ti parece* que me case, muéstrame con quién *me debo* casar, y de qué estado y condición lo *he de escoger*.» (cursiva nuestra).

Luján copia aquí, sin excepción alguna, la *Epístola Familiar* I/55 de Antonio de Guevara, poniendo en boca de una mujer la enunciación de las exigencias del mundo masculino. Comprobamos que lo que cambia no es el contenido, sino solamente un elemento de la situación comunicativa interna, ficticia: el sexo de los interlocutores. En vez de una instancia didactizante masculina cuyo nexo con una persona empírica de este sexo es paladino por la forma epistolar que pretende que sus contenido sean auténticos, tenemos aquí un personaje femenino que da idénticos consejos a su amiga para casarla. La situación comunicativa adoptada no afecta, por tanto, en lo más mínimo, las posiciones defendidas.

En el próximo apartado, al tratar de la edad para casarse, se contrastan varias opiniones. Pero frente a la insistencia de su amiga, que quiere saber a toda costa «si es temprano para casarme tan aína» (p. 81), Doroctea, mujer prudente, presenta una respuesta sorprendente:

> EUL. Pues desas opiniones ¿qué es lo que te agrada a ti?
> DOR. Que el hombre deba ser mayor que la mujer, pero no en tanta cantidad, basta que sea tres o cuatro años; y si más abiertamente quieres mi parecer, es que hace poco al caso la edad y hace mucho la igualdad, no digo en los años, sino en las condiciones, maneras y costumbres. Conviene a saber: lo que el uno amare, el otro lo ame; lo que el uno aborreciere, el otro lo aborrezca; no quiera ni haga el uno más de lo que el otro quisiere, son (como dice el Evangelio) ambos a dos en una misma carne. (p. 82)

El postulado de postergar la edad, en cuanto criterio, a una compatibilidad de caracteres, postulado que podría parecer casi «moderno», acaba por llevar en otra dirección, hacia otra calidad que necesita la mujer que se casa: la obediencia. Ante la pregunta lógica de Eulalia «Pues si ambos a dos quisieren dos cosas diferentes ¿cómo se han de concertar?» (p. 82), Doroctea no tiene más remedio que confesar que es a la mujer a quien incumbe obedecer; le ofrece en seguida una pequeña muestra de cómo la esposa sensata logrará la paz doméstica:

> DOR. No creas que no tenga él también sus repelones en la condición, como los otros hombres. Sí que no es ángel del cielo, pero yo cuando le veo enojado, cállole, y cuando alegre, alégrole más. Mido en fin mi vida según el tiempo y lugar. (p. 83)

Con esta advertencia se anticipa ya el tenor de los avisos que ofrece el segundo coloquio. La cuestión inicial, sin embargo, ya no se retoma, pese a no haber producido aún ningún resultado: todavía no sabemos si Doroctea ha

logrado el propósito manifestado al comienzo: el de convencer a Eulalia de que se case[351]. El lector apenas sabe que Eulalia se ha divertido mucho con lo que le ha contado su amiga y que espera seguir con las conversaciones en otra ocasión; pero se queda sin saber si se han disipado los temores de la *virgo misogamos* o no. Para ello, tendrá que seguir con la segunda pieza de los *Coloquios matrimoniales*. El primer coloquio carece, pues, de un elemento crucial para cualquier diálogo de índole suasoria: la transformación del receptor de la doctrina no se lleva a cabo. Esta parte del texto puede leerse independientemente del resto, pero no llega a constituir un todo autosuficiente. Esta particularidad constituye un procedimiento hábil con el cual se logra crear un nexo estrecho entre los coloquios y conferir mayor cohesión al conjunto.

También el segundo coloquio ofrece una plática en clave femenina: las interlocutoras son las mismas que ya habían aparecido en el primer diálogo. Ateniéndose de cerca y declaradamente[352] a un modelo erasmiano, Luján remeda la situación comunicativa interna del *Coniugium*. La diferencia más llamativa es que aquí, tal y como era el caso en el coloquio primero, es Eulalia la que, antietimológicamente[353], necesita instrucción, desempeñando el papel de alumna. El tema es aquí «qué tal debe ser la mujer casada, qué virtudes ha de tener, y de qué se debe preciar, y de qué vicios ha de huir» (p. 99).

Se vuelve a imponer, por lo tanto, la misma pregunta que en el primer coloquio: ¿Influye sobre los contenidos, sobre la construcción de lo masculino, de lo femenino, de lo conyugal el hecho de que sean dos mujeres las que hablan?

Echemos un vistazo sobre las advertencias que la bien casada Doroctea facilita a su infeliz amiga, que anda «hecha establo» (p. 99) y lamenta haber seguido el consejo de aquélla:

> [...] más quisiera haberme casado con un negro de Guinea cuando me casé con mi marido, o cuando, por mejor decir, me enterraron, o estarme como me estaba sola. (p. 100)

351 «EUL. Pues ¿qué te parece? DOR. Que hagas como hice yo. EUL. Que me case. DOR. Que te cases que a fe de cristiana te juro que antes que entrase en esta orden la temía y aun temblaba della; y no en menores pensamientos estaba que tú estás agora.»(pp. 68s.).

352 Cf. el «Argumento» del coloquio segundo (p. 99): «*Coloquio segundo* del licenciado Pedro de Luján, natural de Sevilla, a imitación del de Erasmo; [...]».

353 Eulalia 'la que habla bien', del griego *eu* 'bien' y *laleo* 'hablar, charlar'. En el diálogo erasmiano, la malcasada se llama Xanthippe; Eulalia es el nombre de la amiga que la avisa.

Eulalia se queja amargamente del comportamiento de su marido[354], que vuelve a casa de mal humor o borracho, que gasta su dinero a partes iguales «un cuarto a putas, el otro a naipes, el otro a vino, y el otro, alcagüetas» (p. 100), y que en situaciones conflictivas hace exactamente lo que Andreu Martí Pineda aconsejaba a su amigo: ignorar las protestas de su esposa[355].

Doroctea, sin embargo, cree que es Eulalia misma quien tiene la culpa de los conflictos conyugales. Lo más grave es su actitud de «mujer brava», defecto que diagnostica en su amiga por medio de la narración de las rencillas domésticas. Doroctea recomienda tres «bebedizos»: amar al marido, quererle y conformarse con su voluntad, tal y como hace ella, «de manera que su no querer es mi no querer, y su querer es mi querer» (p. 104). Además, le aconseja cinco calidades con las que podrá influir positivamente en el comportamiento del esposo:

> [...] si nosotras somos calladas, nuestros maridos se tornan callados para no decirnos cosa de que recibamos enojo alguno; si nosotras somos pacíficas, ellos se tornan pacíficos para no reñir con nosotras y nunca hacernos mal alguno; si nosotras somos sufridas ellos se tornan sufridos para que, aunque vean algún descuido en nosotras, lo disimulen o con blandas y amorosas palabras nos lo avisen; si nosotras somos retraídas, ellos se tornan retraídos para no andar de día ni de noche en busca de mujeres de mal vivir; si nosotras al fin somos honestas, ellos al fin se tornan honestos, recatados y bien mirados. (p. 104)

Como se pone de manifiesto, es la mujer la que con sus virtudes sabrá determinar la conducta del marido[356], lo que, por cierto, no deja de conllevar la responsabilidad por el funcionamiento de la vida conyugal.

Eulalia quiere saber más exactamente cómo puede una mujer *conformarse* con su marido. Para ello —explica Doroctea— son necesarios, en primer

354 Aquí, como también en la descripción que da Eulalia de sus desavenencias conyugales, Luján pinta una imagen más plástica que su modelo. Nuestro autor aumenta el texto original e intensifica los colores. Así, oímos exclamar a Eulalia, por ejemplo: «¡Mal me haga Dios si no querría algunas veces más dormir cabe una puerca parida que no par de él!» (p. 101), cuando se queja de los ronquidos de su marido.

355 Cf. p. 102: «DOR. ¿Y qué hace él mientras tú riñes? EUL. Algunas veces duerme, o hace que duerme, otras veces se ríe, y otras veces se pone a burlar conmigo; con todo lo cual es tanto lo que yo rabio que casi de desesperada querría arremeter contra él. DOR. ¿Y pésate mucho a ti de que calla? EUL. ¿Cómo si me pesa? Algunas veces apenas me puedo abstener que no ponga en él las manos.».

356 La fuente en que Luján se basa aquí, no va tan lejos; el *Relox* guevariano (allí, p. 431) cree solamente que tales esposas, por recompensa, «no solo serán dellos amadas, mas aún adoradas.» Ya es algo.

lugar, amor incondicional y estricta obediencia. Además, debe la buena esposa ser *reposada*, postulado que da lugar a una larga crítica de los excesos que las mujeres cometen en su vestimenta y en su afán por andar fuera de casa. Como cuarto punto se recomienda honesta compañía. Además de esforzarse por lograr la actitud interior que garantiza estas virtudes, la mujer tiene que cuidar de la casa, preparar los platos preferidos de su consorte y tratar con él de forma que evite cualquier conflicto. En las explicaciones de Doroctea acerca de este punto se nota una preocupación particular por una armonía que supera el marco hogareño y repercute en un contexto mayor, el de la sociedad: enfoque económico y enfoque social se aúnan en esta veta apaciguadora. Para evitar discusiones, conviene que la mujer oriente su temple por el del marido, creando de esta forma la concordancia doméstica[357]. El consejo de corregir al marido tal y como lo hacía Doroctea («con blandas palabras [...], de manera que pensase que más procedía aquella corrección de amor que no de odio ni mal querer»; p. 116) y de considerar tiempo, lugar y modo adecuados para hacerlo, no sólo revela un claro interés por lograr la mayor eficacia posible, sino que al mismo tiempo deja en claro que no conviene poner en tela de juicio la jerarquía intramatrimonial; pero también se ve que es importante tener en cuenta la esfera exterior, la sociedad, y no comprometer al marido en público. Lo que Doroctea recomienda a su amiga es, en resumen, sumisión y deferencia:

> EUL. ¿Pues qué tengo de hacer, tengo de sufrir que me dé él a mí?
> DOR. Sí, que has de disimular y sufrir cualquiera injuria que te hiciere tu marido, y poco a poco has de ganarle la voluntad con servicios, amor y mansedumbre [...]. (p. 119)

Es más que evidente que estos consejos no se diferencian en absoluto de los que enunciaría un emisor interno masculino. Es más, Doroctea aconseja una actitud tan abnegada que la misma Eulalia refunfuña decepcionada:

> [...] jamás te veo volver por el estado femenil, sino por los varones siendo tú mujer y no varón, y por tanto más obligada a las mujeres que no a los varones. (p. 110)

Ahora bien, podría sostenerse que tal hecho no resulta muy sorprendente, puesto que Luján, en la mayor parte, no hace otra cosa que copiar los conse-

357 Cf., p. 116: «DOR. [...] El marido es espejo de la mujer, y la mujer del marido, pues si el que se mira al espejo está triste, triste está el espejo, y si alegre alegre; pues así hacía yo, que si mi marido estaba triste poníame yo triste, y si alegre alegre. Cuando lo veía más fuera de razón, entonces lo halagaba, y si lo sentía por dicha venir algún tanto desmandado, con halagos lo hacía acostar en la cama [...].».

jos del *Relox de príncipes*, cuya instancia didactizante es (por lo menos implícitamente) masculina. Ello es cierto y lleva, de hecho, a algún que otro lapso. Hay, por ejemplo, un pasaje en el que Luján, transcribiendo a Guevara, no sólo hace defender a Doroctea opiniones que corresponden a un punto de vista masculino, sino que la hace pronunciar incluso una frase en la que se incluye a sí misma en el colectivo de los varones:

> [...] la mujer no sólo pare con peligro mas cría con trabajo, por cuya razón decían que parecía crueldad que las mujeres que *nos* criaron a sus pechos, y *nos* trujeron en sus entrañas, *las tratemos* como a siervas; (p. 109; cursiva nuestra)

Por otra parte, sin embargo, conviene no olvidar que precisamente el otro modelo en que el sevillano se basa, el *Coniugium* de Erasmo, se caracteriza por la misma situación comunicativa: también allí encontramos a dos mujeres que departen sobre el matrimonio, y también allí es una de ellas la que prescribe un tipo de comportamiento que limita la libertad de la mujer y responsabiliza a ésta por la concordia conyugal.

Como vemos, la construcción de los papeles de los dos sexos dentro de la comunidad conyugal no depende en absoluto del sexo del que pronuncia la doctrina. Ello significa, en última instancia, que no sólo el sexo de los interlocutores en una situación comunicativa interna es irrelevante, sino que incluso para la construcción del *gender* puede ser completamente insignificante quién adoctrina a quién: papeles y posiciones no se ven afectados. Pedro de Luján no ve el menor inconveniente en poner en boca de una mujer las posiciones que defiende Doroctea —o entonces lo hace como artimaña para legitimar sus avisos; y esto nos remite, curiosamente, al *Conseyll de bones doctrines*.

Con todo, hay que apuntar dos puntos que contrarrestan, consciente o inconscientemente, cualquier lectura que tome las advertencias de Doroctea como asertos de validez absoluta e incontestable. El primer rasgo que sabotea la fuerza persuasiva de los preceptos es la ironía que trasluce por los comentarios y por las preguntas casi cínicas de Eulalia, cuyo nombre se revela así, a pesar de todo, muy acertado.

El segundo punto conduce directamente al coloquio tercero y vuelve a evidenciar la habilidad de Pedro de Luján a la hora de conectar las diversas piezas de su libro. Y es que tampoco el coloquio segundo llega a un cierre satisfactorio. Aunque Eulalia parezca aceptar los consejos de su amiga, señalando, por cierto, que «es gran trabajo hacer eso que me dices» (p. 122), ello

todavía no resuelve el problema de las discordias conyugales. El que Doroctea sienta la urgencia de hablar aún con el esposo de su amiga indica que también éste necesita aviso, o que, incluso, no es él del todo inocente de las desavenencias maritales en su casa. Consecuentemente, la consejera anuncia: «entre tanto yo procuraré de haber tu marido a la mano, y le reñiré y aconsejaré todo lo que debe hacer.» (p. 122) Se adelanta, pues, al lector que, después de las advertencias a la esposa, encontrará, en el tercer coloquio, la instrucción del marido.

Acabamos de señalar la posibilidad, sutilmente insinuada en el coloquio segundo, de que la culpa por la convivencia marital malograda de Eulalia y su marido no sólo resida en la esposa, pues, el «Argumento» del coloquio tercero vuelve a aludir a una incorrección por parte masculina. Se nos informa de que, en esta tercera pieza,

> habiendo Doroctea prometido a su amiga Eulalia de hablar con su marido Marcelo, y reñirle lo que hacía contra ella, viéndolo venir por la calle, determina de hablarle; y hablándole le cuenta él los enojos que con su mujer tenía. Repreéndele Doroctea lo que hacía, aconséjale lo que debe hacer. (p. 137)

También Marcelo está descontento con su vida marital, sobre todo porque su mujer le ha salido menos manipulable de lo que él pensaba; ella no está dispuesta a obedecerle y a cumplir con lo que él considera sus deberes, ni mucho menos a tragarse lo que la incomoda. Doroctea ofrece sus consejos al marido desengañado: «primero quiero decir delos vicios que el hombre ha de huir, y luego las condiciones que ha de tener, y aun como se ha de haber con su muger.» (p. 140).

Desaconseja el trato con mujeres de mal vivir, los naipes y la bebida y le exhorta a que se esfuerce por las diez condiciones que Antonio de Guevara había declarado de rigor para cualquier marido en la introducción a su *Letra a Mosén Puche*. Luján sigue con bastante fidelidad al obispo de Mondoñedo en los preceptos que hace pronunciar a Doroctea, completándolos con otros comentarios de Guevara e ilustrándolos al mismo tiempo con ejemplos antiguos que copia de la *Silva de varia de lección* de Mejía. El buen esposo será, pues, «reposado en el hablar, y no muy apresurado» (p. 147), «manso en la conversación y no muy bravo» (p. 147), «fiel en lo que se le confiare» (p. 148), «prudente en lo que aconsejare» (p. 150), «cuidadoso en proveer su casa» (p. 151), «enemigo de malas compañías» (p. 152), «sufrido en las importunidades de la mujer» (p. 154), «celoso en la crianza de sus hijos»

(p. 154), «recatado en cosas dela honra, y no muy celoso con su mujer» (p. 154). Por último, deberá «amar a su mujer» (p. 156)[358].

Si nos preguntamos cuál es el tipo de enfoque que orienta las prohibiciones y los consejos que Doroctea, esposa modélica, transmite al desorientado Marcelo, llegamos a la conclusión de que se trata, básicamente, de un enfoque económico que se extiende de vez en cuando hacia preocupaciones características del enfoque social. Las admonestaciones pretenden orientar el comportamiento del marido de forma que garantice la concordancia conyugal y la estabilidad financiera de la casa. Veamos un ejemplo concreto. El primero de los puntos neurálgicos en la conducta de Marcelo, la búsqueda de relaciones sexuales extraconyugales, resulta problemático por poner en peligro el lazo entre marido y mujer. «¿Qué paz puede tener en su casa el hombre que tiene amiga, porque a la una ha de contentar, y a la otra desagradar?» (p. 140). Consecuentemente, las explicaciones de Doroctea se centran sobre la naturaleza de la relación entre los cónyuges. Por otro lado, se insiste también en el hecho de que tal comportamiento resulta perjudicial para la hacienda y para la honra del marido y, con el último punto, el foco del interés se traslada ahora precisamente de la esfera doméstica a la comunidad social.

En el coloquio segundo, Doroctea (y, por su boca, Luján), se había limitado a una sencilla prescripción de reglas a su amiga Eulalia. Si ahora nos fijamos en la estrategia que persigue en el diálogo con Marcelo, vemos que aquí se opta por un procedimiento algo más refinado. En la mayoría de los casos, es cierto, el tono y el tipo de argumentos aducidos en la instrucción del marido no difieren sustancialmente de lo que se veía en los coloquios primero y segundo. Pero Doroctea dispone aún de otro resorte que emplea de manera inteligente. Apela, paralelamente, a la sensatez y a la compasión de Marcelo, insinuándole que su mujer se comporta tal como lo hace precisamente porque sufre debido a la conducta de Marcelo.

> Así que si algún defecto hay, es de otra parte y no de Eulalia vuestra mujer, la cual ella no escogió a vos sino vos a ella, ella no os pidió a vos sino vos a ella; razón es, pues, que conforméis vuestra voluntad con la suya, y ella

358 Los dos últimos puntos son los que se diferencian de las propuestas de Guevara. Éste no había mencionado los celos en su esquema, pero les había dedicado un capítulo propio (que Luján copia en gran escala), y había aducido como décimo requisito el que el marido fuera «hombre muy cierto con todos los que trata» (*Epístolas Familiares*, I/55, p. 364.). La exhortación al amor conyugal que constituye el último precepto de los que ofrece Pedro de Luján vuelve, no obstante, a llevar al texto guevariano; en sus explicaciones sobre el tema, Doroctea pronuncia los consejos que Guevara había insertado en su capítulo «Que los maridos no sean muy rigurosos, mayormente cuando son recién casados», de la misma epístola (cf. ibidem, pp. 377s.).

> conformará la suya con la vuestra. Decísme que no os ama, ¿cómo queréis que ame ella a quien no la ama, y quiera a quien no la quiere? Dos cosas son las que una mujer no puede sufrir, ni con ninguna paciencia soportar, y son que la tenga su marido por mala de su persona, ni por fea de su cara; pues puesto que vos no tengáis a vuestra mujer por mala de su persona, hacéisle entender ser fea en su cara, yendo a buscar otras, andar tras otras, y festejar a otras. (p. 141)

Al final de toda la exposición de Doroctea tropezamos con un pasaje que debería llamarnos la atención porque se trata de un punto cuya ausencia habíamos contatado en los coloquios primero y segundo: la manifestación explícita de que el alumno ha aprendido su lección. En este tercer coloquio, se hace explícito que el efecto didáctico se ha operado. Después de haber prometido ya en dos ocasiones anteriores hacer buen uso de los consejos que la amiga de su esposa le facilitaría, dice Marcelo:

> Mucho he olgado por Dios, señora Doroctea, con la tu ilustre plática, y mucho me ha vuelto la voluntad para ser otro de lo que solía ser, y cuasi puedo decir que por ti soy tornado hombre. (p. 159)

Podría pensarse que el hecho de que se muestre la transformación en el receptor de la doctrina no resulta demasiado sorprendente, puesto que constituye un recurso frecuente en diálogos de este tipo. No obstante, la presencia de este rasgo coincide aquí con una situación comunicativa interna que se caracteriza precisamente por una inversión de papeles que merece nuestra atención. Justamente en el coloquio donde la jerarquía tradicional que coloca al hombre (cabeza) por encima de la mujer (cuerpo) se llega a invertir, el hombre acepta y aun agradece los consejos de la mujer.

¿Cómo llega a ser posible tal inversión de papeles? Más arriba, habíamos señalado que la figura de Doroctea es acreditada como maestra por el hecho de que es «asaz instructa en la lengua, y muy leída en diversas historias» (p. 67) y que ella misma se otorga la competencia de poder dictaminar en esta materia mediante el recurso a su experiencia. Aquí, sin embargo, el caso se presenta más delicado; no se trata solamente de explicar que una mujer pueda desempeñar el papel de maestro, sino que incluso lo puede hacer frente a un hombre. Para ello, Luján provee a la situación de tres elementos accesorios. En primer lugar, Doroctea reconoce, en una especie de *captatio benevolentiae* combinada con la anticipación de posibles dudas acerca de su competencia, que, en principio, no sería lógico que una mujer aconsejase a un hombre; en el caso concreto, se lo permite la relación añeja que tiene con el receptor de

sus consejos. Ella se presenta, pues, más bien como amiga que como instructora:

> DOR. Más abiertamente quiero hablar contigo que no pensé; más a la clara quiero andar, aunque esto parece falta de seso, una mujer querer aconsejar a un hombre, porque comúnmente falta en nosotras. Mas ya sabes la crianza que cuando niños tuvimos, y aun el parentesco que nos tenemos, y aun el amistad que como amigo te tengo dende nuestra tierna edad [...]. Aunque vos señor Marcelo no me pidáis el consejo, yo como amiga os lo quiero dar, y deciros en todo mi parecer, pues para ello no sola vuestra amistad me obliga, mas también la de vuestra mujer Eulalia, que dende mi niñez ha sido muy grande amiga mía. (pp. 139s.)

La segunda estratagema para afianzar la validez de lo que defiende Doroctea es la particularidad de que Marcelo reconozca tanto la competencia de su instructora como la buena voluntad de ésta como amiga[359]. El punto más importante, no obstante, es el tercero, que logra evidenciar la estrecha interdependencia de contenidos y estrategias argumentativas. Doroctea está completamente legitimada para avisar a Marcelo porque resulta claro que éste no se comporta como debería. Esto se deduce, por una parte, de una frase de Doroctea en la que afirma estar en su derecho: «No digo esto, señor Marcelo, sin causa sino porque hallo mucha causa, y porque tengo larga información que andáis tras mujercillas perdidas.» (pp. 140s.); pero, más que nada, lo incorrecto de la conducta de Marcelo se prueba por el pormenor de que él mismo llegue a reconocer su anterior desorientación[360]. En esta confesión surge una afirmación interesante. Si Marcelo dice que se ha «tornado hombre», ello demuestra que la dicotomía *ratio* vs. *sensualitas* queda intacta, pese a hallarse repartida, en la constelación del coloquio que venimos analizando, de forma inversa. Es la mujer, Doroctea, quien encarna el principio racional, mientras que Marcelo, el varón, ha orientado su comportamiento por los apetitos y no por la razón. Mediante los avisos de la prudente Doroctea, ha vuelto a estar en su juicio. El tercer coloquio lleva, pues, a una conclusión que no deja de ser curiosa: una mujer tiene el derecho de adoptar el papel masculino, sensato, y de corregir al hombre, si éste se comporta de manera irracional.

Queda una última pregunta: ¿influye el sexo de la instancia responsable de las doctrinas en el contenido de éstas? En un primer momento, se podría

359 Cf. p. 140: «MARC. [...] pues sé que a tu saber no sólo pocas mujeres, mas aun pocos hombres, igualan.»; p. 146: «Soy contento, señora Doroctea, que plática tan provechosa, y de tan sabia persona, especialmente tan gran amiga, ninguna persona no debe no sólo dejarla de oir mas aun procurarla de obrar.».

360 Cf. *supra*, nuestra cita.

creer que ello tampoco es el caso aquí, ya que el discurso de Luján sigue, en gran medida, a veces palabra por palabra, los textos de sus modelos Guevara y Silva, que parten de un punto de vista masculino, o, cuando menos, neutral. Pero, si procedemos a un cotejo meticuloso, observamos, por lo menos, ciertos pasajes que no proceden ni de las *Epístolas familiares* ni de la *Silva de varia lección* y que ofrecen una visión ligeramente distinta. Citemos un ejemplo particularmente nítido. Después de arremeter contra la disolución de Marcelo, que pasa las noches fuera de casa, Doroctea, siguiendo desde cerca a la vigésima cuarta epístola del segundo tomo de las *Epístolas familiares* de Guevara, le advierte que

> Desde la misma hora que entre el marido y la mujer se contrae el matrimonio, tienen tan poca juresdición sobre sí, que ni él se puede dar a otra ni ella a otro. Mirad, señor Marcello, que Eulalia, mi amiga y vuestra mujer, es moza, es fermosa, es aseada, y aun deseada; y el marido que tal mujer tiene dale muy gran ocasión para que sea otra de la que debe ser. (p. 142)

Pero después añade una frase que es nueva:

> Queréis los hombres que nosotras las mujeres no sólo no tengamos las hechas, ni aun las sospechas; pues también será razón que los hombres no tengan siquiera las hechas. (p. 142)

De yuxtaponer ahora los coloquios segundo y tercero para verificar cuáles son las consecuencias que resultan de una combinación de avisos para la esposa y para el esposo en secciones distintas de un solo macrotexto, se hace patente que estamos ante un caso semejante al de los dos tratados de Juan Luis Vives. Los consejos que ofrece Doroctea, por separado, a Eulalia y a Marcelo persiguen el mismo objetivo y se completan mutuamente. Por cierto, Luján escribe desde una óptica más limitada que Vives; se concentra sobre un tema determinado, la concordia conyugal, requisito imprescindible para el buen funcionamiento del hogar y la paz en la sociedad. Para evitar el peligro de disputas y riñas entre los esposos, se recomienda a la mujer que ame y obedezca al marido y se aconseja al hombre que sea honesto, prudente y trate a su esposa con suavidad. Si los dos observan los preceptos, la pareja puede vivir en armonía y felicidad. Así lo prueban, por si el lector tuviera dudas, no sólo las reacciones entusiastas de Eulalia y Marcelo cuando Doroctea va a visitarlos en

el cuarto coloquio[361], sino sobre todo el hecho de que entonces ya esperen un niño.

Doroctea instruye, pues, a los dos cónyuges, y no solamente a uno de ellos. Esto significa, por una parte, que ambos lo merecen por su conducta errada; pero indica también que los dos son responsables por el éxito de su vida conyugal y que son los dos quienes tienen que esforzarse por lograr una convivencia satisfactoria. Caso contrario, no tienen el derecho de quejarse por su situación[362], ya que ellos mismos tienen el poder de cambiarla.

Por las posiciones defendidas en los *Coloquios matrimoniales*, así como por su estructura y sus recursos argumentativos, se comprende que el matrimonio se concibe, en este texto, como asunto cuyo estudio y cuidado incumbe a los dos lados, a los hombres y a las mujeres. En cuanto al encuadre de la materia, se corrobora que los asuntos tratados y los enfoques utilizados están estrechamente relacionados. En primer lugar, se trata de orientar el matrimonio desde un punto de vista interesado sobre todo en la organización de la casa, la paz doméstica; el que tal objetivo se logre o no, es importante también para la esfera exterior; la sociedad está interesada en que una pareja no dé pie a trastornos del colectivo mayor. El enfoque económico se engarza, por tanto, con el enfoque social. Al principio, está también presente el enfoque debatístico; pero, si en el coloquio primero Doroctea intenta convencer a su amiga Eulalia del valor del matrimonio, esta materia constituye más bien un recurso a una materia tópica que una necesidad interna. No se explicita si los argumentos de Doroctea han convencido a su amiga Eulalia —el lector lo sabrá sólo por la situación inicial del coloquio segundo, donde, además, queda claro que Eulalia no está contenta con el resultado—, y la discusión se traslada bastante deprisa, pero incoherentemente en lo que se refiere a la lógica, a la disquisición de otros asuntos que se pueden atribuir, a su vez, a los enfoques económico y social.

361 Cf. p. 176: «EUL. Dichoso fue el día en que fuimos amigas, dichosa fue nuestra conociencia, y dichoso el día en que te conocí, y más dichoso el día que tú me aconsejaste y yo te creí; por lo cual te pido, como mi señora, mi amiga, mi libertadora, y como triunfadora y vencedora de mis vicios, y de mi marido, me des las manos porque te las quiero besar». Cuando llega Marcelo, después de que las dos amigas han charlado sobre los problemas que el embarazo conlleva para la mujer, éste exclama: «¡Es posible que en mi casa hallo yo tan preciada compañía como a ti! [...] La cosa que en esta vida más me alegra es verte y hablarte, pues sé que de tu boca no pueden salir sino saludables consejos, con los cuales basta a los más obstinados del mundo convertir a bien.» (p. 186).

362 Es muy sintómatico, por ejemplo, que Doroctea avise a Marcelo (p. 152): «El marido que conforme a su estado mantiene su familia, y sustenta su casa, justamente puede reñir a la mujer los descuidos; mas el que no, con razón callará lo que dijere, sufrirá lo que oyere, y sospechare, y aun alguna vez acertará lo que sospechare.».

Conviene comprobar de qué manera dependen de las intenciones del autor el predominio de estos dos tipos de enfoque, por una parte, y la concepción del matrimonio como elemento vital por el que son responsables los dos esposos, por otra. Para ello, debe estudiarse aún el «Prohemio o Epístola» que sirve, al mismo tiempo, de dedicatoria al libro de Pedro de Luján. Esta parte preliminar podrá ofrecer informaciones importantes acerca de los objetivos del autor, acerca del destinatario y del público potencial, en resumen, acerca de la función del texto en general.

El destinatario de los *Coloquios matrimoniales* es don Juan Carlos de Guzmán, conde de Niebla, hijo primogénito del duque de Medina Sidonia. Luján sostiene que «la gran conformidad en que vuestra Excelencia vive en tan limpio, puro, justo y santo matrimonio con la condesa» (p. 57) demuestra que «es una cosa, la más agradable a Dios, el amor de los casados, y con que más servicio recibe.» (p. 57). Puesto que la vida conyugal del destinatario es modélica, podrá servir, junto a la lectura de los *Coloquios*, como prototipo, «para que en ellos, como en espejo, se pueda cualquiera estado de gentes mirar, y imitándolos evitarse de dar entrada a nuestro adversario el demonio, el cual el mayor pesar que tiene es ver algunos, especialmente casados, permanecer en el servicio de Dios nuestro señor.» (p. 58). Esta declaración de principios no acaba de confirmar la impresión que se recibe por la lectura del texto. Habíamos visto que el enfoque que caracteriza el discurso es de orientación predominantemente económica o social; la edificación espiritual de los casados no parece figurar entre los objetivos primordiales, e incluso se puede afirmar que, durante largos trozos de la obra, no se halla apenas algún asomo de ideología cristiana. Asistimos, pues, a una tentativa de funcionalizar, desde una instancia externa al texto (pero, desde luego, responsable de su producción), el conjunto y conferirle un nuevo rumbo. Al mismo tiempo se pretende que la paz de los casados que el autor mismo califica de «principal intento» (p. 57) de su obra, y que es un asunto tópico de los escritos, de raíz pagana, que se distinguen por lo que habíamos llamado su enfoque económico, se convirtiera en una especie de culto. Pero los seis diálogos no encajan del todo con la función postiza que las declaraciones del «Prohemio» desean conferir a los *Coloquios matrimoniales*. Si bien se intenta dar pie al desarrollo de una espiritualidad de los casados, tal meta no halla un correlato en la realidad textual. En este sentido, no nos parece arriesgado afirmar que el empeño pío de Pedro de Luján resulta, a la postre, mucho menos poderoso (quizá incluso menos sincero) que su afán didáctico general que, además, también aflora por el mismo «Prohemio":

> Aquí los casados podrán ver como se ha de regir y tratar, y qué perficiones han de tener para buenos casados; y los no casados sabrán cómo han de aconsejar a los que debajo de tal yugo estuvieren. (p. 58)

Pedro de Luján se dirige, como se ve, a un público general. Por una parte, persigue la instrucción de los casados, hombres y mujeres, como se desprende por su procedimiento de combinar preceptos para unos y para otras en dos coloquios distintos que se completan mutuamente. Por otro lado, sin embargo, también tiene en cuenta a los que no están «debajo de tal yugo»; y éste es un aspecto particularmente interesante. Otros textos, que toman en consideración a los solteros como público potencial, se esfuerzan por convencerlos para que se casen[363] o parten sencillamente del presupuesto de que tarde o temprano se decidirán también por la vida conyugal. Luján les confiere otro papel, el de los potenciales consejeros. Si añadimos a tal particularidad un segundo pormenor, el de que el consejero de los *Coloquios matrimoniales* sea una consejera, vislumbramos una actitud que no deja de tener cierto potencial crítico: tanto los solteros a los que se acusa constantemente de vivir sólo por sus placeres y de constituir un peligro para la sociedad, como también las mujeres que tradicionalmente representan lo irracional pueden llegar —sugiere Pedro de Luján— a tal grado de entendimiento que puedan servir como consejeros para una de las instituciones de mayor transcendencia en la vida de los humanos.

363 Veremos aún un ejemplo muy ilustrativo de este afán. Cf. *infra*, cap. 11, sobre el *Espelho de casados*.

II. 11. ENTRELAZAMIENTO DE ENFOQUES: JUAN DE MOLINA, JOÃO DE BARROS Y RUI GONÇALVES

Para cerrar nuestro recorrido por la literatura de matrimonio en la Península Ibérica hasta el Concilio de Trento echaremos aún una breve ojeada a tres textos sumamente interesantes del segundo y tercer cuarto del siglo XVI. A primera vista, las tres obras podrían causar una impresión de disimilitud; tampoco se impone un examen de conjunto por razones de proximidad cronológica o geográfica, ya que la primera sale en 1528 en Valencia, la segunda en 1540 en Oporto y la tercera en 1557, en Lisboa. Pero coinciden en una peculiaridad de gran relevancia, tanto en lo que se refiere a sus contenidos como en lo que atañe a su estructura: cuando se dedican al matrimonio y a los papeles de los sexos, los tres escritos juntan varios tipos de enfoque, entrelazándolos, y consiguen, mediante tales combinaciones, un nuevo resultado. Este cruce de subdiscursos no se verifica, sin embargo, de la misma forma como lo habíamos podido observar en otros tratados en los que aparecían apenas algunos elementos de otras tradiciones discursivas en un escrito caracterizado por un determinado tipo de enfoque dominante; lo que hallamos en los tres casos que ahora nos han de ocupar es un entrelazamiento equilibrado de varias perspectivas.

El día 3 de abril de 1528 se acabó de imprimir en Valencia, en los talleres de Jorge Costilla, una versión española del *Enquiridion* de Erasmo; una edición que nos ha de interesar aquí porque en ella viene añadido al libro del gran humanista un pequeño texto del bachiller Juan de Molina, intitulado *Sermón breve en loor del matrimonio para mayor alegría y consolación de todos los bien casados*[364]. Este *Sermón* constituye la primera huella que dejó en tierras

364 Francisco López Estrada lo editó en 1955 (es la edición que utilizamos) y lo acompañó de un pequeño y perspicaz estudio (López Estrada 1955). Acerca de la edición del *Enquiridión* en la que el *Sermón* de Molina vio la luz, puede consultarse otro artículo del mismo investigador (López Estrada 1952).

peninsulares un texto erasmiano que, al contrario de lo que sucedería con algunos de los *Colloquia*, no fue traducido al español: el *Encomium matrimonii*[365], aparecido por primera vez en 1518 y encuadrado cuatro años más tarde en el *De conscribendis epistolis*.

Con su *Sermón*, Juan de Molina presenta al público de la época una obra que ofrece, pese a apoyarse del comienzo hasta el final en dos textos ajenos, una interesante síntesis propia que denota una visión particular sobre el matrimonio. El opúsculo, dividido en dos partes bastante desiguales, resulta ser una libre adaptación del *Encomium* erasmiano y de una parte del capítulo once («De vita et statu conjugali [...]») del *Speculum vitae humanae* (1468) de Rodrigo Sánchez de Arévalo[366]. Desde el principio, Molina deja claro que se basa en otros autores; en el subtítulo se lee que el sermón se ha «Cogido de algunos autores famosos y ecelentes, y puesto en esta lengua española» (p. 513). El autor no esclarece, sin embargo, cuáles fueron sus fuentes, hecho que, tal vez, fuese la causa de que esta traducción-adaptación del *Encomium* no corriese la misma suerte que la traducción francesa[367].

¿Cuáles son, entonces, los factores responsables de la idiosincrasia peculiar de este *Sermón*? Como se indica en el título, el texto se propone el «loor del matrimonio», un asunto tópico del tipo de enfoque debatístico, por lo tanto. La palabra *sermón*, sin embargo, y el hecho de que se especifique que el opúsculo aspira a la *alegría* y a la *consolación* de los esposos presagian ya que también el ideario teológico desempeñará un papel significante. Así es, de hecho: asistimos a un constante entrelazamiento de los tipos de enfoque debatístico y teológico, que se revelan como perfectamente compatibles.

La doble vertiente ya se manifiesta en el prólogo del autor. Éste se enfrenta primero a los críticos potenciales, que creen que el matrimonio es un camino errado, y los acusa de poner en peligro el bienestar común y su propia salvación[368]. Su propósito no es tanto el de convencer a sus adversarios, «todos

365 Sobre este texto y su significado para la concepción erasmista del matrimonio, cf. Telle (1954: 153-187), Margolin (1975) y Graf (1996).

366 De este texto apareció, en 1491, una traducción castellana. López Estrada, tras haber cotejado el texto de Molina con las dos versiones del *Speculum*, llega a la conclusión de que el bachiller basó su texto probablemente sobre la versión latina (cf. López Estrada 1955: 529, nota 34).

367 Cf. Telle (1954: 332).

368 Cf. *Sermón*, p. 514: «[...] son tenidos por muy peligrosos los que como tibios quieren passar esta vida sin alguna determinación d'estado, de tal manera que, biviendo, como dizen, a la flor del berro, nunca se tengan por obligados en cosa alguna a servir en la república cristiana ni como casados ni como continentes ni como religiosos, antes gozando de la licencia larga que su error por buena les representa, y enemigos d'ir a esta viña donde el Señor manda que todos trabagemos, estándose toda la vida ociosos [...].».

los mal abenidos y que están apartados de sus mugeres, o estándoles presentes, que es más peligroso, no lo están con amor» (p. 514), para que cambien de opinión[369], sino escribir para los *bien casados* a los que aludía en el título. Se trata, pues, menos de un texto de índole suasoria, que de una obrita de carácter edificante, como comprobaremos enseguida.

En la primera de las dos secciones de las que se configura el *Sermón*, Juan de Molina adapta el texto en el que se apoya[370], el *Encomium* erasmiano, de una forma que demuestra muy bien cuáles son sus intenciones y qué es lo que quiere evitar. Nuestro autor esquiva cualquier confrontación entre el estado del célibe y el del casado: no traduce los pasajes a este respecto que se hallan en el *Encomium*, privando así el nuevo conjunto del elemento dialéctico más importante de su fuente. Por otro lado, procede a una fervorosa apología de la indisolubilidad del matrimonio y lanza una diatriba contra los que consienten la separación de los casados:

> Notad, pues, que guiado por sola la ley natural descendía al infierno el marido gentil [sc. Orfeo] por juntarse con su muger, y aora, por nuestros pecados, el marido christiano obligado con la divina a más quesso no duda baxar al infierno sólo por apartarse de la suya. Gran confusión, por cierto, y vergüença de los tales, y muy mayor de las tierras y provincias de christianos donde fácilmente lo consienten y por qualquier liviana causa permiten la separación del marido y muger, tanto que quasi se haze oficio dello. Y lo que más es de doler, que les consientan dexar la muger que la Iglesia les dio, y tomar y tener consigo la que Saťanás les trae. (p. 520)

Los dos puntos son sintomáticos de la tendencia que orienta a Molina: al refundir su fuente, renuncia a la controversia e intensifica lo teológico. Intenta juntar los tipos de enfoque debatístico y teológico, pero sin oponer posiciones extremas. Procede simplemente a una alabanza de las excelencias del matrimonio, combinando los presupuestos teóricos de la teología con otros argumentos que provienen del repertorio filógamo tradicional del subdiscurso debatístico.

La segunda parte del *Sermón*, en la que el autor recurre a su otra fuente, confirma esta impresión: al adaptar el texto de Sánchez de Arévalo, Molina opta por aprovecharse únicamente del capítulo XI, que presenta diez excelencias del matrimonio e insiste, muy en concreto, en el carácter sacramental de la institución conyugal. Esto corresponde a una clara decisión en contra de

369 Éstos «o se corregirán o como endurecidos doblarán su culpa, pues ya con doble malicia y sin alguna ignorancia pecarán.» (p. 514).

370 Para un cotejo detallado del texto de Molina con sus fuentes, véase López Estrada (1955: sobre todo, 497-503 y 505-507).

cualquier polarización; porque se da el caso de que el capítulo siguiente habría ofrecido la posición contraria, hablando de los peligros que el matrimonio conlleva por la maldad de las mujeres.

Juan de Molina discute el valor del matrimonio desde una perspectiva parcial; le interesa sólo una parte de los posibles argumentos. Pero, si esta elección corresponde a una restricción (voluntaria, por cierto), la decisión de discurrir sobre una cuestión tópica del enfoque debatístico, sirviéndose, para ello, del ideario teológico constituye una ampliación del enfoque: el *Sermón en loor del matrimonio* es un opúsculo que logra integrar dos perspectivas distintas y se adscribe, al mismo tiempo, a dos tradiciones discursivas diferentes que revelan aquí su perfecta compatibilidad.

También el segundo autor que consideramos aquí, João de Barros, parte de una cuestión que adjudica su obra al tipo de enfoque debatístico. El *Espelho de casados*[371], que aparece en 1540, en Oporto, construye una situación comunicativa ficticia en la que el autor, recibiendo una carta de un amigo que no quiere casarse[372], le contesta con otros argumentos en favor del matrimonio. Recurriendo a una estructura idónea para la estrategia argumentativa que persigue, Barros divide su *Espelho* en cuatro partes. En la primera «se poem doze Rezoes que disfauoreçem o casamento» (fol. 1r) que, como advierte el autor «se poserom aqui pera se reprouarem: por mayor fauor delle» (loc. cit.). En la segunda sección, se prueba «por Doze Rezões evidentes. e muytos fundamentos quam Exçellente. e proveitoso, e necessareo seja ho Casamento» (fol. 16v). En la tercera, «ho Autor particularmente responde aos Doze Fundamentos allegados contra o Matrimonio. E reproua e destrue todos os ditos fundamentos e Rezões dadas contra elle. e contra as Molheres. e amostra de quanta perfeyçam e Exçellençia sejam.» (fol. 28r), mientras que la cuarta parte especifica los «Requesitos que se requerem pera que os Casamentos se façam bem e a seruiço de Deos e pera descanso e proueito dos Casantes» (fol. 52r).

371 Sobre esta obra, pueden consultarse: Asensio (1974), Teodoro (1982), Almeida (1988), Correia Fernandes (1992) y un trabajo nuestro (Brandenberger 1995) en el que ya hemos apuntado algunas de las ideas que nos parecen esenciales para la comprensión del *Espelho de casados* y que retomamos aquí. Citamos según la edición de Noronha y Cabral.

372 Explica Barros en su «Introduçam e declaraçom do presente liuro pera os lectores» (fol. 3v-4r.): «foy o caso que hum meu singular amigo e companheiro de Salamanca me escreueu huma carta. porque eu lhe cometi certo casamento. na qual elle se escusaua larguamente. da maneira que vay adiante. [...] e tendo eu esta occasiom determiney dar lhe a reposta. e por isso na primeira parte se acharom algumas graças e facecias e razoẽs que se depois reprouarom. porque como diz o filosopho as cousas contrayras postas a par: melhor aparecem.».

Las tres primeras secciones operan con posiciones polarizantes, dedicándose, respectivamente, a la misogamia, a la filogamia y a la antimisogamia. Pese a ocuparse, en realidad, del matrimonio, emplean elementos que proceden de otro debate, de la discusión sobre el valor de la mujer. Las posiciones de este último discurso son sistemáticamente funcionalizadas para los razonamientos acerca del matrimonio que ofrece el texto de Barros. Así, una gran parte de los argumentos que, en la primera parte, esgrime el amigo salmantino para demostrar la inconveniencia de la vida conyugal no son otra cosa que los tópicos asertos misóginos[373]. En la tercera parte, en la que vuelven a surgir los argumentos misóginos de la primera, apreciamos, consecuentemente, un considerable énfasis filógino, necesario para rebatir los argumentos con los que se había intentado denigrar a las mujeres para difamar así el matrimonio[374]. El *Espelho de casados* se convierte así en botón de muestra para el nexo entre la *querelle des femmes* y lo que llamaríamos la *querelle du mariage*: ésta se apoya, explícita o implícitamente, en los topoi y posiciones de aquélla.

Resulta convincente la adición de la cuarta parte; después de haber probado, mediante la exposición dialéctica de los argumentos en favor y en contra del matrimonio, que «conclusiuamente auemos de ter ho Casamento ser cousa Exçelentissima» (fol. 52r), se enumeran los criterios a los que conviene prestar atención a la hora de elegir a la pareja.

El *Espelho* se presenta, en suma, como tratado que aspira a afirmar, por medio de una estructura dialéctica, el valor y la utilidad del matrimonio: un típico ejemplo, según parece, de una obra que pertenecería al tipo de enfoque debatístico. Lo que no deja de ser curioso es, sin embargo, que el caso ya no resulte tan claro si nos adentramos un poco más en la jungla argumentativa de João de Barros. Aunque sea verdad que, en la superficie, el *Espelho de casados* se guía por planteamientos característicos de la óptica debatística, una

373 Cf. las razones cuarta («por a simpleza das molheres»), quinta («por causa da jnconstançia das molheres»), novena («por as tachas e manhas das molheres»). Las razones séptima y octava («por Respeyto da discordia antre o marido e adultero» y «por nam viuer com a Adultera») presuponen otro topos misógino que, de hecho, aparece poco antes; y allí, el amigo salmantino comete un *lapsus calami* muy sintomático cuando titula «Sexta rezom fundamental *contra as molheres* que trata da jncontinençia» (fol. 8r.; cursiva nuestra).

374 Véanse, por ejemplo, los capítulos cuarto, quinto, sexto y noveno de la tercera parte: «Reprouaçam do Quarto Fundamento da Simpleza. Prouase como as molheres som tam habiles e tam sabedoras como os homens [...]»; «Reposta ao Quinto Fundamento da Inconstançia. e prouasse aquy como som mui firmes na vertude e no bem as molheres»; «Reprouaçam e Reposta contra o Sexto fundamento da Incontinençia. Onde se proua serem menos continentes os homens que as molheres [...]»; «Reprouaçam do Nono fundamento que foi contra as molheres em que se proua serem mais e mayores as tachas dos homens e se confundem todolos fundamentos contrayros».

segunda mirada evidencia que con esta perspectiva principal se combina toda una serie de otros puntos de vista. En lo que se refiere a este cruce de diferentes enfoques que habíamos señalado como rasgo característico de los tres textos que analizamos en este capítulo, podemos resaltar varios puntos singulares.

Llama la atención, en primer lugar, el hecho de que João de Barros se oriente por un modelo de la esfera de la jurisprudencia, la *Silva nuptialis* del italiano Giovanni Nevizzano[375], pero sin adoptar, por ello, el enfoque jurídico de su modelo ni perseguir la línea argumentativa subyacente, de cariz básicamente misógino.

Lo que más interesante resulta para nuestro análisis, sin embargo, es el hecho de que se manifieste, a través de todo el tratado, que el autor no sólo se preocupa por los razonamientos predominantemente abstractos y teóricos del enfoque debatístico. Barros discurre en favor y en menoscabo del matrimonio y de la mujer, planteándose un problema que, mirándolo bien, no se dedica a la vida conyugal en cuanto realidad, sino solamente en cuanto posibilidad sobre la que hay que reflexionar antes de contraer matrimonio; pero se interesa también por asuntos cuyo tratamiento es típico de otros enfoques y que sí hacen referencia a la vida de los casados. Tales comentarios se hallan dispersos por todo el tratado y dependen, en principio, siempre de la perspectiva principal; considerados como conjunto, ofrecen, no obstante, una imagen diferente que completa el cuadro. Esta construcción paralela se sirve tanto del modo descriptivo como del normativo y enfoca sus temas desde varios ángulos; detectamos en ella componentes característicos de los subdiscursos económico, social, psicológico y teológico. Veamos algunos ejemplos.

Al enumerar las ventajas del matrimonio frente a la soltería, Barros refiere, centrando su atención en la esfera doméstica, que

> Grande gloria he ao marido ver sua molher como lhe tem governada a casa e concertada: e Regida. como lhe apparelha o comer. Como lhe cria os filhos: Como lhe aproueyta a fazenda: como descarega ao marido dos cuidados e os toma sobre si. que na verdade dezia hum homem que nam avia cousa que mais lhe pesase que trazer huma chaue comsigo. As quaes cousas a mançeba nos faz. senam pera si soo. e a fim de seu proueyto. (fol. 18r),

volviendo al mismo tema, típico del punto de vista económico, algo más adelante:

375 Acerca de esta obra, cf. Asensio (1974) Lessona (19986) y Mombello (1993).

> nhum per si pode tanto que escuse a ajuda alhea. E nhuma outra he mais propria a ho homem que a ajuda da molher. Porque pera se bem guovernar e preparar uma casa he neçesarea. pera olhar e prouer cousas meudas e outras que o marido nam pode. E onde nam ha molher ally geme o enfermo. [...] E auendo em casa molher he remedio pera tudo. (fol. 24v-25r)

La misma preocupación por el funcionamiento de la comunidad conyugal y la estabilidad del hogar se trasluce por las exigencias que el autor detalla en la cuarta parte, al tratar de la elección del cónyuge. También aquí, son los criterios relevantes para la esfera de lo doméstico los que ocupan un puesto destacado. Así se ve, por ejemplo, cuando Barros, al tratar de la edad conveniente para las nupcias, defiende que dos personas mayores se puedan casar aunque ya no quieran o puedan tener hijos, dejando vislumbrar que resulta más importante la compatibilidad de los dos cónyuges que la *proles procreanda*:

> [...] teurom [sic] alguns que o tal velho decrepjto nam podia casar. mas outros tiuerom o contrayro [...] e he melhor opiniam. e dizem que alem do bem da geraçam concedeo deos aos casados huma gloria na familia e contentamento do estado. e por isso dizem que antre os taes velhos pode tambem auer matrimonio. [...] Quando ambos som de idade igoal e correspondente he gloria e prazer. e de outra maneira acontece como ao que lauraua com o boy e com o asno. (fol. 54r)

Tratando de la sexualidad, por otro lado, el *Espelho* llega a integrar posiciones procedentes de los subdiscursos teológico y social. En el último apartado de la segunda parte, «Rezam.xij. e final pello casamento por se euitar o peccado», Barros sostiene lo siguiente:

> A final Rezam e fundamento euidente e Urgente neste caso. he por causa de euictar o peccado. Sabido he que toda fornicaçam. posto que seja Simple he peccado mortal. e he prohibido em hum dos.x. preceptos decalogi. assy no testamento velho. como no Nouo. E pera euitar este peccado jntroduxe deos o casamento fazendo do viçio Sancta virtude. sam Paulo diz assy. se algum se nam quer casar nam o deuemos culpar por isso mas se nam quer casar nem viuer castamente isto deue emendar porque o dereito diuino deffende a mançeba por euitar o peccado. (fol. 26v)

Al mismo tiempo, se hace patente que una vida sexual «desordenada» no sólo debe evitarse porque constituye un pecado, sino también (o sobre todo) porque pone en peligro el orden público. La vida de soltero es «vida sem policia e esterille» (fol. 26v), e incluso «prigosa: jnutil: desgostosa: sem ordem: sem Poliçia: cousa por todos: ou pelos mais nunqua açeitada.» (fol. 51v). Por

lo tanto, Barros aplica el *melius est nubere quam uri* paulino a la esfera del orden público y recomienda el matrimonio como institución que canalice los impulsos sexuales de los *mançebos*, problemáticos para el colectivo social:

> andam os homens apus as filhas alheas. e algumas vezes se acerta de corromper alguma: he obrigado a dotalla ou casar com ella: e nam sendo em conçiencia obrigado: aas vezes lho fazem fazer por justiça. [...] de nam ser casado o homem se segue esta perdida pertinacia dos Amores que Reinam nos solteyros e fazemse moços perdidos e doudos: que nam sabem parte de sy. [...] Poys o homem Solteyro que Prigos passa de noyte e de dia: quando anda namorado em que por isso vem a cometer Prigos: Mortes: Furtos: Raptos: e outras muytas cousas. Quantas Fabullas quantas mentiras diz e manda dezer. quantos affagos Quantos offereçimentos. E o que pior he que as cuitadas Donzellas o creem muitas vezes: e lhe tomam palaura de lhe nam fazerem mal e nam lha cumprem. (fol. 26v-27r)[376]

También el enfoque psicológico está muy presente en el *Espelho de casados*. Barros subraya la importancia de la familiaridad con la persona y las costumbres del cónyuge, requisito imprescindible para evitar desengaños y desavenencias; recomienda que los novios se conozcan antes de casarse, ya que «como diz o prouerbio: a molher e a vaca busca tras a casa.» (fol. 58v)[377]. En varias ocasiones, se establece una analogía entre amistad y matrimonio y se aclara que la relación entre los esposos se debe basar precisamente sobre los sentimientos que caracterizan la amistad: intimidad, armonía, confianza y consuelo. El autor llega a dedicar un capítulo entero a la amistad de los esposos («Rezam. viij. por parte do casamento por respeito da amizade da qual aqui se trata singularmente.»). Allí afirma que «nam ha cousa onde se mais conserue a amiciçia que antre o marido e a molher» (fol. 22r) y que «por causa desta grande Amizade que de neçessidade se segue antre os Casados. he muy

376 El que no recomiende la abstinencia sexual, conducta difícil, como el autor mismo hace constar («porque he gram sofrimento a continençia no homem mançebo. a qual segundo a scritura de soo deos pode ser ao homem dada» [fol. 27r.]), resulta completamente lógico dentro del contexto argumentativo del *Espelho de casados*: sería algo contraproducente cantar los loores de la vida monástica en un tratado que defiende el valor del matrimonio.

377 En el mismo apartado leemos: «Ho vezinho conhece e sabe os defeitos de seu vezinho. e conhece os costumes e manhas de sua filha. e a estranha que nunca vijo as vezes he muy differente do que elle deseja e do que lhe compraz. [...] e sabe sua vezinha de que qualidade he: de que genero e de que costumes e se he conueniente aos seus: ou discordante. e tambem sabera se ella se contenta delle ou nam porque muytas casam contra sua vontade por obedecer a seus pais que lho fazem fazer. Outras casam co homens que nunca virom que lhe prometem mares e montes e depois tudo he nada e achamse mui enganadas. e quando o homem e a molher som vezinhos nam podem enganar hum a outro.».

proueitoso e neçessario o casamento» (fol. 23v). Para probarlo, no sólo trae a colación una decena de virtuosas casadas que destacaron por una actitud particularmente abnegada frente a sus maridos, testimonio de su *amizade*, sino que promete asimismo que «porque nam se alterem as Senhoras direi tambem dos maridos» (fol. 22v), demostrando luego con otros ejemplos que la amistad no sólo es un hecho por el que la vida conyugal gana atractivo para el varón, sino que es (o debería ser) una actitud recíproca.

El *Espelho de casados* sobresale, como debería haber quedado evidente, por una notable variedad respecto a los tipos de enfoque que lo orientan[378]; partiendo de un problema básico tópico, la vieja cuestión *an viro uxor sit ducenda*, ofrece comentarios acerca de todo un abanico variopinto de asuntos que revierten a la pluralidad de tradiciones discursivas que examinan el matrimonio. Tal complejidad temática lo hace interesante para un público amplio[379] y lo convierte en ejemplo muy ilustrativo del engarce o de la reintegración de los diferentes tipos de enfoque por los que se caracteriza la literatura de matrimonio iberorrománica de la época.

El último texto que nos queda por examinar es un curioso libro con el título *Dos privilegios & praerogativas que ho genero feminino tem por direito comum & ordenações do Reyno mais que ho genero masculino*[380], que fue dado a la imprenta por vez primera en 1557. Su autor es un jurista azoriano, Rui Gonçalves, de quien poco sabemos[381].

También en este texto se combinan dos tipos de enfoques distintos, en una combinación que hasta ahora todavía no habíamos encontrado en nuestro corpus. Una primera mirada sobre la estructura textual demuestra ya cuáles son los dos subdiscursos que aquí se entrelazan. La primera parte del libro trata

378 Otros factores especiales (que aquí no referimos en detalle por haberlos discutido en otro trabajo sobre el mismo texto [cf. Brandenberger 1995]) serían el sorprendente pragmatismo del autor y la presentación realista y, al mismo tiempo, actualizadora de los asuntos tratados.

379 Para la cuestión del público, cf. Brandenberger (1995: 351s.).

380 Hemos utilizado la edición facsímil preparada por Elisa Maria Lopes da Costa (Lisboa; Biblioteca Nacional; 1992). Han estudiado el texto Sebastião Tavares de Pinho (1986), su editora (Lopes da Costa 1992) y Alice Clemente (1993).

381 Dice el autor mismo, al final de su texto (p. 108): «[...] por não parecer que se tresladam trabalhos alheos: de que deseja fugir ho licenceado Ruy gonçaluez lente, que foy da jnstituta & dos digestos na vniuersidade de Coimbra, & agora jndigno aduogado da corte & casa da supricaçam [...]». Diogo Barbosa Machado apunta que nuestro autor fue «natural da Ilha de S. Miguel Licenciado em Direito Civil, e Lente de Instituta em a Universidade de Coimbra, de cuja Cadeira tomo posse a 27 de Outubro de 1539. Depois de explicar Jurisprudencia especulativa a exercitou practica em Lisboa, sendo Advogado da Casa da Supplicação.» (*Bibliotheca Lusitana*, p. 661).

«dalgũas virtudes em que as molheres foram jguaes & precederão aos homẽs» (p. 6); la segunda se ocupa «dos beneficios & priuilegios com que sam mais priuilegiadas & fauorecidas em dereito» (p. 6). Como se ve fácilmente, Gonçalves se sirve primero de un tipo de enfoque debatístico, para probar la excelencia del sexo femenino, y recurre luego a otro jurídico, para inventariar todos los casos del dominio del derecho en los que las mujeres reciben un tratamiento privilegiado.

El interés principal de Gonçalves, al redactar su tratado, reside, sin duda alguna, en la segunda parte, aunque la argumentación que orienta el prólogo pueda sugerir que las dos secciones del libro tendrían la misma importancia. A través de unas explicaciones muy enredadas (no sólo en lo que se refiere al curso de las ideas, sino también en lo que atañe a la sintaxis), el autor declara allí su doble propósito a la monarca a la que dedica su trabajo, la reina portuguesa doña Catarina que, algunos años antes, había sido obsequiada ya con un texto que nos ha ocupado más atrás, el *Carro de las donas*. Rui Gonçalves escribe movido por una actitud que se podría calificar de compensatoria; según él, cabe defender a las mujeres porque han tenido que sufrir el oprobio de las plumas misóginas, y hay que resaltar, por otro lado, que ellas reciben un tratamiento idéntico o incluso privilegiado en asuntos jurídicos[382]. Pero en la pequeña introducción que abre la segunda parte se manifiesta en seguida que la primera sección funciona, más que nada, como base argumentativa y legitimación para la segunda; el autor hace constar explícitamente que son los comentarios jurídicos, mucho más detallados que las argumentaciones filóginas, los que constituyen el núcleo de su empeño:

> E porque serem as molheres jguaes com os homens nas virtudes, & algũas precederem o genero masculino se proua dos exemplos ditos na primeria parte. Na segunda (que he ho potissimo & principal fundamento de meu trabalho) tratarey dos priuilegios & prerogativas que ho genero feminino tem por dereito comũ, & ordenações do Reyno: mais que ho genero masculino: falando como jurista & nã como theologo, porque fora do dereito tem as molheres muytos priuilegios & prerogatiuas: por amor da bem auenturada & gloriosa virgem nossa Senhora que mereceo ser madre de Deos, as quaes escreuem os theologos, em que nam tocarey por nam serem de minha profissam. (p. 32)

382 Ello no deja de traducir, como ha observado muy acertadamente Sebastião Tavares de Pinho «a situação claramente inferior da mulher, a quem as estruturas sociais não concediam usufruir dos mesmos direitos que ao homem e a quem impunham uma fragilidade que, depois, simulavam proteger com a concessão de falsas regalias.» (Pinho 1986: 214).

Ahora bien, es cierto que el matrimonio apenas surge marginalmente en este tratado, pero de una forma que merece, de seguro, un pequeño comentario. Después de haber mencionado ya toda una serie de virtudes femeninas como, por ejemplo, *doctrina & saber*, *conselho*, *fortaleza*, *liberalidade* o *castidade*, el azoriano indica también el amor conyugal como típica virtud del bello sexo. Gonçalves parte del presupuesto de que el afecto que reina entre los cónyuges es un bien particularmente precioso:

> Escreuẽ todos os homẽs doctos que ho amor cõjugal se ha de guardar cõ muyta sinceridade & limpeza, cõforme ao percepto do apostolo sam Paulo que diz. Amay vossas molheres assy como Christo amou a jgreja. Em outra parte Amay vossas molheres, & nã sejais tristes pera ellas. Em tanto deue guardarse este amor conjugal, que se ha de preferir a todos os outros humanos. (p. 26)

Después, afirma que «ho género feminino guardou cõ mor feruor & sinceridade este amor cõjugal» (p. 27) y aduce varios ejemplos de mujeres que destacaron por su amor incondicional hacia el marido, desde figuras tópicas de la Antigüedad Clásica hasta doña Sancha, la esposa de Fernán González.

Comprobamos que un elemento temático muy frecuente en cualquier texto didáctico sobre el matrimonio se convierte aquí en un resorte insólito. No sólo se prescinde por completo de una normativización al respecto, sino, sobre todo, se invierte el procedimiento usual que acabamos de encontrar, por ejemplo, en el texto que hemos examinado un poco más arriba, el *Espelho de casados* de João de Barros. Allí se habían utilizado posiciones filóginas en función filógama, esto es, para apoyar el elogio del matrimonio; aquí se recorre un camino en sentido contrario. La alabanza del amor conyugal de las mujeres se utiliza como argumento para defender una posición filógina en un tipo de enfoque debatístico; mas este cambia luego de rumbo y lleva a una minuciosa disquisición de asuntos que pertenecen a la esfera del derecho: el matrimonio se funcionaliza, por lo tanto, para una apología de la mujer que acopla los discursos debatístico y jurídico.

Los tres textos que acabamos de presentar se distinguen en no pocos aspectos. No obstante, todos ellos demuestran muy claramente que el discurso sobre el matrimonio, tal y como se da en las letras hispanas y lusas hacia la mitad del siglo XVI, tiene la capacidad de integrar varios tipos de enfoque. Poco antes de llegar a un momento crucial para la historia del matrimonio, la *sessio* XXIV del Concilio de Trento, los diferentes discursos en los que se concreta, en la Península Ibérica, el intercambio de ideas acerca del tema que nos interesa, hacen gala de una notable permeabilidad.

CONCLUSIÓN

Después de haber analizado los diferentes textos, ya es hora de enfocar el conjunto de la literatura de matrimonio en la Península Ibérica antes del concilio tridentino, para llegar, desde una perspectiva que reúna la abstracción y la comparación, a un resumen de nuestros resultados y a una valoración global del campo que estudiamos.

La imagen que de la literatura de matrimonio bajomedieval y renacentista en la Península Ibérica se nos presenta resulta heterogénea en dos sentidos. Por un lado, y sin entrar todavía en cuestiones de contenido, comprobamos que las obras que se dedican de una u otra forma, pero siempre con aspiraciones didácticas (en sentido lato), al matrimonio y a los papeles de los sexos, se diferencian entre ellas en múltiples aspectos tales como forma y disposición comunicativa, tamaño, difusión, destinatario y público. Por otra parte, ya en lo que concierne a los contenidos, resulta evidente que también en este sentido reina una considerable diversidad e incluso disparidad en nuestros textos. Éstos atestiguan todo menos una concepción coherente y cerrada del matrimonio y de los papeles de los sexos en la época y el marco geográfico y cultural estudiados; tanto en el nivel descriptivo como en el normativo, ofrecen una amplia gama de construcciones diversas causadas por diferencias respecto a varios factores.

El reconocimiento de este último hecho conduce, creemos, automáticamente a una conclusión que, a guisa de máxima crítica, debería orientar todo trabajo científico acerca del tema que nos ocupa. Es absolutamente inadmisible comparar posiciones y conceptos (y, aún más, proponer cualquier línea de evolución al respecto), si no se tiene en debida cuenta que existen múltiples factores que determinan los contenidos. Un tipo de investigación que intente tales empresas o incluso presente resultados y los declare válidos, deberá aceptar que le reprochen llevar mal camino: no hace justicia a los textos (y

mucho menos al conjunto) porque no tiene presente ni la heterogeneidad del corpus al que pertenecen ni tampoco los elementos extratextuales que influyen en los contenidos. Si nuestro trabajo surte efecto en el sentido de que tales generalizaciones o juicios globales se eviten en un futuro, ha cumplido al menos uno de los objetivos que se propone.

Nuestros comentarios deberían haber probado que no se pueden aislar declaraciones de cualquier índole que aparezcan en los textos, considerándolas como autosuficientes: factores tales como el tipo de enfoque, el contexto argumentativo, la situación comunicativa (y, en concreto, instancias como el destinatario y el público), la intención del autor y la función del texto, desempeñan un papel crucial y no se deben desatender bajo ninguna condición.

Será, pues, con plena conciencia del peso de estos factores que intentaremos, a continuación, presentar algunos mínimos denominadores comunes que caractericen la literatura de matrimonio de la época; elementos esenciales extraídos no de pasajes particulares, sino conseguidos a través de análisis de textos enteros y, por ello mismo, válidos para el conjunto y cada uno de los escritos en su contexto más amplio.

En primer lugar, se puede defender que, en un principio, imágenes y modelos son interdependientes: aquéllas, descriptivas, se funcionalizan para la construcción normativa de éstos. Al preguntarnos por los objetivos que orientan este proceso, vemos que tanto las imágenes como los modelos del matrimonio y de la mujer (marginalmente, aunque se pueda comprobar que interesan algo menos, también los del hombre) son funcionalizados con respecto a las necesidades y deseos del patriarcado. El discurso como conjunto puede muy bien aspirar a cambios o mejoras para la mujer, pero sólo en detalles; en general, persigue la conservación de las estructuras del poder en favor de los que ya lo detentan: los varones. No lo evita tampoco el esfuerzo de la única autora considerada por facilitar estrategias de supervivencia y autodefensa a sus congéneres, puesto que no ponen en tela de juicio el *statu quo* sino que sólo intentan mitigar los síntomas de la opresión.

A la hora de proceder a una construcción de los papeles de los sexos y al desarrollar sus ideas sobre el matrimonio, todos los autores considerados, así como la única autora, defienden, pues, posiciones fundamentalmente patriarcales. Ello no nos debe sorprender en absoluto, sobre todo si consideramos lo que en este sentido hemos alcanzado hoy día; quien esperaba encontrar en textos de los siglos XV y XVI primeras huellas de rebelión contra el patriarcado, debe conformarse con comprobar que hubo algunos hombres y unas pocas mujeres que, oponiéndose a ideologías misóginas, intentaron defender el sexo

femenino y mejorar la situación de la mujer en la relación conyugal, sin llegar a cuestionar el poder y el mando del varón.

En lo que concierne a la frecuencia de los diferentes tipos de enfoque, adoptados por los autores a la hora de enfrentarse a la tarea de desarrollar, explicar o prescribir construcciones del matrimonio y de los papeles de los sexos, se hace patente un claro predominio del tipo de enfoque económico. Una gran parte de los autores se interesa en primer lugar por cuestiones relacionadas con la organización de la vida doméstica, la distribución de papeles y de deberes entre los casados, ensanchando esta perspectiva, algunas veces, hacia los problemas que surgen en el momento en el que la pareja entra en contacto con la colectividad a la que pertenecen y procediendo así a discutir asuntos típicos del tipo de enfoque social. También es fácil dar con textos sobre el matrimonio y los papeles de los sexos cuyo contenido se inscribe en la órbita del pensamiento teológico. Los enfoques debatístico y psicológico aparecen sólo en casos aislados; el primero se utiliza en combinación con argumentos procedentes de otros discursos parciales, funcionalizado para los fines de éstos; el segundo que, a causa de su interés por el dinamismo y los resortes de las relaciones interhumanas, podría suponerse cercano al enfoque económico, surge apenas en el singular texto del *Rei Eloquente* y en el *Espelho de casados*. Prácticamente inexistentes son el tipo de enfoque jurídico y el médico-sexual: el primero aflora únicamente en una sección del tratado de Rui Gonçalves que, ya de por sí, trata en primer lugar de las mujeres y sólo marginalmente del matrimonio; el segundo parece haber sido desdeñado en definitiva por los autores de la época y del área cultural estudiadas.

Podemos, por lo tanto, subrayar como segunda característica del conjunto de textos estudiados su paladina preferencia por asuntos relacionados con las esferas doméstica, sociopolítica y espiritual. El discurso sobre el matrimonio en la Península Ibérica bajomedieval y renacentista es, en suma, un macrodiscurso limitado que engloba esencialmente tres facetas o formaciones discursivas parciales: son los subdiscursos económico, social y teológico.

Dijimos en la «Introducción» a nuestro trabajo que nos proponíamos presentar la literatura de matrimonio en la Península Ibérica hasta el Concilio de Trento como conjunto y ofrecer análisis detallados de cada uno de los escritos que se pueden adjudicar a este caudal de textos, estudiando, para esto, tanto las imágenes y los modelos que del matrimonio y de los papeles de los sexos construyen estos textos como los diferentes factores que influyen en aquéllos. Acabamos de apuntar los rasgos característicos más notables que, desde tal perspectiva, se nos ofrecen. Pero habíamos aludido, además, a un problema que ahora, tras el análisis de todos y cada uno de los textos de los que se con-

figura nuestro corpus, tal vez estemos en condiciones de despejar un poco mejor: el de una posible diferenciación interior de la literatura de matrimonio.

Ahora bien, la asombrosa heterogeneidad de nuestro material a la que nos veníamos refiriendo sugiere ya que esta tarea se reviste de grandes dificultades. Los textos considerados se distinguen en múltiples aspectos, de los que cada uno posibilita, por cierto, una determinada estructuración del conjunto. Así, se consigue toda una serie de diferenciaciones parciales que no se excluyen, sino que se combinan y completan. El material estudiado se puede disponer en diversos grupos según criterios igualmente importantes pero muy diferentes. Veamos tan sólo algunos ejemplos de tales clasificaciones selectivas.

Basándonos en el tipo de enfoque predominante, podríamos oponer textos en los que prevalece una perspectiva teológica (el *Libre de les dones*, el *Jardín de nobles doncellas*, el *Carro de las donas*) a otros que optan por un punto de vista económico (el *Conseyll de bones doctrines*, el *Livro das três virtudes*) o a escritos cuya óptica combina elementos procedentes de varias tradiciones discursivas (los tratados de Vives, el *Espelho de casados*).

De centrarnos en aspectos de contenido, podemos someter las obras estudiadas a una clasificación según los temas que tratan o según las posiciones que defienden en determinados puntos, estableciendo varios subgrupos a través de una selección temática.

Si nos interesamos por los receptores de la doctrina, es posible fijarnos en la instancia de los receptores internos y separar las obras que advierten sólo a la mujer (las cuatro que hemos considerado en el primer capítulo de esta parte, los tratados de Christine de Pizan y de Fray Martín de Córdoba) de las que presentan normas para los dos cónyuges (la *Epístola* 55 de Antonio de Guevara, el *Officium* de Vives, los *Coloquios* de Luján). Pero podemos considerar también los receptores externos, señalando las obras dirigidas, en el nivel de la recepción empírica, a mujeres e indicando las que aspiran a lectores masculinos.

Otro camino hacedero sería el de observar las estrategias textuales. ¿En qué textos prepondera el modo descriptivo, en cuáles el normativo? ¿Qué obras recurren a la narrativización para ilustrar sus imágenes y modelos, cuáles a la alegoría?

Teniendo en cuenta criterios formales, resultaría factible asimismo una clasificación según el tamaño de los textos o según la estructura por la que optan sus autores.

Hasta aquí, nuestra pequeña lista, en absoluto exhaustiva, de escenarios posibles para una diferenciación interior del campo estudiado a través de algunos criterios cuya importancia habíamos señalado en el decurso de nuestros análisis de la segunda parte.

Lo problemático de tales agrupamientos es que se revelan de escaso valor para una caracterización significativa de los textos, y esto no sólo por el hecho de que el significado de un texto sea, justamente porque se trata de un conjunto coherente, algo más complejo que la mera suma o combinación de sus distintos elementos. Por un lado, surgen siempre casos que no se pueden adjudicar claramente a uno de los grupos que un determinado criterio llega a establecer. Por otra parte, cualquier clasificación como las que acabamos de esbozar conduce a conjuntos bastante artificiales y muy poco satisfactorios porque sólo se tiene en cuenta un determinado factor y se pasan por alto otros elementos esenciales que influyen en un texto.

Ninguna de las dos salidas que se podrían proponer para esta dilema ofrece una solución que merece este nombre. Si quisiésemos dar un tratamiento privilegiado a uno de los criterios, no sólo nos veríamos en la aporía de no saber cuál de los factores, igualmente importantes y, sobre todo, interdependientes, debería primar para una diferenciación interior. Cometeríamos, además, exactamente el error que hemos señalado repetidas veces: desatenderíamos la complejidad de los textos y la heterogeneidad del material estudiado. Por otro lado, se revelan prácticamente imposibles tanto una combinación de criterios como una correlación de los diferentes subgrupos establecidos a través de los criterios enumerados. Podríamos intentar una diferenciación o estructuración interior del conjunto por medio de uno de los procedimientos, averiguando si dos o más de los subgrupos se combinan con alguna regularidad o con cierta frecuencia. Pero tal cometido vería restringida su utilidad porque se le podría reprochar, con toda razón, que las impresiones deducidas de él son poco representativas: el número de textos conservados es demasiado pequeño como para permitir conclusiones que no tengan un no sé qué de casual o aleatorio.

Retengamos, pues, que una diferenciación interior del conjunto de textos que forman la literatura de matrimonio en la Península Ibérica bajomedieval y renacentista es difícilmente factible, a causa de la gran heterogeneidad del material y del número limitado de textos.

La situación se nos presenta algo distinta si nos dedicamos ahora, desde una perspectiva diacrónica, al problema de si se pueden detectar desarrollos o cambios a través del lapso de tiempo que abarcan nuestros textos. Podemos

señalar cuatro tendencias que se perfilan, aunque no demasiado nítidamente, por cierto, a la luz de una mirada atenta.

En primer lugar, comprobamos que la doctrina facilitada por nuestros textos empieza a ocuparse cada vez más de los dos esposos y no sólo de la mujer. En las obras de una primera fase, instrucción para el matrimonio significa adiestramiento de la esposa; pero ya no es así en escritos posteriores. Desde el *Leal Conselheiro*, la literatura de matrimonio engloba con mayor frecuencia a la mujer y al marido: de los avisos para la esposa se llega a la instrucción de los casados.

Si nos fijamos un poco más exactamente en este proceso, vemos que tal ampliación de la perspectiva normativa se opera, las más de las veces, mediante una combinación de avisos para la mujer, por una parte, y advertencias para el marido, por otra: a las enseñanzas de aquélla se les añaden algunos preceptos para éste. Tal procedimiento puede tener lugar dentro de un solo texto (como sucede, por poner sólo dos ejemplos, en la *Letra para mosén Puche* de Guevara o en los *Coloquios matrimoniales* de Luján), o llevar a dos textos paralelos, como se ve en los casos de Juan Luis Vives y Andreu Martí Pineda.

Tal cambio de perspectiva no se debe confundir con una óptica que abarcaría a los dos cónyuges como unidad. No se trata de una sola mirada hacia los dos casados, sino de dos miradas, distintas pero paralelas: cada una de ellas enfoca a uno de los dos miembros de la pareja. Si en la literatura de matrimonio cada vez más se explican los deberes del marido y de la mujer, en vez de hablar sólo de tareas de la esposa, esto no significa que las exigencias sean las mismas, ni mucho menos. En casi todos los textos que hemos examinado, las advertencias para el esposo y para la esposa son distintas: no se enseña lo mismo al hombre y a la mujer, y, menos aún, lo mismo a los dos en conjunto, sino a cada uno de ellos su parte específica. Un ejemplo particularmente ilustrativo de este hecho sería la epístola de Guevara que acabamos de mencionar: se dirige a los dos cónyuges pero especifica sus reglas según el sexo del receptor interno.

Las excepciones, obras o pasajes en los que de hecho se puede vislumbrar una sola mirada sobre los dos casados, son muy raras. Es verdad que algunos pocos textos que enseñan al marido y a la esposa por separado presentan, en parte, las mismas advertencias para los dos; pero en tales casos no deja de tratarse de dos miradas hacia dos objetos que, por cierto, llevan a los mismos avisos. En los tratados de Vives, por ejemplo, se puede comprobar que algunas de las instrucciones para los dos miembros de la pareja coinciden; pero la enseñanza se lleva a cabo por separado y, sobre todo, por caminos bien distintos, adoctrinando al hombre por medio de argumentos racionales, pero

imponiendo una determinada actitud a la mujer a través de un recurso a las emociones, esto es, de forma autoritaria. Son muy pocos los casos en los que encontramos efectivamente una óptica «unitaria» que enfoca a los dos cónyuges como pareja, sin diferenciar entre hombre y mujer. Al lado de dos secciones de la *Letra a mosén Puche* que se dirigen sin distinción a ambos esposos, los ejemplos más notables son los de Dom Duarte y de Juan de Molina.

Para la época y el entorno cultural estudiados, se manifiesta, por tanto, una evolución que conduce, en el nivel del objeto del texto (no necesariamente en el de los receptores externos), de la enseñanza de la esposa hacia el aleccionamiento de los esposos; la instrucción, sin embargo, recurre en la gran mayoría de los casos a posiciones específicas según el sexo considerado, y ello tanto en lo descriptivo como en lo normativo. Tal particularidad tiene que ver, obviamente, con el hecho de que el hombre y la mujer se conciban como seres distintos; se parte del presupuesto de una correspondencia forzosa entre diferencia sexual y diferencia psicológica y social para construir, sobre esta base, modelos de comportamiento o, en general, papeles de los sexos distintos para marido y mujer. La pareja se concibe, consecuentemente, mucho menos como unidad que como combinación o relación de dos elementos opuestos, complementarios y, por ello, necesitados de un tratamiento distinto.

Una segunda tendencia que se puede observar en el desarrollo histórico de la literatura de matrimonio peninsular es la que conduce a una progresiva reintegración de los diferentes discursos parciales. Esto no quiere decir, desde luego, que los discursos parciales del macro-discurso sobre el matrimonio a los que puede adjudicarse un determinado texto no sigan siendo nítidamente separables; lo que sucede es que se combinan con más frecuencia. Al avanzar cronológicamente, comprobamos más a menudo que una sola obra enfoca sus contenidos desde varias perspectivas temáticas, ya no desde una sola óptica, sino combinando presupuestos teóricos o ideológicos de órbitas diferentes. Para decirlo de otra manera: en el siglo XVI es mucho más raro que un texto se caracterice, de forma homogénea, por un solo tipo de enfoque.

Junto a esta tendencia hacia la reintegración de varios subdiscursos se da, en el decurso del tiempo, otra evolución que caracteriza los textos de nuestro corpus. Si las obras tempranas se limitan con frecuencia a un puro inventario de avisos o reglas, aumentan, en los escritos posteriores, pasajes teóricos o reflexivos. Tal propensión hacia lo abstracto no es fácil de explicar. Se podría sostener que la sencillez de textos como los que hemos analizado en el capítulo primero de la segunda parte sería producto de una escritura, por así decirlo, compensatoria en lengua vernácula, en un momento en que la disquisición minuciosa de problemas teóricos todavía es dominio reservado a las tradicio-

nes discursivas paralelas en latín, con un tipo de enfoque teológico y jurídico. Con el progresivo influjo de un movimiento espiritual como el humanismo, esta tendencia hacia lo teórico y hacia lo reflexivo se habría también infiltrado cada vez más en obras escritas en las lenguas románicas. Por otra parte, el que ya el *Libre de les dones* presente una dosis considerable de metafísica y el que en los años cuarenta del siglo XV se escriba un texto tan complejo como el *Leal Conselheiro*, mientras que, un siglo más tarde, Andreu Martí Pineda destaque precisamente por su simplicidad, induciría a pensar que la impresión de una «evolución» se debe, acaso, más bien al hecho de que los autores recurren a diferentes enfoques. En todo caso, la heterogeneidad y la relativa escasez de nuestro corpus imponen alguna cautela a la hora de querer esbozar líneas de desarrollo.

El cuarto punto que conviene subrayar desde una perspectiva diacrónica, es la progresiva literarización de los escritos didácticos sobre el matrimonio. Tal tendencia se manifiesta, por una parte, en un nítido incremento de *exempla*, citas de autoridades, anécdotas, poesías u otros complementos que se incorporan en el texto para apoyar, ilustrar o amenizar las explicaciones o consejos que un autor intenta transmitir a sus lectores. Por otro lado, encontramos asimismo procedimientos estilísticos o formales por los que un texto que aspira a cierta categoría estética que coadyuve a su eficacia logra este objetivo: el recurso al diálogo (en Luján) o al verso (Pérez de Guzmán y Pineda), o el uso de un lenguaje metafórico de cariz irónico como lo hallamos en el primero de los dos poemas didácticos del mismo Pineda, por sólo citar algunos ejemplos.

Las cuatro tendencias que acabamos de inventariar no son, por supuesto, nada más que tendencias; pero no dejan de demostrar que la literatura de matrimonio que se escribe, lee y circula en la Iberorromania de los siglos XIV a XVI no es en absoluto un bloque errático sino un recinto, si bien pequeño, pero no por ello menos vivo.

Al haber completado nuestro recorrido por los textos con una síntesis de los rasgos esenciales que caracterizan el conjunto y con un pequeño esbozo de algunas tendencias que determinan la evolución de éste, surge, desde luego, la pregunta por la suerte ulterior de la literatura de matrimonio en la Península Ibérica.

Por supuesto, no es posible extrapolar hacia momentos posteriores las cuatro tendencias incipientes que hemos logrado detectar en el desarrollo del campo estudiado. Para formarse una idea justa y exacta de lo que llega a ser la literatura de matrimonio iberorrománica a partir del momento en el que los Padres conciliares reunidos en Trento decretaron sobre la institución cuya teo-

ría y práctica había ocupado a los autores que hemos estudiado aquí, habrá que ir primero a los textos. Será necesario analizar los escritos que siguen a los que hemos venido examinando, a fin de que futuros investigadores que se interesen por el matrimonio o los papeles de los sexos a la hora de estudiar temas literarios, históricos o sociológicos, puedan basarse sobre resultados afianzados. Sólo así, sometiendo estos textos, en su gran mayoría tan desconocidos como los que se han presentado aquí, a un estudio riguroso que tenga en cuenta los criterios metodológicos que hemos especificado y legitimado en la primera parte de esta tesis, se logrará saber cuál fue la suerte de esta literatura de matrimonio, de la que tan pocos se han ocupado hasta el momento.

Entonces se verá no sólo si las cuatro tendencias apuntadas persisten también después del Concilio de Trento. Se descubrirá asimismo si el distintivo más característico que habíamos señalado para la literatura de matrimonio anterior al concilio tridentino, su heterogeneidad y, en concreto, la diversidad de sus contenidos y de las posiciones defendidas, puede aplicarse aún al conjunto de textos que se escriben después, o si los decretos tridentinos hicieron prevalecer ideas más unitarias y consiguieron la aplicación de la disciplina matrimonial eclesiástica. Esperamos que tales cuestiones no tarden en ser objeto de trabajos venideros; trabajos que podrán estudiar, por fin, la historia ulterior de un dominio de las literaturas iberorrománicas hace mucho tiempo descuidado cuya primera fase hemos intentado despejar en este estudio.

Lo que podemos hacer constar entretanto es que la literatura de matrimonio en la Península Ibérica de los siglos XIV a XVI se revela como un campo discursivo particularmente plurifacético en el que caben formas y contenidos muy variados. Al contrario de lo que comúnmente se suele pensar, comprobamos que ya en esta época, relativamente remota, coexistieron ideas muy distintas acerca del matrimonio y de los papeles de los sexos; el abanico de las posiciones que los diferentes autores sostienen, en parte de forma muy diferenciada, va desde concepciones harto conservadoras hasta postulados bastante liberales que se dirían casi de nuestros días.

Esto nos lleva inevitablemente a una pregunta y a una conclusión finales que tal vez resulten algo amargas. Si leemos estos tratados sobre el matrimonio que nos dan una idea bien precisa de los papeles de los sexos tales como se concebían en los siglos XIV, XV y XVI, podemos y debemos preguntarnos hasta dónde hemos llegado desde aquel entonces. De hacerlo, tenemos que constatar con algún asombro que no sólo, para empezar con lo positivo, hubo autores bajomedievales y renacentistas que defendieron conceptos sorprendentemente «modernos» (basta pensar en la veta psicologizante de Dom Duarte). También nos debemos permitir, si partimos de la perspectiva inversa,

una conclusión bastante resignada: una ojeada sobre los consultorios sentimentales de la España actual (o de otros países) muestra con facilidad que poco ha cambiado en la imagen de la mujer abnegada, hacendosa, recatada, sumisa, y en la del marido que sustenta, guía, dispone y controla, imágenes que concebía un ideario androcéntrico (para no decir machista) de la Edad Media, de una época, por lo tanto, de la que muchos se sienten tan distantes como si nada tuviera que ver con nuestro siglo XX.

Puede que la Edad Moderna sea muy «moderna» en algunos aspectos (técnicos, económicos, comunicativos), mas en lo que atañe a la concepción del matrimonio y de los papeles de los sexos, constatamos que, o bien la Edad Moderna no es tan moderna como quisiéramos que fuera, o bien la Baja Edad Media y el Prerrenacimiento no son en absoluto tan conservadores y oscuros como le gustaría ver al mundo actual.

BIBLIOGRAFÍA

1. TEXTOS

1. 1. TEXTOS ANALIZADOS

Barros, João de: *Espelho de Casados.*
ed. Tito Noronha y António Cabral.
Porto; Imprensa Portugueza; 1874.
(primera edición: Porto; Vasco Dias de Frexenal; 1540).

Carro de las donas.
Valladolid; 1542.

Castigos y Dotrinas que un sabio dava a sus hijas. ed. Hermann Knust.
In: *Dos obras didácticas y dos leyendas sacadas de manuscritos de la Biblioteca del Escorial.* Madrid; Sociedad de Bibliófilos Españoles; 1878.

Conseyll de bones doctrines que una reyna de França donà a una filla sua que fonch muller del rey d'Anglaterra
ed. Rosanna Cantavella.
In: Cantavella, Rosanna: «L'educació femenina per al matrimoni: dos opuscles catalans medievals». In: *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de llengua i literatura a cura d' Antoni Ferrando i d' Albert G. Hauf.* Volum IV. Valencia/Montserrat; Departament de Filologia Catalana (Universitat de València), Associació Internacional de Llengua i Literatura Catalanes, Publicacions de l'Abadia de Montserrat; 1991 (= Biblioteca Abat Oliba, 82); pp. 51-54.

Córdoba, Fray Martín de: *Jardín de nobles doncellas.*
ed. Harriet Goldberg (= *«Jardín de nobles donzellas», Fray Martín de Córdoba: A critical edition and study*).
Chapel Hill; University of North Carolina; 1974 (= North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, 137).

Duarte, Dom: *Leal Conselheiro o qual fez Dom Eduarte rey de Portugal e do Algarve e Senhor de Cepta.*
ed. Joseph M. Piel.
Lisboa; Bertrand; 1942.

Eiximenis, Francesc: *Lo libre de les dones.*
ed. Frank Naccarato y Joan Coromines.
Barcelona; Departament de Filologia Catalana (Universitat de Barcelona), Curial; 1981 (= Biblioteca Torres Amat, 9-10); 2 vols.

Gandia i de Foix «El Vell», Alfons de: *La letra deval scrita féu lo marqués de Villena e compte de Ribagortça, qui aprés fo intitulat duch de Gandia, per dona Johana, filla sua, quant la maridà ab don Johan, fill del compte de Cardona, per la qual li scriví càstich e bons nodrimentz, dient axí:*
ed. Rosanna Cantavella.
In: Cantavella, Rosanna: «L'educació femenina per al matrimoni: dos opuscles catalans medievals». In: *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de llengua i literatura a cura d'Antoni Ferrando i d'Albert G. Hauf.* Volum IV. Valencia, Montserrat; Departament de Filologia Catalana (Universitat de València), Associació Internacional de Llengua i Literatura Catalanes, Publicacions de l'Abadia de Montserrat; 1991 (= Biblioteca Abat Oliba,82); pp. 55-58.

Gonçalves, Rui: *Dos privilegios & praerogativas q̄ ho genero feminino tē por direito comū & ordenações do Reyno mais que ho genero masculino.*
Lisboa; Biblioteca Nacional; 1992 (= edición facsímil de la de Lisboa, João Barreira, 1557).

Guevara, Fray Antonio de: *Libro áureo de Marco Aurelio.*
ed. Emilio Blanco.
In: Guevara, Fray Antonio de: *Obras completas, I. Libro áureo de Marco Aurelio. Década de Césares.*
Madrid; Turner, Biblioteca Castro; 1994; pp. 1-333.

Guevara, Fray Antonio de: *Relox de príncipes.*
ed. Emilio Blanco.
Madrid; ABL Editor; 1994 (= Colección Escritores Franciscanos Españoles, 1).

Guevara, Fray Antonio de: *Relox de príncipes.*
ed. Emilio Blanco.
In: Guevara, Fray Antonio de: *Obras completas, II. Relox de príncipes.*
Madrid; Turner, Biblioteca Castro; 1994 .

Guevara, Fray Antonio de: *Epístolas Familiares.*
ed. José María de Cossío (= *Libro primero de las epístolas familiares.*).
Madrid; Real Academia Española; 1950 y 1952 (2 vols.) (= Biblioteca Selecta de Clásicos Españoles, segunda serie, 10 y 12).

Luján, Pedro de: *Colloquios matrimoniales del licenciado Pedro de Luxan. En los quales se trata, como se han de auer entre si los casados, y conseruar la paz [...].*
ed. Asunción Rallo Gruss (= *Coloquios Matrimoniales del Licenciado Pedro de Luján*).

Madrid; RAE; 1990 (=Anejo XLVIII del *BRAE*).
(primera edición: Toledo; 1552)

Molina, Juan de: *Sermon breue en loor d'l matrimonio para mayor alegría y cõsolaciõ de los bien casados.*
ed. Francisco López Estrada.
In: *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 61 (1955), pp. 513-530.

Pérez de Guzmán, Fernán: *Relaçion, a las señoras y grandes dueñas, de la Doctrina que dieron a Sarra, muger de Touías el moço, su padre y madre, quando la embiaron con su marido; la qual dotrina conuiene a toda muger y prinçipalmente a las altas prinçesas y nobles dueñas, y es esta que aquí se sigue.*
In: Labrador [Herráiz], José J.; Zorita, C. Angel; DiFranco, Ralph A., eds.: *Cancionero de Poesías Varias. Manuscrito No. 617 de la Biblioteca Real de Madrid.* Madrid; El Crotalón; 1986; pp. 148-161.

Pineda, Andreu Martí: *Escriu Andreu Marti Pineda, Notari, a un son amich nouament casat.*
Valencia; Johan Batista Timoneda; hacia 1520.

Pineda, Andreu Martí: *Cõsells y bõs auisos dirigits a vna noble senyora valenciana nouament casada.*
Valencia; Johan Batista Timoneda; hacia 1520.

Pizan, Christine de: *Le livre des trois vertus.*
ed. Charity Cannon Willard, Eric Hicks.
Paris; Honoré Champion;1989 (= *Bibliothèque du XVème siècle*, 50).

[Pizan, Christine de]: *Liuro das tres vertudes a jnssinança das damas [...].*
ed. Dorothea Carstens-Grokenberger (= *Christine de Pisans Buch von den drei Tugenden in portugiesischer Übersetzung*).
Münster/Westfalen; Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung; 1961.

[Pizan, Christine de]: *Liuro chamado espelho de Cristina o qual falla de tres estados de molheres*
ed. Maria Manuela Cruzeiro (= *O Espelho de Cristina*).
Lisboa; Biblioteca Nacional; 1987 (= Edición facsímil de la de Lisboa, Germão de Campos, 1518).

Vives, Juan Luis: *De Institutione foeminae christianae.*
Amberes; apud Michaelem Hillenium Hoochstratanum; 1524.

Vives, Juan Luis: *De officio mariti.*
Basilea; Robertus Winter; 1540.

Vives, Juan Luis: *Formación de la mujer cristiana.*
trad. Lorenzo Riber.
in: Vives, Juan Luis: *Obras completas.*
Madrid; Aguilar; 1947; tomo I, pp. 985-1175.

Vives, Juan Luis: *Deberes del marido.*
trad. Lorenzo Riber.
in: Vives, Juan Luis: *Obras completas.*
Madrid; Aguilar; 1947; tomo I, pp. 1259-1352.

1. 2. OTROS TEXTOS CITADOS O CONSULTADOS

Acosta, Cristóvão de: *Tratado en loor de las mvgeres, y de la Castidad, Onestidad, Constancia, Silencio, y Iusticia: Con otras muchas particularidades, y varias Historias por Christoval Acosta Affricano.*
Venecia; 1592.

Acosta, Cristóvão de: *Tratado en contra, y pro de la vida solitaria.* [...].
Venecia; 1592.

Andrada, Diogo de Paiva de: *Casamento perfeito.*
ed. Fidelino de Figueiredo.
Lisboa; Sá da Costa; ^{2}1982.

Astete, Gaspar de: *Tercera parte de las obras. Del govierno de la familia y estado del Matrimonio: Donde se trata de como se han de auer los casados con sus mugeres.*
Valladolid;1598.

Astete, Gaspar de: *Qvarta parte de las Obras. Del govierno de la familia y estado de las viudas y donzellas.*
Burgos; 1597.

Beja, Frei António de: *Breve doutrina & ensinança de principes: Feyta por ho padre liçenciado Frey Antonio de beja da ordem de sã hieronimo. Pera o muyto poderoso sñor ho señor Rey dom Johã de Portugal terçeyro deste nome. A qual se emprimio por mandado de sua alteza.*
Lisboa; Germam Galhard; 1525.

[Biblia]: *Nova vulgata Bibliorum Sacrorum editio.*
Roma; Libreria Editrice Vaticana; 1979.

Camós, Fray Marco Antonio de: *Microcosmia y govierno universal del hombre christiano para todos los estados y qualquiera dellos.*
Barcelona; Monasterio de San Agustín, Pablo Malo; 1592.

Castillejo, Cristobal de: *Diálogo de las condiciones de las mugeres.*
Madrid; Espasa-Calpe; 1960 (= Clásicos Castellanos, 72).

Cerço, Miguel: *Obra muy curiosa y exemplar, donde se contienen muchos avisos para casados, y casadas, solteros y solteras* [...] *compuesto por el Licenciado Miguel Cerço.*
Barcelona; Estevan Liberos; 1621.

Cerda, Juan de la: *Libro intitulado, vida politica de todos los estados de mugeres: en el qual se dan muy prouechosos y Christianos documentos y auisos, para criarse y conseruarse deuidamente las Mugeres en sus estados. Divídese este libro en cinco tratados. El primer es el estado de las Donzellas. El segundo, de las Monjas. El tercero, de las Casadas. El quarto, de las Biudas. El quinto, contiene diuersos capítulos de mugeres en general* [...].
Alcalá de Henares; Juan Gracián; 1599.

Costa, Miçer Ioan: *El Ciudadano* [...] *tracta de cómo se ha de regir a sí mismo, su casa y República.*
(allí: «Tractado segundo del Ciudadano, trata de cómo ha de regir su familia»)
Pamplona; T. Porradis; 1575.

Duarte, Dom: *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela que fez el-Rey Dom Eduarte de Portugal e do Algarve e Senhor de Ceuta.*
ed. Joseph M. Piel.
Lisboa; Imprensa Nacional, Casa da Moeda; 1986.

Duarte, Dom: *Livro dos Conselhos de el-Rei D. Duarte (Livro da cartuxa).*
ed. João José Alves Dias
Lisboa; Estampa; 1982.

Eiximenis, Francesc: *Lo Crestià (Selecció).*
ed. Albert Hauf.
Barcelona; edicions 62, «la Caixa»; 1983 (= Les millors obres de la literatura catalana, 98).

Enriquez del Castillo, Diego: *Crónica de Enrique IV.*
ed. Cayetano Rosell.
Madrid; RAE; 1953 (= *BAE*, 70).

Erasmus: *Encomium matrimonii* (1518)
ed. Jean-Claude Margolin.
In: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami: recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata.* Ordo I, tomus 5: *Parabolae sive similia. Encomium matrimonii.* Amsterdam; North-Holland Publishing Company; 1975; pp. 385-417.

Erasmus: *Colloquia familiaria*
ed. L.-E. Halkin, F. Bierlaire, R. Hoven. In: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami: recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata.* Ordo I, tomus 3: *Colloquia.* Amsterdam; North-Holland Publishing Company, 1972.

[Erasmus:] *Colloquios de Erasmo.*
ed. Marcelino Menéndez Pelayo

In: Menéndez Pelayo, Marcelino: *Orígenes de la novela.* Madrid; Bailly-Baillière; 1915; tomo IV; pp. 149-249.

Espinosa, Juan de: *Diálogo en laude de las mujeres. Intitulado Ginaecepaednos. Diviso En V partes.*
ed. Angela González Simón.
Madrid; CSIC/Biblioteca de Antiguos Libros Hispánicos; 1946 (serie A, vol. 7).

Esteban, Juan: *Orden de bien casar, y avisos de casados.*
Bilbao; Pedro Cole de Ybarra; 1595 [Colofón: 1581].

Eyb, Albrecht von: *Ob einem manne sey zunemen ein eelichs weyb oder nicht.*
ed. Helmut Weinacht.
Darmstadt; Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 1982 (= Texte zur Forschung, Bd. 36).

Flores, Juan de: *Grisel y Mirabella.*
ed. Barbara Matulka.
in: Barbara Matulka: *The Novels of Juan de Flores and their European Diffusion.* New York; Institute of French Studies; 1931; pp. 331-371.

Fonte, Moderata: *Il merito delle donne ove chiaramente si scuopre quanto siano elle degne e più perfette de gli uomini.*
ed. Adriana Chemello.
Mirano; Eidos; 1988.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid: *Kitāb Ādāb al-Nikāḥ.*
In: al-Ghazālī, Abū Ḥāmid: *Iḥyāʾ ʿUlūm ad-Dīn.*
El Cairo; Al-Maṭbaʿa al-Azharīya al-Miṣrīya; 1302/1885; vol. 2; pp. 17-47.

Gómez Manrique: *Regimiento de principes.*
In: Foulché-Delbosc, R.: *Cancionero castellano del siglo XV.* Madrid; Bailly-Bailliere; 1915; vol. II, pp. 113-122.

[Guevara, Antonio de]: *Missive oder Sendbrieff Des Hochwürdigen Hochgelehrten Herrn Anthonij von Gueuara. Bischoffen zu Mondoneto an den Edlen Gestrengen Herrn Moises Pusch von Valentz Rittern etc. In welcher wie vnd was gestalt sich die Ehepersonen gegen einander verhalten sollen der lenge nach tractiert vnd angezeiget wird. Verteutschet durch den Edeln vnd Vesten Johann Beatgras genant Vay.*
Strassburg; 1591 (junto al *Ehezuchtbüchlein* de Johann Fischart).

Herrera Salcedo, Alonso de: *Espejo de la perfecta casada en que se contiene las condiciones que han de tener las casadas para vivir en paz.*
Los Reyes del Perú; Gerónimo de Contreras; 1627.

Jerónimo, San: *Adversus Jovinianum.*
In: *Patrologia Latina* 23, pp. 221-352.

Un Kāma Sūtra español.
ed. Luce López-Baralt.
Madrid; Siruela; 1992 (= La Biblioteca Sumergida 1).

León, Fray Luis de: *La perfecta casada.*
ed. Javier San José Lera.
Madrid; Espasa-Calpe; [13]1992 (= Colección Austral, A 275).

Litterae virorum eruditorum ad Franciscum Craneveldium (1522-1528).
ed. Henry de Vocht.
Louvain; Librairie Universitaire, Uystpruyst; 1928 (= Humanistica Lovaniensia, 1).

Melo, Francisco Manuel de: *Carta de Guia de Casados.*
ed. Edgar Prestage.
Lisboa; Ocidente; 1954.

Mexía, Pedro: *Silva de varia lección.*
ed. Antonio Castro.
Madrid; Cátedra; 1989-1990 (= Letras Hispánicas, 264 y 268).

Mexía, (Fray) Vicente: *Saludable instrvción del estado del matrimonio.*
Córdoba; Iuan Baptista Escudero, 1566.

Molina, Juan de: *Tratado llamado Argumento de vida. Repartido en doze diálogos de diversos estados del hombre. donde cada uno aprueva la mejoría de su vida* [...].
Sevilla; Domenico de Robertis; 1550.

Osuna Francisco de: *Norte de los estados* [...].
Sevilla; Bartholomé Pérez; 1531.

Palencia, Alonso de: *Crónica de Enrique IV.*
Madrid; RAE; 1973-75 (= *BAE*, 257, 258, 267).

Pedro, (Infante) Dom: *Livro da Vertuosa Benfeytoria.*
ed. Adelino de Almeida Calado.
Coimbra; Universidade, 1994 (= Acta Universitatis Conimbrigensis).

Pizan, Christine de: *L'épistre de la prison de vie humaine*; *Une Epistre à la Royne de France*; *Lamentacion sur les maux de la guerre civile.*
ed. et trad. Josette A. Wisman. (= *«The Epistle of the Prison of Human Life» with «An Epistle to the Queen of France» and «Lament of the Civil War»*).
New York, London; Garland; 1984.

Pizan, Christine de: *La Lamentacion sur les maux de la France.*
ed. Angus J. Kennedy.
In: *Mélanges de langue et littérature françaises du Moyen Age et de la Renaissance offerts à Charles Foulon.* Rennes; Université de Haute-Bretagne/Institut de Français; 1980; vol. I; pp. 177-185.

Pizan, Christine de: *Lavision-Christine.*
ed. Mary Louis Towner.
Washington; Catholic University of America; 1932 (Tesis Washington).
Reprint: New York, AMS Press, 1969.

Pizan, Christine de: *Le livre de la Cité des Dames.*
ed. Maureen Ch. Curnow. (= *The «Livre de la Cité des Dames» of Christine de Pisan. A critical edition*).
Tesis, Vanderbilt University, Nashville, 1975.

Pizan, Christine de: *Le livre du corps de policie.*
ed. Robert H. Lucas.
Genève, Paris; Droz, Minard; 1967.

Pizan, Christine de: *Le Livre du duc des vrais amans.*
ed. Thelma Fenster.
Binghamton; Medieval & Renaissance Texts & Studies; 1994 (= *MRTS*, 124).

Pizan, Christine de: *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V.*
ed. Suzanne Solente.
Paris; Champion; 1936-1940 (2 vols).

Pizan, Christine de: *Le livre de la Mutacion de Fortune.*
ed. Suzanne Solente.
Paris; Picard; 1959-1966 (4 vols).

Pizan, Christine de: *The «Livre de la Paix» of Christine de Pisan.*
ed. Charity Cannon Willard.
's-Gravenhage; Mouton; 1958.

Pizan, Christine de: *Oeuvres poétiques de Christine de Pisan.*
ed. Maurice Roy.
Paris; 1886-1896 (3 tomos).

Poesía femenina en los cancioneros.
ed. Miguel Angel Pérez Priego.
Madrid; Castalia, Instituto de la Mujer; 1989.

Pulgar, Fernando del: *Crónica de los Reyes Católicos.*
ed. Juan de Mata Carriazo.
Madrid; Espasa-Calpe; 1943 (2 vols.).

Roig, Jaume: *Spill.*
ed. Ramon Miquel i Planas.
Barcelona; Biblioteca Catalana; 1929.

San Pedro, Diego de: *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda.*
ed. Keith Whinnom.
Madrid; Castalia; 1985.

San Pedro, Diego de: *Cárcel de amor*
ed. Keith Whinnom.
Madrid; Castalia; ^{3}1985.

Talavera, Hernando de: *Avisación de como se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido*. In: *Escritores Místicos españoles, Tomo I: Hernando de Talavera, Alejo Venegas, Francisco de Osuna, Alfonso de Madrid..*
Madrid; Bailly-Baillière; 1911 (= Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 16); pp. 94-103.

Talavera, Hernando de: *De vestir y de calzar. Tractado provechoso que demuestra cómo en el vestir é calzar comúnmente se cometen muchos pecados y aun también en el comer y en el bever*. In: *Escritores Místicos españoles, Tomo I: Hernando de Talavera, Alejo Venegas, Francisco de Osuna, Alfonso de Madrid.*
Madrid; Bailly-Baillière; 1911 (= Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 16); pp. 57-78.

Veracruz, Alonso de: *Speculum conjugiorum.*
México, 1555/1556.

Vives, Juan Luis: *Libro llamado Instrucion dela muger Christiana: El qual contiene como se ha de criar vna virgen hasta casarla. y despues de casada como ha de regir su casa; y biuir prosperamente con su marido. y si fuere biuda lo que es tenida a hazer. traduzido aora nueuamente del latin en romançe. por Juan Justiniano criado del Excelentissimo señor duque de Calabria. derigido ala Serenissima reyna Germana mi senõra.*
Valencia; Jorge Costilla; 1528.

Vives, Juan Luis: *Instrvction dela muger christiana, donde se contiene como se ha de criar vna donzella hasta casarla: y después de casada como ha de regir su casa, y biuir bienauenturadamente con su marido. Y si fuera biuda lo que deue de hazer. Agora nueuamente corregido y enmendado y reduzido en buen estilo castellano.*
Alcalá de Henares; 1529.

[Vives, Juan Luis]: *Ioannis Lodovici Vivis Von vnderweÿsung ayner Christlichen Frauwen Drey Buecher. Zuo lob vnd preiß / der Durchleüchtigen / hochgebornen Fürstin und Frawen / Frawen Jacoba / Pfaltzgraeffin bey Rhein / Hertzogin in Obern vnd nidern Bayern / Gebornen Margkgräffin zuo Baden etc. Auch jrer F.G. fürstlichen Tochter / fraewlein Mechthildis / erklärt vnnd verteütscht. Durch Christophorum Brunonem / baider Rechten Licentiaten / diser zeyt Poetischen lerer in der Fürstlichen stat München.*
Augsburg; Heinrich Steiner; 1544.

[Vives, Juan Luis]: *Ioannis Lodovici Vivis Von Gebürlichem Thun und Lassen aines Ehemanns / Ain buch / Verteütscht und erklärt durch Christophorum*

Brunonem / bayder Rechten Licentiaten / diser zeyt Poetischen lerern zu München.
Augsburg; Heinrich Steiner; 1544.

2. LITERATURA CRÍTICA

2. 1. ESTUDIOS

Abensour, Léon (1923): *La femme et le féminisme avant la Révolution*. Paris; 1923. Reprint: Genève; Slatkine; 1977.

Ackley, Katherine Anne, ed. (1992): *Misogyny in Literature. An Essay Collection*. New York, London; Garland; 1992.

Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada (Zaragoza, 18 al 21 de noviembre de 1992). Tomo I: *La mujer: elogio y vituperio*. Zaragoza; Universidad de Zaragoza; 1994.

Affeldt, Werner, ed. (1990): *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter: Lebensbedingungen, Lebensnormen, Lebensformen. Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin, 18. bis 21. Februar 1987*. Sigmaringen; Jan Thorbecke; 1990.

Aguado [Hicón], Ana María, et aliae, eds. (1994): *Textos para la historia de las mujeres en España*. Madrid; Cátedra; 1994.

Ahmed, Leila (1992): *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, London; Yale University Press; 1992.

Alcina, Juan F. (1995): «Notas sobre la pervivencia de Vives en España (s. XVI)». In: Strosetzki, Christoph (ed.): *Juan Luis Vives. Sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland. Akten der internationalen Tagung vom 14.-15. Dezember 1992 in Münster*. Frankfurt am Main; Vervuert; 1995 (= Studia Hispanica, 1); pp. 213-228.

Alemany Ferrer, Rafael (1989): «Aspectos religiosos y ético-morales de la vida femenina en el siglo XIV, a través de *Lo Llibre de les Dones* de Francesc Eiximenis». In: Muñoz Fernández, Angela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*. Madrid; Asociación Cultural Al-Mudayna; 1989; pp. 71-89.

Allen, Prudence (1985): *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution, 750 BC-AD 1250*. Montreal; Eden Press; 1985.

Almeida, Angela Mendes de (1988): «Casamento, sexualidade e pecado — os manuais portugueses de casamento dos séculos XVI e XVII». In: *Ler História*, 12 (1988), pp. 3-21.

Almeida, Angela Mendes de (1994): *O gosto do pecado. Casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII*. Lisboa; Rocco Portugal; 1994.

d'Alverny, Marie-Thérèse (1977): «Comment les théologiens et les philosophes voient la femme». In: *CCH*, 20 (1977), pp. 105-129.

Alvim, Maria Helena Vilas-Boas e (1986): «Subsídios para a história da mulher». In: *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais. Actas do Colóquio (Coimbra, 20 a 22 março 1985)*. Coimbra; Instituto de História

Económica e Social, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; 1986; vol. II, pp. 271-288.

Amora, António Soares (1948): *El-Rei Dom Duarte e o «Leal Conselheiro»*. São Paulo, Universidade de São Paulo; 1948 (= Boletins da Faculdade de Filologia, Ciências e Letras, 93).

Amorós, Celia, ed. (1994): *Historia de la teoría feminista.* Madrid; Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, Dirección General de la Mujer; 1994.

Anderson, Bonnie S.; Zinsser, Judith P. (1988): *A History of their own.* New York; Harper & Row Publishers; 1988.

Anderson, N. S. (1990): *Anatomy of the «Libro áureo de Marco Aurelio» by Antonio de Guevara.* Tesis; Edinburgh; 1990. In: *DAI*, 52 (1991); p. 936-A.

Andrade, Amélia Aguiar (1986): «A mulher na legislação afonsina: o *Fuero Real*». In: *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais. Actas do Colóquio (Coimbra, 20 a 22 março 1985).* Coimbra; Instituto de História Económica e Social, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; 1986; vol. I; pp. 243-257.

Angenot, Marc (1977): *Les champions des femmes. Examen du discours sur la supériorité des femmes, 1400-1800.* Montréal; Presses de l'Université de Québec; 1977.

Angenot, Marc (1988): «Le discours du corps féminin». In: Baader, Renate: *Das Frauenbild im literarischen Frankreich. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart.* Darmstadt; Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 1988 (= Wege der Forschung, 611); pp. 67-87.

Anthony, Michaela (1993): *Christine de Pizans «Livre de la Cité des Dames». Der visionäre Entwurf eines Ideals zwischen Tradition und Innovation.* Tesis; Universität-Gesamthochschule Paderborn; 1993.

Ariès, Philippe; Béjin, André, eds. (1982a): *Sexualités occidentales.* Paris; Seuil; 1982. (= Communications, 32).

Ariès, Philippe (1982b): «L'amour dans le mariage» y «Le mariage indissoluble». In: Ariès, Philippe; Béjin, André, eds. (1982): *Sexualités occidentales.* Paris; Seuil; 1982. (= Communications, 32); pp. 116-122 y 123-137.

Arranz Guzmán, Ana (1983): «Imágenes de la mujer en la legislación conciliar». In: Durán (1983), pp. 33-43.

Arnaldez, Roger (1977): «Statut juridique et sociologique de la femme en Islam». In: *CCH*, 20 (1977), pp. 131-143.

Asenjo González, María (1983): «La mujer y su medio social en el Fuero de Soria». In: Durán (1983), pp. 45-57.

Asenjo González, María (1984): «Las mujeres en el medio urbano a fines de la Edad Media: el caso de Segovia». In: Segura Graiño, Cristina (ed.): *Las mujeres en las ciudades medievales. Actas de las III Jornadas de investigación interdisciplinaria.* Madrid; Universidad Autónoma de Madrid (Seminario de Estudios de la Mujer); 1984; pp. 109-124.

Asensio, Eugenio (1974): «Les sources de l'*Espelho de Casados* du Dr. João de Barros». In: Asensio, Eugenio: *Estudios portugueses*. Paris; Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português; 1974; pp. 259-284.

Assion, Peter (1973): *Altdeutsche Fachliteratur*. Berlin; Erich Schmidt; 1973.

Atkinson, Clarissa W. (1983): ««Precious Balsam in a Fragile Glass»: the Ideology of Virginity in the Later Middle Ages». In: *Journal of Family History*, 8 (1983), pp. 131-143.

Aubert, Jean-Marie (1988): *L'exil féminin: antiféminisme et christianisme*. Paris; Éditions du Cerf; 1988.

Aurell, Martin (1995): *Les noces du comte: mariage et pouvoir en Catalogne (785-1213)*. Paris; Publications de la Sorbonne; 1995.

d'Avray, D.; Tausche, M. (1980): «Marriage Sermons in *ad status* Collections of the Central Middle Ages». In: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 47 (1980), pp. 71-119.

Azcona, Tarsicio de (1964): *Isabel la Católica: estudio crítico de su vida y su reinado*. Madrid; Biblioteca de Autores Cristianos; 1964.

Aznar Gil, Federico R. (1989): *La institución matrimonial en la Hispania cristiana bajomedieval (1215-1563)*. Salamanca; Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Caja Salamanca; 1989 (= Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 123).

Baader, Renate, ed. (1988): *Das Frauenbild im literarischen Frankreich. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Darmstadt; Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 1988 (= Wege der Forschung, 611).

Babilas-Hiller, Lydia Antonia (1963): *Antonio de Guevara und sein Übersetzer Cosimo Baronelli. Ein Stilvergleich*. Tesis; München; 1963.

Bachorski, Hans-Jürgen (1988): «Der selektive Blick. Zur Reflexion von Liebe und Ehe in Autobiographien des Spätmittelalters». In: Müller, Maria E. (ed.): *Eheglück und Liebesjoch: Bilder von Liebe, Ehe und Familie in der Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts*. Weinheim, Basel; Beltz; 1988 (= Ergebnisse der Frauenforschung, 14); pp. 23-46.

Bachorski, Hans-Jürgen, ed. (1991a): *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Trier; Wissenschaftlicher Verlag; 1991.

Bachorski, Hans-Jürgen (1991b): «Diskursfeld Ehe. Schreibweisen und thematische Setzungen». In: Bachorski, Hans-Jürgen: *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Trier; Wissenschaftlicher Verlag; 1991; pp. 511-547.

Barbazza, Marie-Catherine (1988): «L'Épouse chrétienne et les moralistes espagnols des XVIème et XVIIème siècles». In: *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 24 (1988), pp. 99-137.

Barth, Susanne (1994): *Jungfrauenzucht. Literaturwissenschaftliche und pädagogische Studien zur Mädchenerziehungsliteratur zwischen 1200 und 1600*. Stuttgart; M&P Verlag für Wissenschaft und Forschung; 1994 [Tesis; Köln; 1993].

Bataillon, Marcel (1950): *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI.* México, Buenos Aires; Fondo de Cultura Económica; 1950; (2 vols.).

Bataillon, Marcel (1952): «L'édition scolaire coimbroise des *Colloques* d'Érasme». Coimbra; Coimbra Editora; 1950 (= separata de *Bulletin des Études Portugaises*, 1950).

Batany, Jean (1992): «Un drôle de métier, le «status conjugatorum»». In: *Femmes, mariages, lignages, XIIème-XIVème siécles. Mélanges offerts a Georges Duby.* Bruxelles; De Boeck-Wesmoel; 1992; pp. 25-42.

Batllori, Miquel, S. I. (1982): «Joan-Lluís Vives in der Geschichte der aragonisch-katalanischen Renaissance». In: Buck, August (ed.): *Juan Luis Vives. Wolfenbütteler Arbeitsgespräch.* Hamburg; Hausdewell; 1981; pp. 71-80.

Bayne, Diane Valeri (1975): «*The Instruction of a Christian Woman*: Richard Hyrde and the Thomas More Circle». In: *Moreana*, 12/nº 45 (1975), pp. 5-15.

Beceiro Pita, Isabel (1986): «La mujer noble en la Baja Edad Media castellana». In: Fonquerne/Esteban (1986), pp. 289-313.

Beceiro Pita, Isabel (1991): «Educación y cultura en la nobleza (siglos XIII-XV)». In: *Anuario de Estudios Medievales*, 21 (1991); pp. 571-590.

Becker, Philipp August (1930): «Christine de Pizan». In: Becker, Philipp August: *Zur romanischen Literaturgeschichte. Ausgewählte Studien und Aufsätze.* München; Francke; 1967; pp. 511-540 (antes in: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 54 (1930), pp. 129-164).

Becker-Cantarino, Barbara (1987): *Der lange Weg zur Mündigkeit. Frau und Literatur (1500-1800).* Stuttgart; Metzler; 1987.

Beirante, Maria Angela V. de Rocha (1986): «As mancebias nas cidades medievais portuguesas». In: *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais. Actas do Colóquio (Coimbra, 20 a 22 março 1985).* Coimbra; Instituto de História Económica e Social, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; 1986; vol. I, pp. 221-241.

Belke, Horst (1973): *Literarische Gebrauchsformen.* Düsseldorf; Bertelsmann; 1973.

Bell, Susan Groag (1976): «Christine de Pizan (1364-1430): Humanism and the Problem of a Studious Woman». In: *Feminist Studies*, 3 (1976), pp. 173-184.

Bellomo, Manlio (1981): «La condizione giuridica della donna nel medioevo». In: Pereira, Michela (ed.): *Né Eva né Maria. Condizione femminile e immagine della donna nel medioevo.* Bologna; Zanichelli; 1981; pp. 55-63.

Beneyto, Juan (1993): *Una historia del matrimonio.* Madrid; Eudema; 1993.

Bennassar, Bartolomé, et alii, eds. (1979): *L'Inquisition Espagnole. XVème-XIXème siècle.* Paris; Hachette; 1979.

Bennett, Judith M. (1991): «Misogyny, Popular Culture and Women's Work». In: *History Workshop Journal*, 31 (1991), pp. 166-188.

Bennett, Judith M. (1993): «Medievalism and Feminism». In: *Speculum*, 68 (1993), pp. 309-331.

Benson, Pamela Joseph (1992): *The Invention of the Renaissance Woman. The Challenge of Female Independence in the Literature and Thought of Italy and England.* University Park; Pennsylvania State University Press; 1992.

Berges, Wilhelm (1938): *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters.* Leipzig; Hiersemann; 1938 (= Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde, 2).

Bergmann, Emilie (1991): «The Exclusion of the Feminine in the Cultural Discourse of the Golden Age: Juan Luis Vives and Fray Luis de León». In: Saint-Saëns, Alain (ed.): *Permanence and Evolution of Behavior in Golden-Age Spain. Essays in Gender, Body, and Religion.* Lewiston, Queenston, Lampeter; Edwin Mellen Press; 1991; pp. 124-136.

Bergmann, Emilie L. (1992): «La exclusión de lo femenino en el discurso cultural del humanismo». In: *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas; Barcelona, 21-26 de agosto de 1989.* Barcelona; PPU; 1992; tomo I, pp. 365-371.

Bernard, Robert B. (1991): «The Intellectual Circle of Isabel of Portugal, Duchess of Burgundy and the Portuguese Translation of *Le Livre des Trois Vertus*». In: McLeod, Glenda K. (ed.): *The Reception of Christine de Pizan from the Fifteenth through the Nineteenth Centuries.* Lewiston, Queenston, Lampeter; Edwin Mellen Press; 1991; pp. 43-58.

Bernhard, Jean (1980): «Le décret *Tametsi* du concile de Trente: triomphe du consensualisme matrimonial ou institution de la forme solennelle du mariage?». In: *Revue du Droit Canonique*, 30 (1980), pp. 209-233.

Bernis, Cristina, et aliae, eds. (1991): *Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia. Actas de las VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria.* Madrid; Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma; 1991.

Berriot-Salvadore, Evelyne (1993): *Un corps, un destin. La femme dans la médecine de la Renaissance.* Paris; Champion; 1993.

Bertelsmeier-Kierst, Christa: *Griseldis* – Von der Renaissancenovelle zum Ehe-Exempel». In: Rautenberg, Ursula (ed.): *Über die Ehe. Von der Sachehe zur Liebesheirat: eine Literaturausstellung in der Bibliothek Otto Schäfer, Schweinfurt, 18. April - 31. Oktober 1993.* Schweinfurt; Weppert; 1993; pp. 60-67.

Bettini, Maurizio (1992): *Familie und Verwandtschaft im antiken Rom.* Frankfurt, New York; Campus; 1992.

Beysterfeldt, Anthony van (1981): «Revisión de los debates feministas del siglo XV y las novelas de Juan de Flores». In: *Hispania*, 64 (1981), pp. 1-13.

Bierlaire, Franz (1977): *Érasme et ses Colloques: le livre d'une vie.* Genève; Droz; 1977.

Bierlaire, Franz (1978): *Les Colloques d'Érasme: réforme des études, réforme des moeurs et réforme de l'Église au XVIème siécle.* Paris; Les Belles Lettres; 1978 (= Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Liège, 222).

Bigalli, Davide (1985): «Il mito a corte. Pensiero politico e frammenti di utopia in Antonio de Guevara». In: Bigalli, Davide: *Immagini del principe: Ricerche su politica e umanesimo nel Portogallo e nella Spagna del Cinquecento*. Milano; Franco Angeli; 1985; pp. 223-280.

Bitsch, Irmgard; Ehlert, Trude; von Ertzdorff, Xenja, eds. (1987): *Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit: Vorträge eines interdisziplinären Symposions vom 10.-13. Juni an der Justus-Liebig-Universität Giessen*. Sigmaringen; Jan Thorbecke; 1987.

Blanchard, Joël (1986): «Christine de Pizan: les raisons de l'histoire». In: *Le Moyen Age*, 92 (1986), pp. 417-436.

Blanchard, Joël (1988): «Compilation et légitimation au XVe siécle». In: *Poétique*, 19/n° 74 (1988), pp. 139-157.

Blanchard, Joël (1990): «Christine de Pizan: tradition, expérience et traduction». In: *Romania*, 111 (1990), pp. 200-235.

Blanchard, Joël (1993): «Christine de Pizan: une laïque au pays des clercs». In: Aubailly, Jean-Claude, et alii, (eds.): «*Et c'est la fin pour quoy sommes ensembles*»: *Hommage à Jean Dufournet. Littérature, Histoire et Langue du Moyen Âge*. Paris; Champion; 1993; vol. I, pp. 215-226.

Blanco Gómez, Emilio (1991): «Noticia de una edición desconocida de fray Antonio de Guevara». In: *AIA*, 51 (1991), pp. 3-9.

Blanco, Emilio (1993): «Las dos redacciones de la vida de Marco Aurelio». In: *AIA*, 53 (1993), pp. 1-66.

Blanco, Emilio (1994a): «Introducción» a Fray Antonio de Guevara: *Relox de príncipes*, ed. Emilio Blanco. Madrid; ABL Editor; 1994 (= Colección Escritores Franciscanos Españoles, 1); pp. xi-lxxvii.

Blanco, Emilio (1994b): «Introducción» a Fray Antonio de Guevara: *Obras completas, I. Libro áureo de Marco Aurelio. Década de Césares*. Madrid; Turner, Biblioteca Castro; 1994; pp. xxii-xli.

Blanco, Emilio (1994c): «Introduccion» a Fray Antonio de Guevara: *Obras completas, II. Relox de príncipes*. Madrid; Turner, Biblioteca Castro; 1994; pp. xxvii-xxxvii.

Blanco, Emilio (1995): «Notas crítico-textuales al *Relox de príncipes*». In: *Boletín de la Real Academia Española*, 75 (1995), pp. 477-522.

Bloch, R. Howard (1987): «Medieval Misogyny». In: *Representations*, 20 (1987), pp. 1-24.

Bloch, R. Howard; Ferguson, Frances, eds. (1989): *Misogyny, Misandry, and Misanthropy*. Berkeley, Los Angeles, London; University of California Press; 1989.

Bloch, R. Howard (1991): *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*. Chicago; University of Chicago Press; 1991.

Blumenfeld-Kosinski, Renate (1990): «Christine de Pizan and the Misogynistic Tradition». In: *RR*, 81 (1990), pp. 279-292.

Blumenfeld-Kosinski, Renate (1996): ««Femme de corps et femme par sens»: Christine de Pizan's Saintly Women». In: *RR*, 87 (1996), pp. 157-175.

Boch, Gudrun (1992): «Der unaufhaltsame Aufbruch. Wege der anglo-amerikanischen feministischen Literaturwissenschaft». In: Fischer, Karin; Kilian, Eveline; Schönberg, Jutta, (eds.): *Bildersturm im Elfenbeinturm. Ansätze feministischer Literaturwissenschaft*. Tübingen; Attempto; 1992; pp. 37-47.

Bock, Gisela (1988): «Geschichte, Frauengeschichte, Geschlechtergeschichte». In: *Geschichte und Gesellschaft*, 14 (1988), pp. 364-391.

Bomli, Petronella Wilhelmina (1950): *La femme dans l'Espagne su siècle d'Or*. Den Haag; Nijhoff; 1950.

Bonilla y San Martín, Adolfo (1903): *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*. Madrid; Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús; 1903.

Bonilla y San Martín, Adolfo (1907): «Erasmo en España (Episodio de la historia del Renacimiento)». In: *RH*, 17 (1907), pp. 379-548.

Bonilla y San Martín, Adolfo (1981): *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*. Madrid; Publicaciones de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas; 1981.

Born, Lester Kruger (1928): «The Perfect Prince: a Study in Thirteenth- and Fourteenth-Century Ideals». In: *Speculum*, 3 (1928) pp. 470-504.

Bornstein, Diane, ed. (1981a): *Ideals for Women in the Works of Christine de Pizan*. Detroit; Michigan Consortium for Medieval and Early Modern Studies; 1981 (= Medieval and Renaissance Monograph Series, 1).

Bornstein, Diane (1981b): «Introduction» a Diane Bornstein (ed.): *Ideals for Women in the Works of Christine de Pizan*. Detroit; Michigan Consortium for Medieval and Early Modern Studies; 1981 (= Medieval and Renaissance Monograph Series, 1); pp. 1-9.

Bornstein, Diane (1981c): «Self-Consciousness and Self Concepts in the Work of Christine de Pizan». In: Bornstein, Diane (ed.): *Ideals for Women in the Works of Christine de Pizan*. Detroit; Michigan Consortium for Medieval and Early Modern Studies; 1981 (= Medieval and Renaissance Monograph Series, 1); pp. 11-28.

Bornstein, Diane (1981d): «The Ideal of the Lady of the Manor as Reflected in Christine de Pizan's *Livre des trois vertus*». In: Bornstein, Diane (ed.): *Ideals for Women in the Works of Christine de Pizan*. Detroit; Michigan Consortium for Medieval and Early Modern Studies; 1981 (= Medieval and Renaissance Monograph Series, 1); pp.117-128.

Bornstein, Diane (1981e): «Women's Public and Private Space in Some Medieval Courtesy Books». In: *Counterpoint* (Calcutta), 3 (1981), pp. 68-74.

Bornstein, Diane (1983): *The Lady in the Tower: Medieval Courtesy Literature for Women*. Hamden (Conn.); Archon Books; 1983.

Borscheid, Peter; Teuteberg, Hans J., eds. (1983): *Ehe, Liebe, Tod. Zum Wandel der Familie, der Geschlechts- und Generationsbeziehungen in der Neuzeit*. Münster; Coppenrath; 1983.

Boswell, John (1994): *Same-Sex Unions in Premodern Europe*. New York; Villard; 1994.

Botelho, Afonso (1991): «Actualidade de D. Duarte». In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), pp. 443-454.

Botelho, Afonso (1993-1994): «Dom Duarte e a superação da melancolia». In: *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa, Classe de Letras*, 31 (1993/1994), pp. 123-131.

Bouhdiba, Abdelwahab (1986): *La sexualité en Islam*. Paris; Quadrige/Presses Universitaires de France; [4]1986.

Bourland, C. B. (1905): «Boccaccio and the Decameron in Castilian and Catalan Literature». In: *RH*, 12 (1905), pp. 1-232.

Bourner, Paula Christine (1991): *The Distorting Glass: Literary Representations of Women in the English Renaissance*. Tesis; State University of New York; 1991. In: *DAI*, 52 (1992), p. 2559-A.

Boxer, Marilyn; Quataert, Jean, eds. (1987): *Connecting Spheres: Women in the Western World, 1500 to the Present*. New York; Oxford University Press; 1987.

Brabant, Margaret Ann (1991): «*Fit for all Tasks*»: *The Political Theory of Christine de Pizan in «The Book of the City of Ladies»*. Tesis; University of Virginia; 1991. In: *DAI*, 53 (1993); p. 4455-A.

Brabant, Margaret (1992a): *Politics, Gender and Genre. The Political Thought of Christine de Pizan*. Boulder, San Francisco, Oxford; Westview Press; 1992.

Brabant, Margaret; Brint, Michael (1992b): «Identity and Difference in Christine de Pizan's *Cité des Dames*». In: Brabant, Margaret: *Politics, Gender and Genre. The Political Thought of Christine de Pizan*. Boulder, San Francisco, Oxford; Westview Press; 1992; 207-222.

Brandenberger, Tobias (1995): «A propósito do *Espelho de casados* de João de Barros». In: Brauer-Figueiredo, Maria Fátima Viegas (ed.): *Actas do 4º Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas. Universidade de Hamburgo, 6 a 11 de Setembro de 1993*. Lisboa, Porto, Coimbra; Lidel; 1995; pp. 341-352.

Brandenberger, Tobias (1996): «O *Leal Conselheiro* de Dom Duarte no contexto da literatura de casamento ibero-românica». In: *Lusorama*, 29 (1996), pp. 54-66.

Brandenberger, Tobias (en prensa-1): «Antonio de Guevaras Eheschriften: Textaussagen und Textfunktion». Conferencia dada en el Simposio *Text und Geschlecht. Reflexionen über Mann und Frau in Eheschriften der Frühen Neuzeit*. (Hölstein, 9 a 12 de noviembre de 1994). In: Schnell (en prensa-1).

Brandenberger, Tobias (en prensa-2): ««...como boos amygos...». Dom Duartes *Leal Conselheiro* und die spätmittelalterliche Eheliteratur in der Iberoromania». In: Hess, Rainer (ed.): *Akten des 2. Deutschen Lusitanistentages. Berlin, 5.-7. September 1995*. Frankfurt am Main; Teo Ferrer de Mesquita; (en prensa).

Brandenberger, Tobias; Graf, Katrin; Thali, Johanna (en prensa-3): «Die volkssprachlichen Übersetzungen von Juan Luis Vives' Eheschriften (*De institutione foeminae christianae*, *De officio mariti*) in der Romania des 16. Jahrhunderts». In: Schnell (en prensa-2).

Brandenberger, Tobias (en prensa-4): «*Malas hembras* und *virtuosas mujeres*. Querelles in der spätmittelalterlichen Iberoromania». In: Zimmermann,

Margarete; Bock, Gisela (eds.): *Die europäische Querelle des Femmes. Geschlechterdebatten des XV. bis XVIII. Jahrhunderts*. Stuttgart, Weimar; Metzler; (en prensa) (= *Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung*, 2).

Brandenberger, Tobias (en preparación): «Christine de Pizan em Portugal: as traduções do *Livre des trois vertus*». In: Earle, Tom F.: *Actas do 5º Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas (Oxford, 1 a 8 de Setembro de 1996)*. (en preparación).

Brauner, Sigrid (1994): «Gender and its Subversion: Reflections on Literary Ideals of Marriage». In: Tatlock, Lynne (ed.): *The Graph of Sex and the German Text. Gendered Culture in Early Modern Germany 1500-1700*. Amsterdam, Atlanta; Rodopi; 1994 (= *Chloe*, 19); pp. 179-198.

Bravo, María Elena (1967): «El humanismo y la educación de una reina». In: *CH*, 69 (1967), pp. 150-157.

Bridenthal, Renate; Koonz, Claudia, eds. (1977): *Becoming Visible: Women in European History*. Boston; Houghton-Mifflin; 1977.

Briesemeister, Dietrich (1981): «Die gedruckten Übersetzungen von Vives' Werken im 16. Jahrhundert». In: Buck, August (ed.): *Juan Luis Vives. Wolfenbütteler Arbeitsgespräch*. Hamburg; Hausdewell; 1981; pp. 177-192.

Briesemeister, Dietrich (1988): «Erasmus in Spanien». In: Buck, August (ed.): *Erasmus und Europa*. Wiesbaden; Harassowitz; 1988 (= Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 7); pp. 75-90.

Briesemeister, Dietrich (1995): «Vives in deutschen Übersetzungen (16.-18. Jahrhundert)». In: Strosetzki, Christoph (ed.): *Juan Luis Vives. Sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland. Akten der internationalen Tagung vom 14.-15. Dezember 1992 in Münster*. Frankfurt am Main; Vervuert; 1995 (= Studia Hispanica, 1); pp. 229-246.

Brink, Jean R.; Coudert, Allison P.; Horowitz, Marianne C., eds. (1989): *The Politics of Gender in Early Modern Europe (Papers derived from the Sixteenth Century Studies Conference, held in Tempe, Ariz. in 1987)*. Kirksville, Missouri; Sixteenth Century Journal Publishers; 1989.

Brook, Leslie C. (1993): «Christine de Pisan, Heloise, and Abelard's Holy Women». In: *ZRPh*, 109 (1993), pp. 556-563.

Brooke, Christopher N. L. (1989): *The Medieval Idea of Marriage*. Oxford; Oxford University Press; 1989.

Brown, Peter (1988): *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York; 1988.

Brown-Grant, Rosalind (1993): «Les exilées du pouvoir? Christine de Pizan et la femme devant la crise du Moyen Age finissant». In: Thomasset, Claude; Zink, Michel (eds.): *Apogée et déclin. Actes du Colloque de l'URA 411, Provins, 1991*. Paris; Presses Universitaires de Paris-Sorbonne; 1993; pp. 211-223.

Brownlee, Kevin (1988): «Discourses of the Self: Christine de Pizan an the *Rose*». In: *RR*, 89 (1988), pp. 199-221.

Brownlee, Kevin (1991-92): «Il *Decameron* di Boccaccio e la *Cité des Dames* di Christine de Pizan: modelli e contro-modelli». In: *Studi sul Boccaccio*, 20 (1991-92), pp. 233-252.

Brownlee, Kevin (1995a): «Christine de Pizan's Canonical Authors: The Special Case of Boccaccio» In: *Comparative Literature Studies*, 32 (1995), pp. 244-261.

Brownlee, Kevin (1995b): «Widowhood, sexuality, and gender in Christine de Pizan». In: *RR*, 86 (1995), pp. 339-353.

Brundage, James A. (1975a): «Concubinage and Marriage in Medieval Canon Law». In: *Journal of Medieval History*, 1 (1975), pp. 1-17.

también in: *Sex, law and marriage in the Middle Ages*. Aldershut; Variorum; 1993.

Brundage, James A. (1975b): «The Treatment of Marriage in the *Questiones Londinenses* (Ms. Royal 9.E.VII)». In: *Manuscripta*, 19 (1975), pp. 86-97.

también in: *Sex, law and marriage in the Middle Ages*. Aldershut; Variorum; 1993.

Brundage, James A. (1976): «Prostitution in the Medieval Canon Law». In: *Signs*, 1 (1976), pp. 825-845. [también in:Brundage (1993)].

Brundage, James A. (1978): «Rape and Marriage in the Medieval Canon Law». In: *RDC*, 28 (1978), pp. 62-75. [también in:Brundage (1993)].

Brundage, James A. (1980): «Carnal Delight: Canonistic Theories of Sexuality». In: Kuttner, Stephan; Pennington, Kenneth (eds.): *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law*. Città del Vaticano; 1980, pp. 361-385). [también in:Brundage (1993)].

Brundage, James A. (1984): «Let me count the ways: canonists and theologians contemplate coital positions». In: *Journal of Medieval History*, 10 (1984), pp. 81-93. [también in:Brundage (1993)].

Brundage, James A. (1986a): ««Allas! That Evere Love Was Synne»: Sex and Medieval Canon Law». In: *Catholic Historical Review*, 72 (1986), pp. 1-13. [también in:Brundage (1993)].

Brundage, James A. (1986b): «Marriage and Sexuality in the Decretals of Pope Alexander III». In: Liotta, Filippo (ed.): *Miscellanea Rolando Bandinelli Papa Alessandro III*. Siena; Accademia Senese degli Intronati; 1986; pp. 59-83. [también in:Brundage (1993)].

Brundage, James A. (1987): «Sumptuary laws and prostitution in late medieval Italy». In: *Journal of Medieval History*, 13 (1987), pp. 343-355. [también in:Brundage (1993)].

Brundage, James A. (1987): *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago, London; University of Chicago Press; 1987.

Brundage, James A. (1990a): ««Better to Marry Than to Burn?»: The Case of the Vanishing Dichotomy». In: Keller, Frances Richardson (ed.): *Views of Women's Lives in Western Tradition*. Lewiston; ?; 1990; pp. 195-216. [también in:Brundage (1993)].

Brundage, James A. (1990b): «Sexual Equality in Medieval Canon Law». In: Rosenthal, Joel T. (ed.): *Medieval Women and the Sources of Medieval History*. Athens/Georgia; 1990; pp. 66-79. [también in:Brundage (1993)].

Brundage, James A. (1991): «Sexuality, Marriage, and the Reform of Christian Society in the Thought of Gregory VII». In: *Studi Gregoriani*, 14 (1991), pp. 69-73. [también in:Brundage (1993)].

Brundage, James A. (1993): *Sex, law and marriage in the Middle Ages*. Aldershut; Variorum; 1993.

Brunori, Livia (1979): *Le traduzioni italiane del «Libro áureo de Marco Aurelio» e del «Relox de Príncipes» di Antonio de Guevara*. Imola; Galeati; 1979.

Brunner, Horst; Wolf, Norbert Richard, eds. (1993): *Wissensliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit: Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache*. Wiesbaden; Ludwig Reichert; 1993.

Buck, August, ed. (1981): *Juan Luis Vives. Wolfenbütteler Arbeitsgespräch*. Hamburg; Hausdewell; 1981.

Buescu, Ana Isabel (1993): «The Utopia of a Perfect Prince: Recurrences in Modern Europe's «Mirrors for the Prince»». In: *History of European Ideas*, 16 (1993), pp. 599-605.

Buescu, Ana Isabel (en prensa): *Imagens do príncipe. Discurso normativo e representaçâo (1525-1549)*. Lisboa; Cosmos; en prensa (= Dissertação de doutoramento, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1994).

Bullough, Vern L. (1973): «Marriage in the Middle Ages: Medieval Medical and Scientific Views of Women». In: *Viator*, 4 (1973), pp. 485-501.

Bullough, Vern L.; Brundage, James A. (1982): *Sexual Practices and the Medieval Church*. Buffalo, New York; Prometheus; 1982.

Bullough, Vern L.; Shelton, Brenda; Slavin, Sarah (1988): *The Subordinated Sex. A History of Attitudes Toward Women*. Athens, London; University of Georgia Press; 1988 (Revised Edition; 1ª edición: Urbana; University of Illinois Press; 1973).

Bussmann, Hadumod; Hof, Renate, eds. (1995): *Genus: zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*. Stuttgart; Alfred Kröner; 1995.

Bussmann, Magdalena (1991): «Die Frau – Gehilfin des Mannes oder eine Zufallserscheinung der Natur? Was die Theologen Augustinus und Thomas von Aquin über Frauen gedacht haben». In: Lundt, Bea (ed.): *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten*. München; Fink; 1991; pp. 117-134.

Bynum, Caroline Walker; Harrell, Stevan; Richman, Paula, eds. (1986a): *Gender and Religion. On the Complexity of Symbols*. Boston; Beacon Press; 1986.

Bynum, Caroline Walker (1986b): «Introduction: The Complexity of Symbols». In: Bynum, Caroline Walker; Harrell, Stevan; Richman, Paula (eds.): *Gender and Religion. On the Complexity of Symbols*. Boston; Beacon Press; 1986; pp. 1-20.

Bynum, Caroline Walker (1986c): ««...and woman his humanity»: Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages». In: Bynum, Caroline Walker; Harrell, Stevan; Richman, Paula (eds.): *Gender and Religion. On the Complexity of Symbols*. Boston; Beacon Press; 1986; pp. 257-288.

Bynum, Caroline (1987): *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women.* Berkeley, Los Angeles, London; University of California Press; 1987.

Bynum, Caroline Walker (1991): *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion.* New York; Zone Books, 1991.

traducción alemana: *Fragmentierung und Erlösung. Gender Studies.* Frankfurt am Main; Suhrkamp; 1995 (= edition suhrkamp, 1731).

Cabo Aseguinolaza, Fernando (1992): *El concepto de género y la literatura picaresca.* Santiago de Compostela; Universidade de Santiago de Compostela; 1992.

Cabré i Pairet, Montserrat (1988): «Formes de cultura femenina a la Catalunya medieval». In: Nash, Mary (ed.): *Més enllà del silenci. Les dones a la història de Catalunya.* Barcelona; Generalitat de Catalunya (Comissió Interdepartamental de Promoció de la Dona); 1988; pp. 31-52.

Cabré, Montserrat; Carbonell, Montserrat; Rivera, Milagros (1990): «La història de les dones». In: *L'Avenç*, 134 (febrero 1990), pp. 57-63.

Cabré i Pairet, Montserrat (1993): «La ciencia de las mujeres en la Edad Media. Reflexiones sobre la autoría femenina». In: Segura Graiño, Cristina: *La voz del silencio, II: Historia de las mujeres: Compromiso y método.* Madrid; Asociación Cultural Al-Mudayna; 1993; pp. 41-74.

Cacho, María Teresa (1995): «Los moldes de Pygmalión (Sobre los tratados de educación femenina en el Siglo de Oro)». In: Zavala, Iris M. (ed.): *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). II: La mujer en la literatura española: Modos de representación desde la Edad Media hasta el siglo XVII.* Barcelona, Madrid, San Juan; Anthropos, Comunidad de Madrid (Consejería de Educación, Dirección General de la Mujer), Universidad de Puerto Rico; 1995; pp. 177-213.

Cadden, Joan (1986): «Medieval Scientific and Medical Views of Sexuality: Questions of Propriety». In: *Medievalia et Humanistica: Studies in Medieval and Renaissance Culture*, 14 (1986), pp. 157-171.

Cadden, Joan (1993): *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture.* Cambridge; Cambridge University Press; 1993.

Caeiro, Francisco da Gama (1990-91): «Dom Duarte e a cultura portuguesa». In: *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa, Clase de Letras*, 29 (1990-91); pp. 189-209.

Caeiro, Francisco da Gama (1991): «Dom Duarte à luz da cultura portuguesa». In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), pp. 407-424.

Caeiro, Francisco da Gama (1993): «Hermenêutica e poder no *Livro da Virtuosa Bemfeitoria*». In: *Biblos*, 69 (1993), pp. 381-387.

Calado, Adelino de Almeida (1994): «Introdução» a Infante Dom Pedro: *Livro da Virtuosa Benfeitoria.* ed. Adelino de Almeida Calado. Coimbra; Universidade; 1994; pp. VII-CVII.

Calafate, Pedro (1993): «O conceito da ordem natural no *Livro da Virtuosa Benfeitoria*» In: *Biblos*, 69 (1993), pp. 253-263.

Campo, María Victoria (1994): «Modelos para una mujer «modelo»: los libros de Isabel la Católica». In: *Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada (Zaragoza, 18 al 21 de noviembre de 1992).* Tomo I: *La mujer: elogio y vituperio.* Zaragoza; Universidad de Zaragoza; 1994; pp. 85-94.

Camprubi, Michel (1968): «Le style de Fray Antonio de Guevara à travers les *Epístolas familiares*». In: *Caravelle*, 11 (1968), pp. 131-150.

Cannon, Mary Agnes (1916): *The Education of Women During the Renaissance.* Washington; Catholic Education Press; 1916.

Cano Ballesta, Juan (1990): «La veta folklórica en *Doctrina que dieron a Sarra* de Fernán Pérez de Guzmán». In: *Hispanic Review*, 58 (1990), pp. 159-177.

Cano Ballesta, Juan (1992): «*Castigos y dotrinas que un sabio daua a sus hijas*: Un texto del siglo XV sobre educación femenina». In: *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas; Barcelona, 21-26 de agosto de 1989.* Barcelona; PPU; 1992; tomo I, pp. 139-150.

Cantarino, Vicente (1980): «El antifeminismo y sus formas en la literatura medieval castellana». In: Roca-Pons, Josep (ed.): *Homenaje a Don Agapito Rey: trabajos publicados en su honor.* Bloomington; Indiana University, Department of Spanish and Portuguese; 1980; pp. 93-116.

Cantavella Chiva, Rosanna (1987): *El debat pro i antifeminista a la literatura catalana medieval.* Tesis; Valencia; 1987.

Cantavella, Rosanna (1988): «Lectura i cultura de la dona a l'edat mitjana: opinions d'autors en català». In: *Caplletra*, 3 (1988), pp. 109-117.

Cantavella, Rosanna (1991): «L'educació femenina per al matrimoni: dos opuscles catalans medievals». In: *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de llengua i literatura a cura d'Antoni Ferrando i d'Albert G. Hauf.* Volum IV. Valencia, Montserrat; Departament de Filologia Catalana (Universitat de València), Associació Internacional de Llengua i Literatura Catalanes; Publicacions de l'Abadia de Montserrat; 1991 (=Biblioteca Abat Oliba, 82); pp. 33-58.

Cantavella, Rosanna (1992): *Els cards i el llir: Una lectura de l'«Espill» de Jaume Roig.* Barcelona; Quaderns Crema; 1992.

Carbonell, Montserrat; Nash, Mary; Rivera, Milagros (1986): «La storia delle donne in Spagna». In: *Quaderni storici*, 63 (1986), pp. 995-1009.

Carlé, María del Carmen (1980): «Apuntes sobre el matrimonio en la Edad Media española». In: *Cuadernos de Historia de España*, 63/64 (1980), pp. 115-177.

Carlucci, Laura (1995): «La desvirtualización de la belleza femenina en algunos textos castellanos en prosa del siglo XV». In: Paredes, Juan (ed.): *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993).* Granada; Universidad de Granada; 1995; vol. I; pp. 499-506.

Carrasco, Raphaël; Vincent, Bernard (1985b): «Amours et mariage chez les morisques au XVIe siécle». In: Redondo, Augustin (ed.): *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVIe-XVIIe siècles.* Paris; Publications de la Sorbonne; 1985 (=

Travaux du Centre de Recherche sur l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles, 2); pp. 133-150.

Carreras y Artau, Tomás (1946): «Fray Francisco Eiximenis: su significación religiosa, filosófico-moral, política y social». In: *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses*, 1 (1946), pp. 270-293.

Carstens-Grokenberger, Dorothee (1961): «Einleitung» a Christine de Pisan: *Buch von den drei Tugenden in portugiesischer Übersetzung*. Münster; Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung; 1961; pp. 1-34.

Casey, James (1983): «Household Disputes and the Law in Early Modern Andalusia». In: Bossy, John (ed.): *Disputes and Settlements: Law and Human Relations in the West*. Cambridge; Cambridge University Press; 1983; pp. 187-217.

Casey, James, et alii (1987): *La familia en la España mediterránea (siglos XV-XIX)*. Barcelona; Editorial Crítica; 1987.

Castro, Américo (1957): «Antonio de Guevara, un hombre y un estilo del siglo XVI». In: Castro, Américo: *Hacia Cervantes*. Madrid; Taurus; 1957; pp. 59-81.

Cate, W.A. (1932): *The Problem of the Origin of the Griselda Story*. Chapel Hill; University of North Carolina; 1932 (= Studies in Philology, 29).

Cepeda Gómez, Paloma (1986): «La situación jurídica de la mujer en España durante el Antiguo Régimen y Régimen Liberal». In: García-Nieto París (1986), pp. 181-193.

Cerchi, Paolo (1990): » Presències amagades de Joan Lluís Vives a Itàlia». In: *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de llengua i literatura a cura d' Antoni Ferrando i d' Albert G. Hauf*. Volum II. Valencia, Montserrat; Departament de Filologia Catalana (Universitat de València), Associació Internacional de Llengua i Literatura Catalanes, Publicacions de l'Abadia de Montserrat; 1990 (= Biblioteca Abat Oliba, 82); pp. 87-98.

Cerqueira, Luiz Alberto (1991): «Dom Duarte e o sentido ontológico da saudade». In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), pp. 455-467.

Cervera Vera, Luis (1989): *Francisco de Eiximenis y su sociedad urbana ideal*. Madrid, El Escorial; Swan; 1989.

Chacón Jiménez, Francisco (1987): «La familia en España: una historia por hacer». In: Casey, James, et alii: *La familia en la España mediterránea (siglos XV-XIX)*. Barcelona; Editorial Crítica; 1987; pp. 13-35.

Chauchadis, Claude (1984): *Honneur, morale et société dans l'Espagne de Philippe II*. Paris; CNRS; 1984.

Chemello, Adriana (1980): «Donna di palazzo, moglie, cortigiana: ruoli e funzioni sociali della donna in alcuni trattati del Cinquecento». In: Ossola, Carlo; Prosperi, Adriana (eds.): *La corte e il «Cortegiano»*. Roma; Bulzoni; 1980; vol. II, pp. 113-132.

Chemello, Adriana (1983): «La donna, il modello, l'immaginario. Moderata Fonte e Lucrezia Marinella». In: Zancan, Marina (ed.): *Nel cerchio della luna. Figure di donna in alcuni testi del XVI secolo*. Venezia; Marsilio; 1983; pp. 95-170.

Chemello, Adriana (1988): «Gioco e dissimulazione in Moderata Fonte». In: Fonte, Moderata: *Il merito delle donne*. ed. Adriana Chemello. Mirano; Eidos; 1988; pp. ix-lxiii.

Chomarat, Jacques; Godin, André; Margolin, Jean-Claude, eds. (1990): *Érasme: actes du colloque international, Tours 1986*. Genève; Droz; 1990 (= Travaux d'humanisme et renaissance, 239).

Christ-von Wedel, Christine (1995): ««Praecipua conjugii pars est animorum conjunctio». Die Stellung der Frau nach der «Eheanweisung» des Erasmus von Rotterdam». In: Wunder, Heide (ed.): *Eine Stadt der Frauen. Studien und Quellen zur Geschichte der Baslerinnen im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit (13.-17. Jahrhundert)*. Basel; Helbing und Lichtenhahn; 1995; pp. 125-149.

Ciavolella, Massimo (1988): «Métamorphoses sexuelles et sexualité féminine durant la Renaissance». In: *Renaissance et Reformation/Renaissance et Réforme*, 24; 1988 [= Murray, Jacqueline (ed.): *Sexuality in the Renaissance / La Sexualité à la Renaissance (Papers presented at the meeting of the Canadian Society for Renaissance Studies, May 1987)*]; pp. 13-20.

Clark, Elizabeth A. (1991): ««Adam's Only Companion»: Augustine and the Early Christian Debate on Marriage». In: Edwards, Robert R.; Spector, Stephen (eds.): *The Olde Daunce: Love, Friendship, Sex, and Marriage in the Medieval World*. Albany; State University of New York Press; 1991; pp. 15-31.

Clavería, Carlos (1942): «Guevara en Suecia». In: *RFE*, 26 (1942), pp. 221-248.

Clavería, Carlos (1944): «Más sobre Guevara en Suecia». In: *RFE*, 28 (1944), pp. 83-84.

Clemente, Alice R. (1993): «Rui Gonçalves: An Early Portuguese Jurist on the Status of Women». In: *Modern Language Notes*, 108 (1993), pp. 347-356.

Coelho, Maria Helena da Cruz; Ventura, Leontina (1986): «A mulher como um bem e os bens da mulher». In: *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais. Actas do Colóquio (Coimbra, 20 a 22 março 1985)*. Coimbra; Instituto de História Económica e Social, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; 1986; vol. I, pp. 51-90.

Coelho, Maria Helena da Cruz (1993): «O Infante D. Pedro, Duque de Coimbra». In: *Biblos*, 69 (1993), pp. 15-57.

Collina, Beatrice (1989): «Moderata Fonte e *Il merito delle donne*». In: *Annali d'Italianistica*, 7 (1989), pp. 142-164.

Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, ed. (1995): *O rosto feminino da expansão portuguesa. Congresso Internacional realizado em Lisboa, Portugal, 21-25 de novembro de 1994. Actas*. Lisboa; Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres; 1995 (2 vols.).

Concejo, Pilar (1978): «La obra epistolar de Antonio de Guevara». In: *Revista de Estudios Hispánicos*, 12 (1978), pp. 227-238.

Concejo, Pilar (1981): «El origen del ensayo hispánico y el género epistolar». In: *CH* 125/nº 373 (1981), pp. 158-164.

Concejo, Pilar (1985): *Antonio de Guevara. Un ensayista del siglo XVI.* Madrid; Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana; 1985.

Concejo, Pilar (1994): «La mujer en Antonio de Guevara y en Montaigne». In: *Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada (Zaragoza, 18 al 21 de noviembre de 1992).* Tomo I: *La mujer: elogio y vituperio.* Zaragoza; Universidad de Zaragoza; 1994; pp. 95-101.

Córdoba de la Llave, Ricardo (1986): «Las relaciones extraconyugales en la sociedad castellana bajomedieval». In: *Anuario de Estudios Medievales*, 16 (1986), pp. 571-619.

Coromines, Joan (1976): «Sobre les prosificacions de poemes didàctics en el *Llibre de les dones* d'Eiximenis». In: Coromines, Joan: *Entre dos llenguatges.* Barcelona; Curial; 1976; vol. I; pp. 166-240.

Cossío, José María de (1950): «Prólogo» a Guevara, Fray Antonio de: *Libro Primero de las Epístolas familiares.* Madrid; RAE; 1950 y 1952 (2 vols.) (= Biblioteca Selecta de Clásicos Españoles, segunda serie, 10 y 12); tomo I; pp. vii-xxiii.

Costa, Elisa Maria Lopes da (1992): «Apresentação» de Gonçalves Rui: *Dos privilegios & praerogativas que ho genero feminino tem por direito comum & ordenações do Reyno mais que ho genero masculino.* Lisboa; Biblioteca Nacional; 1992 (= edición facsímil de la de Lisboa, João Barreira, 1557); pp. 9-15.

Costes, René (1925a): *Antonio de Guevara: sa vie.* Paris, Bordeaux; Feret; 1925 (= Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, X/1).

Costes, René (1925b): *Antonio de Guevara: son œuvre.* Paris, Bordeaux; Feret; 1925 (= Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, X/2).

Cox, Virginia (1995): «The Single Self: Feminist Thought and the Marriage Market in Early Modern Venice». In: *Renaissance Quarterly*, 48 (1995), pp. 513-581.

Coxito, Amândio (1993): «O pensamento político-social na *Virtuosa Benfeitoria.*» In: *Biblos*, 69 (1993), pp. 389-394.

Crispim, Maria de Lourdes (1995a): *Christine de Pizan, «O Livro das Tres Vertudes» ou «O Espelho de Cristina». Edição crítica da tradução quatrocentista de «Le Livre des Trois Vertus» e estudo linguístico de algumas construções nominais da versão manuscrita.* Tesis, Universidade Nova de Lisboa (Faculdade de Ciências Sociais e Humanas), 1995.

Crispim, Maria de Lourdes (1995b): «O *Espelho de Cristina* — um «espelho» da educação das mulheres no tempo da expansão». In: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, ed. (1995): *O rosto feminino da expansão portuguesa. Congresso Internacional realizado em Lisboa, Portugal, 21-25 de novembro de 1994. Actas.* Lisboa; Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres; 1995; vol. I; pp. 275-279.

Crossgrove, William (1994): *Die deutsche Sachliteratur des Mittelalters.* Bern, etc.; Peter Lang; 1994 (= Germanistische Lehrbuchsammlung, 63).

Cruselles Gómez, José María, et alii (1993a): *Joan Lluís Vives. Un valenciano universal.* Valencia; Ajuntament de València; 1993.

Cruselles Gómez, José María (1993b): «Sociedad y cultura literaria en la Valencia del Cuatrocientos». In: Cruselles Gómez, José María, et alii: *Joan Lluís Vives. Un valenciano universal.* Valencia; Ajuntament de València; 1993; pp. 131-155.

Cuadra, Cristina; Graña, María del Mar; Muñoz, Angela; Segura, Cristina (1994): «Notas a la educación de las mujeres en la Edad Media». In: Graña Cid, María del Mar (ed.): *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII).* Madrid; Al-Mudayna; 1994 (= Colección Laya, 13); pp. 33-50.

Daenens, Francine (1983): «Superiore perché inferiore: il paradosso della superiorità della donna in alcuni trattati italiani del Cinquecento». In: Gentili, Vanna (ed.): *Trasgressione tragica e norma domestica: Esemplari di tipologie femminili dalla letteratura europea.* Roma; Edizioni di Storia e Letteratura; 1983; pp. 11-50.

Dallapiazza, Michael (1981): *Minne, hûsêre und das ehlich leben. Zur Konstitution bürgerlicher Lebensmuster in spätmittelalterlichen und frühhumanistischen Didaktiken.* Frankfurt, Bern; Lang; 1981 (= Europäische Hochschulschriften I, 455).

Dallapiazza, Michael (1984): «Spätmittelalterliche Ehedidaktik». In: Ertzdorff, Xenia von; Wynn, Marianne (eds.): *Liebe – Ehe – Ehebruch in der Literatur des Mittelalters.* Giessen; Wilhelm Schmitz; 1984.

Dallapiazza, Michael (1991): «Sprechen über die Frau. Haushaltsdiskurse bei Wittenwiler und anderen». In: Ehlert, Trude (ed.): *Haushalt und Familie in Mittelalter und früher Neuzeit. Vorträge eines interdisziplinären Symposions vom 6.-9. Juni 1990 an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.* Sigmaringen; Jan Thorbecke; 1991; pp. 167-180.

Darbord, Michel (1993): «Le mariage en Espagne au XVIe siècle». In: Jones-Davies, M. T. (ed.): *Le mariage au temps de la Renaissance.* Paris; Klincksieck; 1993; pp. 55-60.

David-Peyre, Yvonne (1980): «Neurasthénie et croyance chez D. Duarte de Portugal». In: *Arquivos do Centro Cultural Português*, 15 (1980), pp. 521-540.

Davies, Kathleen (1977): «The Sacred Condition of Equality: How Original Were Puritan Doctrines of Marriage?». In: *Social History*, 2 (1977), pp. 563-578.

Davies, Kathleen M. (1981): «Continuity and Change in Literary Advice on Marriage». In: Outhwaite, R. B. (ed.): *Marriage and Society: Studies in the Social History of Marriage.* London; Europa Publications; 1981, pp. 58-80.

Davis, Natalie Zemon (1975): «Women on top». In: Davis, Natalie Zemon: *Society and Culture in Early Modern France: eight essays.* Stanford; Stanford University Press; 1975; pp. 124-151.

Davis, Natalie Zemon (1975-76): ««Women's History» in Transition: the European Case». In: *Feminist Studies*, 3 (1975-76), pp. 83-103.

Davis, Natalie Zemon (1989): *Frauen und Gesellschaft am Beginn der Neuzeit: Studien über Familie, Religion und die Wandlungsfähigkeit des sozialen Körpers.* Frankfurt; Fischer; 1989.

Dedieu, Jean-Pierre (1979): «Le modèle sexuel: la défense du mariage chrétien». In: Bennassar, Bartolomé, et alii (eds.): *L'Inquisition Espagnole. XVème-XIXème siècle*. Paris; Hachette; 1979; pp. 313-338.

Defournaux, Marcelin (1992): *La vie quotidienne en Espagne au Siècle d'Or*. Paris; Hachette; ²1992.

Delamarre, Catherine; Sallard, Bertrand (1992): *La femme au temps des Conquistadores*. Paris; Stock, Pernoud; 1992.

Delany, Sheila (1977-78): Reseña a McLeod, Enid: *The Order of the Rose: The Life and Times of Christine de Pisan*. Totowa; Rowman & Littlefield; 1976. In: *Signs*, 3 (1977-78), pp. 700-701.

Delany, Sheila (1987): «Mothers to Think Back Through: Who are They? The ambigous Example of Christine de Pisan». In: Finke, Laurie A.; Shichtman, Martin B. (eds.): *Medieval Texts and Contemporary Readers*. Ithaca, London; Cornell University Press; 1987; pp. 177-196.

Delany, Sheila (1992): «History, Politics, and Christine Studies: A Polemical Reply». In: Brabant, Margaret: *Politics, Gender and Genre. The Political Thought of Christine de Pizan*. Boulder, San Francisco, Oxford; Westview Press; 1992; pp. 193-206.

Delhaye, Philippe (1951): «Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XIIème siècle». In: *Medieval Studies*, 13 (1951), pp. 65-86.

Deleito y Piñuela, José (1966): *La mujer, la casa y la moda (en la España del Rey Poeta)*. Madrid; Espasa-Calpe; ³1966.

De Maio, Romeo (1987): *Donna e Rinascimento*. Milano; Mondadori; 1987.

De Matteis, Maria Consiglia, ed. (1981): *Idee sulla donna nel Medioevo: fonti e aspetti giuridici, antropologici, religiosi, sociali e letterari della condizione femminile*. Bologna; Pàtron; 1981.

De Matteis, Maria Consiglia (1986a): «La realtà quotidiana della condizione femminile nel Basso Medio Evo». In: Vetere, Benedetto; Renzi, Paolo (eds.): *Profili di donne: mito, immagine, realtà fra Medioevo ed Età Contemporanea*. Galatina; Congedo; 1986; pp. 121-142.

De Matteis, Maria Consiglia (1986b): «La donna e la vita quotidiana nell'Italia tardomedievale». In: *Frau und spätmittelalterlicher Alltag: Internationaler Kongress Krems an der Donau, 2. bis 5. Oktober 1984*. Wien; Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 1986 (= Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, 9); pp. 409-428.

Demerson, Paulette (1983): «L'amour dans le *Leal Conselheiro* de Dom Duarte». In: *Arquivos do Centro Cultural Português*, 19 (1983), pp. 483-500.

Demerson, Paulette (1984a): «La 'doncella a Dios' de Martín de Córdoba». In: *BH*, 86 (1984), pp. 142-153.

Derasse Parra, Paloma (1988): *Mujer y matrimonio: Málaga en el tránsito a la modernidad*. Málaga; Diputación Provincial de Málaga, Servicio de Publicaciones; 1988 (= Biblioteca de Estudios sobre la Mujer, 2).

Díaz-Diocaretz, Myriam; Zavala, Iris M., eds. (1993a): *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). I: Teoría feminista: discursos y diferencia.* Barcelona, Madrid; Anthropos, Comunidad de Madrid (Consejería de Educación, Dirección General de la Mujer); 1993.

Díaz-Diocaretz, Myriam (1993b): «La palabra no olvida de dónde vino». Para una poética dialógica de la diferencia». In: Díaz-Diocaretz, Myriam; Zavala, Iris M., eds. (1993): *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). I: Teoría feminista: discursos y diferencia.* Barcelona, Madrid; Anthropos, Comunidad de Madrid (Consejería de Educación, Dirección General de la Mujer); 1993; pp. 77-124.

Dienst, Heide (1984): «Rollenaspekte von Männern und Frauen im Mittelalter in zeitgenössischer Theorie und Praxis». In: Opitz, Claudia (ed.): *Weiblichkeit oder Feminismus? Beiträge zur interdisziplinären Frauentagung, Konstanz 1983.* Weingarten; Drumlin; 1984; pp. 137-157.

Diez de Salazar, Luis-Miguel (1983): «La mujer vasco-navarra en la normativa jurídica (s. XII-XIV)». In: Durán (1983), pp. 95-114.

Dillard, Heath (1984): *Daughters of the Reconquest: Women in Castilian Town Society, 1100-1300.* Cambridge; Cambridge University Press; 1984.

Di Mattia, Giuseppe (1980): «Il decreto *Tametsi* e le sue radici nel concilio di Bologna». In: *Apollinaris*, 53 (1980), pp. 476-500.

Dionísio, João (1991): «D. Duarte e a leitura». In: *Revista da Biblioteca Nacional*, 6/nº 2 (1991), pp. 7-13.

Dionísio, João (1995): «Uma abelha no prólogo. Sobre um desejo formulado no início do *Leal Conselheiro*, de D. Duarte». In: *Revista da Biblioteca Nacional*, 10 (1995), pp. 7-22.

Doglio, Maria Luisa (1988): «Introduzione» a Galeazzo Flavio Capra: *Della eccellenza e dignità delle donne.* ed. Maria Luisa Doglio. Roma; Bulzoni; 1988; pp. 5-53.

Domínguez Ortiz, Antonio (1984): «La mujer en el tránsito de la Edad Media a la Moderna». In: Segura Graiño, Cristina (ed.): *Las mujeres en las ciudades medievales. Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinaria.* Madrid; Universidad Autónoma de Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer; 1984; pp. 171-178.

Domínguez Ortiz, Antonio (1992): «La mujer española en una época de crisis». In: Segura Graiño, Cristina (ed.): *La voz del silencio, I: Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII).* Madrid; Asociación Cultural Al-Mudayna; 1992; pp. 301-313.

Donahue Jr., Charles (1983): «The Canon Law on the Formation of Marriage and Social Practice in the Later Middle Ages». In: *Journal of Family History*, 8 (1983), pp. 144-158.

Dörrzapf, Reinhold (1995): *Eros, Ehe, Hosenteufel. Eine Kulturgeschichte der Geschlechterbeziehungen.* Frankfurt; Eichborn; 1995.

DuBruck, Edelgard E., ed. (1989): *New Images of Medieval Women. Essays toward a Cultural Anthropology.* Lewiston; Edwin Mellen; 1989.

Duby, Georges (1977): «Le mariage dans la société du haut moyen âge». In: *Il Matrimonio nella società altomedievale*, pp. 13-39.

Duby, Georges (1988): *Mâle Moyen Age: de l'amour et autres essais*. Paris; Flammarion; 1988.

Duby, Georges; Perrot, Michelle, eds. (1992): *Historia de las mujeres*. Madrid; Taurus; 1992ss. (5 vols.).

Duby, Georges; Perrot, Michelle, eds. (1993): *Femmes et Histoire. Colloque organisé par Georges Duby, Michelle Perrot et les directrices de l'«Histoire des Femmes en Occident»*. Paris; Plon; 1993.

Dulac, Liliane (1973): «Christine de Pisan et le malheur des *Vrais Amans*». In: *Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Pierre Le Gentil*. Paris; S.E.D.E.S., C.D.U.; 1973; pp. 223-233.

Dulac, Liliane (1980): «Inspiration mystique et savoir politique: les conseils aux veuves chez Francesco da Barberino et chez Christine de Pizan». In: *Mélanges à la mémoire de Franco Simone: France et Italie dans la culture européenne, I: Moyen Age et Renaissance*. Genève; Slatkine; 1980; pp. 113-141.

Dulac, Liliane (1992a): «Authority in the Prose Treatises of Christine de Pizan: The Writer's Discourse and the Prince's Word». In: Brabant, Margaret (ed.): *Politics, Gender and Genre. The Political Thought of Christine de Pizan*. Boulder, San Francisco, Oxford; Westview Press; 1992; pp. 129-140.

Dulac, Liliane (1992b): «The Representation and Functions of Feminine Speech in Christine de Pizan's *Livre des Trois Vertus*». In: Richards, Earl Jeffrey (ed.): *Reinterpreting Christine de Pisan*. Athens, London; University of Georgia Press; 1992; pp. 13-22.

Dulac, Liliane (1992c): «Mystical Inspiration and Political Knowledge: Advice to Widows from Francesco da Barberino and Christine de Pizan.» In: Mirrer, Louise (ed.): *Upon My Husband's Death. Widows in the Literature and the Histories of Medieval Europe*. Ann Arbor; University of Michigan Press; 1992; pp. 223-258.

Dulac, Liliane; Ribémont, Bernard, eds. (1995): *Une femme de lettres au Moyen Age. Études autour de Christine de Pizan*. Orléans; Éditions Paradigme; 1995.

Durán, María Ángeles, ed. (1983): *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico. Actas de las II Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid; Universidad Autónoma; 1983 (= Colección del Seminario de Estudios de la Mujer, 4).

Durán, María Ángeles, ed. (1984a): *La mujer en la Historia de España (siglos XVI-XX). Actas de las II Jornadas de Investigación interdisciplinaria sobre la mujer*. Madrid; Universidad Autónoma; 1984 (= Colección del Seminario de Etudios de la Mujer, 5).

Durán, María Ángeles, ed. (1984b): *La imagen de la mujer en el arte español. Actas de las terceras jornadas de investigación interdisciplinaria*. Madrid; Universidad Autónoma; 1984 (= Colección del Seminario de Estudios de la Mujer, 6).

Durán, María Ángeles; Temprano, María Dolores (1984c): «Mujeres, misóginos y feministas en la literatura española (Comentarios a/y un millar de referencias bibliográficas, a modo de epílogo». In: Durán, María Ángeles; Rey, José Antonio:

Literatura y vida cotidiana. Actas de las Cuartas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Zaragoza, Madrid; Seminario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid, Universidad de Zaragoza; 1984; pp. 413-487.

Dürr, Renate (1995): «Von der Ausbildung zur Bildung. Erziehung zur Ehefrau und Hausmutter in der Frühen Neuzeit». In: Kleinau, Elke; Opitz, Claudia, eds. (1995): *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung. Vol. I: Vom Mittelalter bis zur Aufklärung.* Frankfurt, New York; Campus; 1995; pp. 189-206.

Echaniz Sans, María (1991): «Espiritualidad femenina en la orden militar de Santiago (ss. XII-XV). In: Muñoz, Angela; Graña, María del Mar (eds.): *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII).* Madrid; Al-Mudayna; 1991; pp. 115-138.

Echtermann, Andrea (1994): «Christine de Pizan und ihre Hauptwerke zur Frauenthematik». In: Gössmann, Elisabeth (ed.): *Kennt der Geist kein Geschlecht?* München; iudicium; 1994 (= Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, 6); pp. 1-75.

Edmonds, Barbara P. (1972): *Aspects of Christine de Pisan's Social and Political Ideas.* Tesis; University of Maryland, 1972.

Edwards, Robert R.; Spector, Stephen, eds. (1991a): *The Olde Daunce: Love, Friendship, Sex, and Marriage in the Medieval World.* Albany; State University of New York Press; 1991.

Edwards, Robert R.; Spector, Stephen (1991b): «Introduction» a Robert R. Edwards; Stephen Spector (eds.): *The Olde Daunce: Love, Friendship, Sex, and Marriage in the Medieval World.* Albany; State University of New York Press; 1991; pp. 1-14.

Ehlert, Trude, ed. (1991a): *Haushalt und Familie in Mittelalter und früher Neuzeit. Vorträge eines interdisziplinären Symposions vom 6.-9. Juni 1990 an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.* Sigmaringen; Jan Thorbecke; 1991.

Ehlert, Trude (1991b): «Die Rolle von «Hausherr» und «Hausfrau» in der spätmittelalterlichen volkssprachigen Ökonomik». In: Ehlert, Trude (ed.): *Haushalt und Familie in Mittelalter und früher Neuzeit. Vorträge eines interdisziplinären Symposions vom 6.-9. Juni 1990 an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.* Sigmaringen; Jan Thorbecke; 1991; pp. 153-166.

Eifert, Christiane, et aliae, eds. (1996): *Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel.* Frankfurt am Main; Suhrkamp; 1996 (= ed., Juhrkamp, 1735).

Eis, Gerhard (1962): *Mittelalterliche Fachliteratur.* Stuttgart; Metzler; 1962.

Elliott, Dyan (1993): *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock.* Princeton; Princeton University Press; 1993.

Empaytaz, Dionisia (1989): *Juan Luis Vives: un intento de bibliografía.* Barcelona; Ediciones Singulares; 1989.

Enders, Jody (1994): «The Feminist Mnemonics of Christine de Pizan». In: *Modern Language Quarterly*, 55 (1994), pp. 231-250.

Ennen, Edith (1984): *Frauen im Mittelalter*. München; Beck; 1984.

Enterline, Lynn Elizabeth (1990): *Renaissance Men: The Politics of Self, Gender, and Poetic Language*. Tesis; Cornell University; 1990. In: *DAI*, 50 (1990), p. 2905-A.

Entrambasaguas, Joaquín de (1960): «Espejo para la mujer en el Renacimiento español». In: *Revista de Literatura,* 18/nº 35-36 (1960), pp. 83-116.

Equip Broida (Vinyoles, Teresa-María, coord.; Bravo Ortega, Olga; Gallego Garces, Pilar; González i Betlinski, Margarida; Marsiñach i Tirvio, Montserrat; Muñoz i Soria, Nuria; Rubio i Rodón, Anna; Varela Rodríguez, Elisa; Vinyoles i Vidal, Teresa-María) (1984): «La viudez, ¿triste o feliz estado?». In: Segura Graiño, Cristina (ed.): *Las mujeres en las ciudades medievales. Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid; Universidad Autónoma de Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer; 1984; pp. 27-42.

Erlanger, Philippe (1987): *Isabelle la Catholique*. Paris; Perrin; 1987.

Erler, Mary; Kowaleski, Maryanne, eds. (1988): *Women and Power in the Middle Ages*. Athens, London; University of Georgia Press; 1988.

Escobar Camacho, José Manuel; Nieto Cumplido, Manuel; Padilla González, Jesús (1984a): «Vida y presencia de la mujer en la Córdoba del siglo XIII». In: Segura Graiño, Cristina (ed.): *Las mujeres en las ciudades medievales. Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid; Universidad Autónoma de Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer; 1984; pp. 125-142.

Escobar Camacho, José Manuel; Nieto Cumplido, Manuel; Padilla González, Jesús (1984b): «La mujer cordobesa en el trabajo a fines del siglo XV». In: Segura Graiño, Cristina (ed.): *Las mujeres en las ciudades medievales. Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinaria.* Madrid; Universidad Autónoma de Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer; 1984; p. 153-160.

Esmein, A. (1929-35): *Le mariage en Droit Canonique*. Paris; Librairie du Recueil Sirey; ²1929-1935 (2 vols.).

Esteban, León (1993): «La escuela y la enseñanza según Joan Lluís Vives». In: Cruselles Gomez, José María, et alii: *Joan Lluís Vives. Un valenciano universal.* Valencia; Ajuntament de València; 1993; pp. 179-205.

Esteva, María Dolores (1994): «La mujer: elogio y vituperio a la luz de textos medievales y renacentistas». In: *Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada (Zaragoza, 18 al 21 de noviembre de 1992).* Tomo I: *La mujer: elogio y vituperio*. Zaragoza; Universidad de Zaragoza; 1994; pp. 155-170.

Estudios acerca de Fray Antonio de Guevara en el IV Centenario de su muerte. In: *AIA*, 6 (1946), pp. 177-607.

Fahy, Conor (1956): «Three Early Renaissance Treatises on Women». In: *Italian Studies*, 11 (1956), pp. 30-55.

Farah, Madelain (1984): *Marriage and Sexuality in Islam. A Translation of al-Ghazālī's Book on the Etiquette of Marriage from the Iḥyā'*. Salt Lake City; University of Utah Press; 1984.

Farmer, Sharon (1986): «Persuasive Voices: Clerical Images of Medieval Wives». In: *Speculum*, 61 (1986), pp. 517-543.

Fedele, Pio (1977): «Vedovanza e seconde nozze». In: *Il Matrimonio nella società altomedievale*, pp. 819-840.

Feichtinger, Barbara (1994): «Antikerezeption mit Ambitionen. Christine de Pizans *Livre de la Cité des Dames* und Boccaccios *De claris mulieribus*». In: Schmidt, Paul Gerhard (ed.): *Die Frau in der Renaissance*. Wiesbaden; Harassowitz; 1994 (= Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 14); pp. 203-221.

Fellheimer, Jeannette (1947): «Hellowes' and Fenton's Translations of Guevara's *Epístolas Familiares*». In: *Studies in Philology*, 44 (1947), pp. 140-156.

Ferasin, Egidio (1970): *Matrimonio e celibato al Concilio di Trento*. Roma; Lateranum; 1970.

Ferguson, Margaret W.; Quilligan, Maureen; Vickers, Nancy J., eds. (1986): *Rewriting the Renaissance. The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe*. Chicago; University of Chicago Press; 1986.

Fernandes, Irene (1989): *O amor e o casamento no século XVII*. Lisboa; s.e.; 1989.

Fernandes, Maria de Lurdes Correia (1984): «Da doutrina à vivência: amor, amizade e casamento no *Leal Conselheiro* do rei D. Duarte». In: *Revista da Faculdade de Letras, Série II: Línguas e Literaturas* 1 (1984), pp. 133-194.

Fernandes, Maria de Lurdes Correia (1987): «Da espiritualidade à moralidade: o casamento segundo Diogo Paiva de Andrada». In: *Problemáticas em História Cultural*. Porto; Faculdade de Letras do Porto, Instituto de Cultura Portuguesa; 1987 (= *Revista da Faculdade de Letras, Série II: Línguas e Literaturas*, Anexo I); pp. 31-46.

Fernandes, Maria de Lurdes Correia (1989): «Casamento e religiosidade feminina no século XV na Península Ibérica». In: *Congresso Internacional: Bartolomeu Dias e a sua época*. Porto; Universidade do Porto, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses; 1989; vol. V, pp. 73-90.

Fernandes, Maria de Lurdes Correia (1990): «As artes da confissão. Em torno dos manuais de confessores do século XVI em Portugal». In: *Humanística e Teologia*, 11 (1990), pp. 47-80.

Fernandes, Maria de Lurdes Correia (1991): «Francisco de Monzón, capelão e pregador de D. João III e de D. Sebastião». In: *Lusitânia Sacra*, 2.ª série, 3 (1991), pp. 39-70.

Fernandes, Maria de Lurdes Correia (1992): *Espelhos, cartas e guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700)*. Tesis; Universidade do Porto; 1992.

Fernandes, Maria de Lurdes Correia (1993): «Francisco de Monzón e a «Princesa Cristã»». In: *Espiritualidade e corte em Portugal*. Porto; Faculdade de Letras do Porto, Instituto de Cultura Portuguesa; 1993 (= *Revista da Faculdade de Letras, Série II: Línguas e Literaturas*, Anexo V); pp. 109-121.

Fernández Álvarez, Manuel (1983): *La sociedad española del Siglo de Oro*. Madrid; Editora Nacional; 1983.

Fernández-Armesto, Felipe (1975): *Ferdinand and Isabella*. London; Weidenfeld & Nicholson; 1975.

Fernández Vargas, Valentina (1986): «Mujer y régimen jurídico en el Antiguo Régimen: una realidad disociada». In: García-Nieto París (1986), pp. 13-40.

Ferrante, Joan M. (1980): «The Education of Women in the Middle Ages in Theory, Fact, and Fantasy». In: Labalme, Patricia H. (ed.): *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past*. New York, London; New York University Press; 1980; pp. 9-42.

Ferrante, Joan (1988): «Public Postures and Private Maneuvers: Roles Medieval Women Play». In: Erler, Mary; Kowaleski, Maryanne (eds.): *Women and Power in the Middle Ages*. Athens, London; University of Georgia Press; 1988; pp. 213-229.

Ferreira, Ana Paula (1993): «Discursos femininos, teoria crítica feminista: para uma resposta que não é». In: *Discursos*, 5 (1993), pp. 13-27.

Ferreras, Jacqueline (1985): *Les dialogues espagnols du XVIème siècle ou l'expression littéraire d'une nouvelle conscience*. Lille, Paris; Atelier National de Reproduction des Thèses; Didier; 1985 (2 vols.).

Ferreras Savoye, Jacqueline (1992): «Saber y voluntad del poder en el diálogo humanístico del siglo XVI». In: *Insula*, 542 (1992), pp. 13-14.

Fietze, Katharina (1991): *Spiegel der Vernunft: Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts*. Paderborn, Zürich; Schöningh; 1991 [Tesis; München; 1990].

Fietze, Katharina (1995a): «Frauenbildungskonzepte im Renaissance-Humanismus». In: Kleinau, Elke; Opitz, Claudia, eds. (1995): *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung. Vol. I: Vom Mittelalter bis zur Aufklärung*. Frankfurt, New York; Campus; 1995; pp. 121-134.

Fietze, Katharina (1995b): «Frauenbildung in der «Querelle des femmes»». In: Kleinau, Elke; Opitz, Claudia, eds. (1995): *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung. Vol. I: Vom Mittelalter bis zur Aufklärung*. Frankfurt, New York; Campus; 1995; pp. 237-251.

Figueiredo, A. J. de (1957): «Espelho de Cristina». In: *Revista Brasileira de Filologia*, 3 (1957), pp. 117-119.

Finkel, Helen Ruth (1975): «The Portraits of the Woman in the Works of Christine de Pisan». In: *Les Bonnes Feuilles*, 3 (1975), pp. 138-151.

Finn, Dorothy Mercedes (1955): *Love and Marriage in Renaissance Literature*. Tesis; Columbia University; 1955; Ann Arbor; UMI; 1996.

Fischer, Karin; Kilian, Eveline; Schönberg, Jutta, eds. (1992a): *Bildersturm im Elfenbeinturm. Ansätze feministischer Literaturwissenschaft*. Tübingen; Attempto; 1992.

Fischer, Karin; Kilian, Eveline; Schönberg, Jutta (1992b): «Aussichtsreiche Abwege – bewegende Einsichten. Feministische Literaturwissenschaft und Herrschaftsdiskurs». In: Fischer, Karin; Kilian, Eveline; Schönberg, Jutta (eds.): *Bildersturm im Elfenbeinturm*. Tübingen; Attempto; 1992; pp. 11-33.

Fischer, Ludwig; Hickethier, Knut; Riha, Karl, eds. (1976): *Gebrauchsliteratur. Methodische Überlegungen und Beispielanalysen.* Stuttgart; Metzler; 1976.

Fisher, Sheila; Halley, Janet E., eds. (1992a): *Seeking the Woman in Late Medieval and Renaissance Writings: Essays in Feminist Contextual Criticism.* Knoxville; University of Tennessee Press; 1992.

Fisher, Sheila; Halley, Janet E. (1992b): «The Lady Vanishes: The Problem of Women's Absence in Late Medieval and Renaissance Texts». In: Fisher, Sheila; Halley, Janet E. (eds.): *Seeking the Woman in Late Medieval and Renaissance Writings: Essays in Feminist Contextual Criticism.* Knoxville; University of Tennessee Press; 1992; pp. 1-17.

Fitz, Linda (1980): «What Says the Married Woman?»: Marriage Theory and Feminism in the English Renaissance». In: *Mosaic*, 13/nº 2 (1980), pp. 1-22.

Fitzmaurice-Kelly, Julia (1927): «Women in Sixteenth-Century Spain». In: *RH*, 70 (1927), pp. 557-632.

Fitzmaurice-Kelly, Julia (1933): «Vives and the *Carro de las donas*». In: *RH*, 81 (1933), pp. 530-544.

Flandrin, Jean-Louis (1970): *L'église et le contrôle des naissances.* Paris; Flammarion; 1970 (= Collection «Questions d'histoire», 23).

Flandrin, Jean-Louis (1976): *Familles: parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société.* Paris; Hachette; 1976.

Flandrin, Jean-Louis (1981): *Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements.* Paris; Seuil; 1981.

Flandrin, Jean-Louis (1982): «La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société». In: Ariès, Philippe; Béjin, André, eds. (1982): *Sexualités occidentales.* Paris; Seuil; 1982 (= Communications, 32); pp. 102-115.

Flandrin, Jean-Louis (1983): *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle).* Paris; Seuil; 1983.

Flandrin, Jean-Louis (1986): «La réglementation du commerce conjugal dans les pénitentiels: Réflexion sur ses effets possibles et son application». In: Fonquerne/ Esteban (1986), pp. 85-95.

Flecha García, Consuelo (1994): «Las mujeres en la historia de la educación medieval». In: Graña Cid, María del Mar (ed.): *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII).* Madrid; Al-Mudayna; 1994 (= Colección Laya, 13); pp. 51-64.

Fonquerne, Yves-René; Esteban, Alfonso, coord. (1986): *La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984.* Madrid; Casa de Velázquez, Universidad Complutense; 1986.

Fonseca, João Abel de (1993): «A *Virtuosa Benfeitoria* e o pensamento político do Infante D. Pedro». In: *Biblos*, 69 (1993), pp. 227-250.

Fontán, Antonio (1975): «Juan Luis Vives, un español fuera de España». In: *Revista de Occidente*, 49/nº 145 (1975), pp. 37-52.

Fontán, Antonio (1992): *Juan Luis Vives (1492-1540). Humanista. Filósofo. Político.* Valencia; Ajuntament; 1992.

Forget, Philippe (1988): «Diskursanalyse versus Literaturwissenschaft?». In: Fohrmann, Jürgen; Müller, Harro (eds.): *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft.* Frankfurt; Suhrkamp; 1988; pp. 311-329.

Forhan, Kate Langdon (1994): «Reflecting Heroes: Christine de Pizan and the Mirror Tradition». In: Zimmermann, Margarete; De Rentiis, Dina (eds.): *The City of Scholars. New Approaches to Christine de Pizan.* Berlin, New York; Walter de Gruyter; 1994; pp. 189-196.

Fossier, R. (1977): «La femme dans les sociétés occidentales». In: *CCH*, 20 (1977), pp. 93-104.

Foucault, Michel (1972): *L'ordre du discours.*. Paris; Gallimard; 1972.

Foucault, Michel (1984): *L'archéologie du savoir.* Paris; Gallimard; 1984.

Foulché-Delbosc, R. (1907): «Étude bibliographique sur Fernán Pérez de Guzmán». In: *RH*, 16 (1907), pp. 26-55.

Foulché-Delbosc, R. (1915): «Bibliographie espagnole de Fray Antonio de Guevara». In: *RH*, 33 (1915); pp. 301-384.

Foulché-Delbosc, R. (1929): «El *Libro áureo de Marco Aurelio* de Antonio de Guevara». In: *RH*, 76 (1929); pp. 1-5.

Fransen, Gérard (1977): «La rupture du mariage». In: *Il Matrimonio nella società alto-medievale*, pp. 603-630.

Frau und spätmittelalterlicher Alltag: Internationaler Kongress Krems an der Donau, 2. bis 5. Oktober 1984. Wien; Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 1986 (= Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, 9).

Freccero, Carla (1991): «Economy, Woman, and Renaissance Discourse». In: Migiel, Marilyn; Schiesari, Juliana (eds.): *Refiguring Woman: Perspectives on Gender and the Italian Renaissance.* Ithaca, London; Cornell University Press; 1991; pp. 192-208.

Friedman, Ellen G. (1986): «El estatus jurídico de la mujer castellana durante el Antiguo Régimen». In: García-Nieto París (1986), pp. 41-53.

Frigo, Daniela (1983): «Dal caos all'ordine: sulla questione del «prender moglie» nella trattatistica del sedicesimo secolo». In: Zancan, Marina (ed.): *Nel cerchio della luna. Figure di donna in alcuni testi del XVI secolo.* Venezia; Marsilio Editori; 1983; pp. 57-93.

Frigo, Daniela (1985): *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell' «Economica» tra Cinque e Seicento.* Roma; Bulzoni; 1985.

Fuchs, Eric (1978): *Le désir et la tendresse. Sources et historie d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage.* Genève; Labor et Fides; 1978 [Tesis, Faculté de Théologie de l'Université de Genève; 1978].

Fuster, Joan (1989): «Joan Lluís Vives i València, 1528». In: Fuster, Joan: *Llibres i problemes del Renaixement.* Valencia, Abadía de Montserrat; Institut de Filologia

Valenciana, Publicacions de l'Abadia de Montserrat; 1989 (= Biblioteca Manuel Sanchis Guarner, 18); pp. 9-42.

Gabriel, Astrik Ladislas (1955): «The Educational Ideas of Christine de Pisan». In: *Journal of the History of Ideas*, 16 (1955), pp. 3-21.

Gacto, Enrique (1987): «El grupo familiar de la Edad Moderna en los territorios del Mediterráneo hispánico: una visión jurídica». In: Casey, James, et alii: *La familia en la España mediterránea (siglos XV-XIX)*. Barcelona; Editorial Crítica; 1987; pp. 36-64.

Gaiser, Konrad, ed. (1974): *Für und wider die Ehe. Antike Stimmen zu einer offenen Frage*. München; Heimeran; 1974 (= Dialog mit der Antike, 1).

Gallego Barnes, Andrés (1993): «La relación autor/lector en la literatura didáctica: requisitos y modalidades». In: *Criticón*, 58 (1993) [Número monográfico: *Literatura y didactismo en la España del Siglo de Oro*], pp. 103-116.

Gama, José (1991): «Análise das paixões no *Leal Conselheiro*. A sensibilidade e o modo de ser português». In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), pp. 387-405.

García, Angelina (1986): «Una familia de judío-conversos: Vives». In: Ijsewijn, Jozef; Losada, Ángel (eds.): *Erasmus in Hispania, Vives in Belgio: acta colloquii Brugensis, 23.-26.IX.1985*. Leuven, Peeters, 1986; pp. 293-308.

García Ballesteros, Aurora, ed. (1986): *El uso del espacio en la vida cotidiana. Actas de las IV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid; Universidad Autónoma de Madrid; 1986 (= Colección del Seminario de Estudios de la Mujer, 8).

García Gual, Carlos (1986): «El humanismo de Fray Antonio de Guevara». In: Revuelta Sañudo, Manuel; Morón Arroyo, Ciriaco (eds.): *El Erasmismo en España. Ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*. Santander; Sociedad Menéndez Pelayo; 1986; pp. 235-246.

García Herrero, María del Carmen (1990): *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV*. Zaragoza; Ayuntamiento de Zaragoza, Delegación de Acción Cultural; 1990 (2 vols.); (= *Cuadernos de Zaragoza*, 62).

García-Nieto París, María Carmen, ed. (1986): *Ordenamiento jurídico y realidad social de las mujeres. Actas de las Cuartas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid; Universidad Autónoma de Madrid (Seminario de Estudios de la Mujer); s.d. (1986).

García Pilán, Pedro (1993): «El reformismo social de Joan Lluís Vives: las mujeres y los pobres». In: Cruselles Gómez, José María, et alii: *Joan Lluís Vives. Un valenciano universal*. Valencia; Ajuntament de València; 1993; pp. 157-178.

Gardner, Jane F. (1986): *Women in Roman Law and Society*. Bloomington/ Indianapolis; 1986.

Gascón Uris, Sergi (1994): «Camps d'estudi en Eiximenis». In: *Miscel·lània Germà Colón*. Barcelona; Publicacions de l'Abadia de Montserrat; 1994 (= *Estudis de Llengua i literatura catalanes*, 29); pp. 25-29.

Gascón-Vera, Elena (1979): «La ambigüedad en el concepto del amor y de la mujer en la prosa castellana del siglo XV». In: *BRAE*, 59 (1979), pp. 119-155.

Gaudemet, Jean (1977): «Le legs du droit romain en matière matrimoniale». In: *Il Matrimonio nella società altomedievale*, pp. 139-179.

Gaudemet, Jean (1980a): *Sociétés et mariage*. Strasbourg; Cerdic-Publications; 1980.

Gaudemet, Jean (1980b): «Sociétés et mariage». In: Gaudemet, Jean: *Sociétés et mariage*. Strasbourg; Cerdic-Publications; 1980; pp. 425-453.

Gaudemet, Jean; Zimmermann, Marie (1980): «Bibliographie Internationale d'Histoire du Mariage». In: Gaudemet, Jean: *Sociétés et mariage*. Strasbourg; Cerdic-Publications; 1980; pp. 454-477.

Gaudemet, Jean (1987): *Le mariage en Occident*. Paris; Cerf; 1987.

Gaudemet, Jean (1993): «Un débat de société à propos du mariage au Concile de Trente. Pacte de famille ou choix d'un conjoint?» In: Jones-Davies, M. T. (ed.): *Le mariage au temps de la Renaissance*. Paris; Klincksieck; 1993; pp. 101-114.

Gauvard, Claude (1995): «Christine de Pizan et ses contemporains: l'engagement politique des écrivains dans le royaume de France aux XIVème et XVème siècles». In: Dulac, Liliane; Ribémont, Bernard (eds.): *Une femme de lettres au Moyen Age. Études autour de Christine de Pizan*. Orléans; Éditions Paradigme; 1995; pp. 105-128.

Geenen, G. Godfried (1976): «Le traité du mariage chez saint Thomas d'Aquin. Aperçu des sources». In: *Lateranum*, 42 (1976), pp. 165-202.

Gendler, Paul F. (1990): «Education in the Renaissance and Reformation». In: *Renaissance Quarterly*, 43 (1990), pp. 774-824.

Gerli, E. Michael (1981): «La *Religión del amor* y el antifeminismo en las letras castellanas del siglo XV». In: *Hispanic Review*, 49 (1981), pp. 65-86.

Gibert Sánchez, Rafael (1947): «El consentimiento familiar en el matrimonio en el derecho medieval español». In: *Anuario de Historia del Derecho Español*, 18 (1947), pp. 706-761.

Gies, Frances; Gies, Joseph (1987): *Marriage and the family in the Middle Ages*. New York; Harper and Row; 1987.

Gimeno Casalduero, Joaquín (1988): «Alfonso el Sabio: el matrimonio y la composición de las *Partidas*». In: *NRFH*, 36 (1988), pp. 203-218.

Goetz, Hans-Werner, ed. (1991): *Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter*. Köln; Böhlau Verlag; 1991.

Goldberg, Harriet (1974): «Background of Fray Martín and his Works». Estudio introductorio a *«Jardín de nobles donzellas», Fray Martín de Córdoba: A critical edition and study*. Chapel Hill; University of North Carolina; 1974 (= North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, 137); pp. 17-126.

Goldberg, Harriet (1979): «Two Parallel Medieval Commonplaces: Antifeminism and Antisemitism in the Hispanic Tradition». In: Szarmach, Paul (ed.): *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages*. Albany; State University of New York Press; 1979; pp. 85-119.

Goldberg, Harriet (1983): «Sexual Humour in Misogynist Medieval Exempla». In: Miller, Beth (ed.): *Women in Hispanic Literature. Icons and Fallen Idols.* Berkeley, Los Angeles, London; University of California Press; 1983; pp. 67-83.

Golenistcheff-Koutouzoff, Elie (1933): *L'histoire de Griseldis en France au XIVème et au XVème siécle.* Paris; Droz; 1933.

Gomes, Rita Costa (1995): *A corte dos reis de Portugal no final da Idade Média.* Lisboa; Difel; 1995.

Gómez, Jesús (1988): *El diálogo en el Renacimiento español.* Madrid; Cátedra; 1988.

Gómez, Jesús (1992): «Los límites del diálogo didáctico» In: *Insula*, 542 (1992), pp. 10-11.

Gómez Canedo, Lino (1946): «Las obras de Fray Antonio de Guevara. Ensayo de un catálogo completo». In: *AIA*, 6 (1946), pp. 441-601.

Gómez-Hortigüela Amillo, Angel (1993): *Luis Vives entre líneas: el humanista valenciano en su contexto.* Valencia; Bancaixa; 1993.

Gómez Molleda, María Dolores (1955): «La cultura femenina en la época de Isabel la Católica». In: *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 61 (1955), pp. 137-195.

Gómez Nieto, Leonor (1991): «Actitudes femeninas ante la muerte en la Edad Media castellana». In: Muñoz, Angela; Graña, María del Mar (eds.): *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII).* Madrid; Al-Mudayna; 1991; pp. 61-72.

Gonçalves, J. Cardoso (1930): «O casamento de Isabel de Portugal com Filipe-o-Bom, duque de Borgonha e fundação da Ordem do Tosão-de-Ouro». In: *Arqueologia e História*, 9 (1930), pp. 81-138.

González y González, Enrique (1987): *Joan Lluís Vives, de la escolástica al humanismo.* Valencia; Generalitat Valenciana; 1987.

González, Enrique; Albiñana, Salvador; Gutiérrez, Víctor, eds. (1992): *Vives: ediciones princeps.* Valencia; Universitat de València, Generalitat Valenciana; 1992.

Goody, Jack (1983): *The Development of the Family and the Marriage in Europe.* Cambridge; Cambridge University Press; 1983.

Gössmann, Elisabeth (1979): «Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzenkommentaren des 13. Jahrhunderts». In: Zimmermann, Albert (ed.): *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters.* Berlin, New York; Walter de Gruyter; 1979 (= Miscellanea Mediaevalia, 12); vol. I, pp. 281-297.

Gossy, Mary S. (1989): *The Untold Story: Women and Theory in Golden Age Texts.* Ann Arbor; University of Michigan Press; 1989.

Gottlieb, Beatrice (1980): «The Meaning of clandestine marriage». In: Wheaton, Robert; Hareven, Tamara (eds.): *Family and Sexuality in French History.* Philadelphia; University of Pennsylvania Press; 1980; pp. 49-83.

Gottlieb, Beatrice (1985): «The Problem of Feminism in the Fifteenth Century». In: Kirshner, Julius; Wemple, Suzanne F. (eds.): *Women of the Medieval World. Essays in Honor of John H. Murdy.* Oxford, New York; Basil Blackwell; 1985; pp. 337-364.

Graf, Katrin (1996): «Eine epikureische Affektenlehre in der *Christiani Matrimonii Institutio des Erasmus von Rotterdam* von 1526». In: *Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen*, 20 (1996), pp. 57-73.

Graf, Katrin (en prensa-1): ««*Ut suam quisque vult esse, ita est*». Die Gelehrtenehe als Frauenerziehung. Drei Eheschriften des Erasmus von Rotterdam (1518-1526). In: Schnell (en prensa-2).

Graf, Katrin (en prensa-2): «Der Dialog *Conjugium* des Erasmus von Rotterdam in den deutschen Übersetzungen des 16. Jahrhunderts. Aspekte seiner Rezeption». In: Schnell (en prensa-2).

Graña Cid, María del Mar, ed. (1994a): *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*. Madrid; Al-Mudayna; 1994 (= Colección Laya, 13).

Graña Cid, María del Mar (1994b): «Mujeres y educación en la prerreforma castellana: los colegios de doncellas». In: Graña Cid, María del Mar (ed.): *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*. Madrid; Al-Mudayna; 1994 (= Colección Laya, 13); pp. 117-146.

Graullera, Vicente (1985): «Mujer, amor y moralidad en la Valencia de los siglos XVI y XVII». In: Redondo, Augustin (ed.): *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVIe-XVIIe siècles: colloque international, Sorbonne (3, 4, 5 et 6) octobre 1984*. Paris; Publications de la Sorbonne; 1985 (= Travaux du Centre de recherche sur l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles, 2); pp. 110-119.

Graullera, Vicente; Moróder, Carmen (1988): «Andreu Martí Pineda, notario y poeta valenciano del XVI». In: *Homenatge al Doctor Sebastià Garcia Martínez*. Valencia; Generalitat Valenciana, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, Universitat de València; 1988; vol. I, pp. 375-385.

Gravdal, Kathryn (1995): «The Production of Knowledges: Institutionalizing Sex, Gender, and Sexuality in Medieval Discourse». In: *RR*, 86 (1995), pp. 165-168.

Green, Monica H. (1990): «Female Sexuality in the Medieval West». In: *Trends in History*, 4 (1990), pp. 127-158.

Grégoire, Réginald (1977): «Il matrimonio mistico». In: *Il Matrimonio nella società altomedievale*, pp. 701-794.

Grey, Ernest (1973): *Guevara, a Forgotten Renaissance Author*. Den Haag; Nijhoff; 1973 (= Archives Internationales d'Histoire des Idées/International Archives of the History of Ideas, Series Minor, 4).

Gruber, Hans-Günter (1989): *Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert: eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Ehelehre Dionysius' des Kartäusers*. Regensburg; Friedrich Pustet; 1989 (= Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 29); [Tesis; München; 1988].

Gsell, Monika (en prensa): «Hierarchie und Gegenseitigkeit. Überlegungen zur Geschlechterkonzeption in Heinrich Bullingers Eheschriften». In: Schnell (en prensa-2).

Guarinos, Marion (1995): «Individualité et solidarité féminine dans le *Livre des Trois Vertus*». Comunicación presentada en el *Deuxième Colloque International Christine de Pizan* (Orléans, 10-13 de julio de 1995).

Guilhem, Claire (1979): «L'Inquisition et la dévaluation des discours féminins». In: Bennassar, Bartolomé, et alii (eds.): *L'Inquisition Espagnole. XVème-XIXème siècle*. Paris; Hachette; 1979; pp. 197-240.

Guthmüller, Bodo (1994): «Nicht länger schweigen. Moderata Fontes Dialog *Il merito delle donne*». In: Schmidt, Paul Gerhard (ed.): *Die Frau in der Renaissance*. Wiesbaden; Harassowitz; 1994 (= Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 14); pp. 157-177.

Hagstrum, Jean H. (1992): *Esteem Enlivened by Desire. The Couple from Homer to Shakespeare*. Chicago, London; University of Chicago Press; 1992.

Hajnal, John (1965): «European Marriage Patterns in Perspective». In: Glass, D. V.; Eversley, D. E. C. (eds.): *Population in History*. Chicago; 1965; pp. 101-136.

Halkin, L.-E.; Bierlaire, F.; Hoven, R. (1972): «Introduction» a: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami: recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*. Ordo I, tomus 3: *Colloquia*. Amsterdam; North-Holland Publishing Company; 1972; pp. 3-23.

Halley, Janet E.; Fisher, Sheila (1989): «The Lady Vanishes: The Problem of Women's Absence in Medieval and Renaissance Texts». In: Fisher, Sheila; Halley, Janet E. (eds.): *Seeking the Woman in Late Medieval and Renaissance Writings: Essays in Feminist Contextual Criticism*. Knoxville; University of Tennessee Press; 1989.

Hamon, Philippe (1973): «Un discours contraint». In: *Poétique*, 16 (1973), pp. 411-445.

Hannay, Margaret Patterson, ed. (1985): *Silent but for the Word: Tudor Women as Patrons, Translators and Writers of Religious Works*. Kent; Kent State University Press; 1985.

Haro, Marta (1993): «La concepción del amor cristiano a través de la virtuosa casada: *Castigos y Dotrinas que vn Sabio daua a sus Hijas*». In: *Literatura medieval. Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval. (Lisboa, 1-5- outubro 1991)*. Lisboa; Cosmos; 1993; vol. IV, pp. 155-159.

Haro, Marta (1995): ««De las buenas mujeres»: su imagen y caracterización en la literatura ejemplar de la Edad Media». In: Paredes, Juan (ed.): *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993)*. Granada; Universidad de Granada; 1995; vol. II, pp. 457-476.

Hasenohr, Geneviève (1986): «La vie quotidienne de la femme vue par l'église: l'enseignement des «journées chrétiennes» de la fin du Moyen-Age». In: *Frau und spätmittelalterlicher Alltag: Internationaler Kongress Krems an der Donau, 2. bis 5. Oktober 1984*. Wien; Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 1986 (=Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, 9); pp. 19-101.

Hassauer, Friederike (1994): *Homo. Academica: Geschlechterkontrakte, Institution und die Verteilung des Wissens*. Wien; Passagen-Verlag; 1994.

Hassauer, Friederike (en prensa): «*Die Seele ist nicht Mann, nicht Weib*. Stationen der *Querelles des Femmes* in Spanien und in Lateinamerika vom XVI. zum XVIII.

Jahrhundert». In: Zimmermann, Margarete; Bock, Gisela (eds.): *Die europäische Querelle des Femmes. Geschlechterdebatten des XV. bis XVIII. Jahrhunderts.* Stuttgart, Weimar; Metder; (en prensa) (= *Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung*, 2).

Hauf, Albert G. (1990a): *D'Eximenis a sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval.* Valencia, Barcelona: Institut de Filologia Valenciana, Publicacions de l'Abadia de Montserrat; 1990 (= *Biblioteca Sanchis Guarner*, 19).

Hauf, Albert G. (1990b): «Introducció a *Lo Crestià*». In: Hauf (1990a), pp. 59-123. Antes in: Eximenis, Frances: *Lo Crestià (selecció)*, ed. Albert Hauf. Barcelona; edicions 62 i «la Caixa»; 1983 (= *Les millors obres de la literatura catalana*, 98); pp. 5-30 (sin notas).

Hauf, Albert G. (1990c): «*Lo regiment de la cosa pública*: Eximenis, Joan de Salisbury i Fran Joan de Gal·les, O.F.M.». In: Hauf (1990a), pp. 125-149.

Hausen, Karin; Wunder, Heide, eds. (1992): *Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte.* Frankfurt, New York; Campus; 1992.

Heimann, Heinz-Dieter (1986): «Über Alltag und Ansehen der Frau im späten Mittelalter – oder: vom Lob der Frau im Angesicht der Hexe». In: *Frau und spätmittelalterlicher Alltag: Internationaler Kongress Krems an der Donau, 2. bis 5. Oktober 1984.* Wien; Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 1986 (=Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, 9); pp. 243-282.

Heinemann, Wolfgang; Viehweger, Dieter (1981): *Textlinguistik. Eine Einführung.* Tübingen; 1981.

Heinzle, Joachim, ed. (1994): *Modernes Mittelalter: neue Bilder einer populären Epoche.* Frankfurt; Insel; 1994.

Hélin, Étienne (1985): *Pour une histoire du mariage.* Liège; Université de Liège, Faculté de Philosphie et Lettres: Section d'Histoire; 1985.

Hempfer, Klaus W. (1973): *Gattungstheorie.* München; Wilhelm Fink; 1973.

Henning, Clara Maria (1974): «Canon Law and the Battle of the Sexes». In: Ruether, Rosemary Radford (ed.) : *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions.* New York; Simon and Schuster; 1974; pp. 267-291.

Hentsch, Alice Adèle (1903): *De la littérature didactique du Moyen Age, s'adressant spécialement aux femmes.* Cahors; Coueslant; 1903; [Tesis; Halle; 1903].

Herlihy, David (1983): «The Making of the Medieval Family: Symmetry, Structure, and Sentiment». In: *Journal of Family History*, 8 (1983), pp. 116-130.

Herlihy, David (1985): *Medieval households.* Cambridge (Mass.), London; Harvard University Press; 1985.

Herlihy, David (1990): *Opera muliebria. Women and Work in Medieval Europe.* New York etc.; McGraw-Hill Publishing Company; 1990.

Herpoel, Sonja (1993): «El lector femenino en el siglo de oro español». In: Walthaus, Rina (ed.): *La mujer en la literatura hispánica de la Edad Media y el Siglo de Oro.* Amsterdam, Atlanta; Rodopi; 1993 (= *Foro Hispánico*, 5); pp. 91-99.

Hespanha, António Manuel (1995): «O estatuto jurídico da mulher na época da expansão». In: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, (ed.) : *O rosto feminino da expansão portuguesa. Congresso Internacional realizado em Lisboa, Portugal, 21-25 de novembro de 1994. Actas*. Lisboa; Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres; 1995; vol. I; pp. 53-64.

Hess, Ursula (1975): *Heinrich Steinhöwels «Griseldis». Studien zur Text- und Überlieferungsgeschichte einer frühhumanistischen Prosanovelle*. München; Beck; 1975 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 43).

Hicks, Eric (1984): «Femme-auteur et auteur-femme: Christine de Pisan et la question féministe». In: Lenschen, Walter; Breymann, Thomas (eds.): *La femme et l'art au Moyen-Age*. Lausanne; Université de Lausanne; 1984; pp. 65-73.

Hicks, Eric; Moreau, Thérèse (1986): «Introduction» a Christine de Pizan, *Le Livre de la Cité des Dames*. trad. Eric Hicks, Thérèse Moreau. Paris; Stock; 1986; pp. 1-34.

Hicks, Eric (1988): «Discours de la toilette, toilette du discours: de l'idéologie du vêtement dans quelques écrits didactiques de Christine de Pizan». In: *Revue de Langues Romanes*, 92 (1988), pp. 327-341.

Hicks, Eric (1992): «The Political Significance of Christine de Pizan». In: Brabant, Margaret (ed.): *Politics, Gender and Genre. The Political Thought of Christine de Pizan*. Boulder, San Francisco, Oxford; Westview Press; 1992; pp. 7-15.

Hindman, S. L. (1984): «With Ink and Mortar: Christine de Pizan's *Cité des Dames* (An Art Essay)». In: *Feminist Studies*, 10 (1984), pp. 457-483.

Hirschauer, Stefan (1996): «Wie sind Frauen, wie sind Männer? Zweigeschlechtlichkeit als Wissenssystem». In: Eifert et aliae (1996), pp. 240-256.

Holloway, Julia Bolton; Bechtold, Joan; Wright, Constance S., eds. (1990): *Equally in God's Image: Women in the Middle Ages*. New York, Bern, etc.; Peter Lang; 1990.

Holloway, Julia Bolton (1990): «Introduction: The Body and the Book». In: Holloway, Julia Bolton; Bechtold, Joan ; Wright, Constance S. (eds.): *Equally in God's image: women in the middle ages*. New York, Bern, etc.; Peter Lang; 1990; pp. 1-23.

Holm, Janice Butler (1989): «Struggling with the Letter: Vives's Preface to the *Instruction of a Christian Woman*». In: Logan, Marie-Rose; Rudnytsky, Peter L. (eds.): *Contending Kingdoms: Historical, Psychological, and Feminist Approaches to the Literature of Sixteenth-Century England and France*. Detroit; Wayne State University Press; 1989; pp. 265-297.

Hopkins, Lisa (1991): *Women Who Would Be Kings: Female Rulers of the Sixteenth Century*. London, New York; Vison Press, St. Martin's Press; 1991.

Hörauf-Erfle, Ulrike (1991): *Wesen und Rolle der Frau in der moralisch-didaktischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation*. Frankfurt a.M., Bern etc.; Peter Lang; 1991. [Tesis; Frankfurt am Main; 1990].

Huffer, Lynne (1989): «Christine de Pisan: Speaking like a Woman/Speaking like a Man». In: DuBruck, Edelgard E. (ed.): *New images of medieval women. Essays toward a cultural anthropology*. Lewiston; Edwin Mellen; 1989; pp. 61-72.

Hufton, Olwen (1991): «In the World, of the World, and for the World: Women and the Religious Life in Counter Reformation Europe». In: Muñoz, Angela; Graña, María del Mar (eds.): *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*. Madrid; Al-Mudayna; 1991; pp. 197-215.

Huot, Sylvia (1984/85): «Seduction and Sublimation: Christine de Pizan, Jean de Meun and Dante». In: *Romance Notes*, 25 (1984/85), pp. 361-373.

Huovinen, Anja; Sutter, Gaby (1988): «Körperbild und Sexualität. Aspekte des griechischen Frauenideals». In: Arbeitsgruppe Frauengeschichte Basel (ed.): *Auf den Spuren weiblicher Vergangenheit (2). Beiträge der 4. Schweizerischen Historikerinnentagung*. Zürich; Chronos; 1988; pp. 9-22.

Hutchinson, Amélia Pereira (1995): «Por detrás de um grande homem...». In: Brauer-Figueiredo, Maria Fátima Viegas (ed.): *Actas do 4º Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas. Universidade de Hamburgo, 6 a 11 de Setembro de 1993*. Lisboa, Porto, Coimbra; Lidel; 1995; pp. 1011-1021.

Hutton, Lewis J. (1988): *The Christian Essence of Spanish Literature: an Historical Study*. Lewiston, Queenston; Edwin Mellen Press; 1988.

Hyma, Albert (1957): «Erasmus and the Sacrament of Matrimony». In: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 48 (1957), pp. 145-164.

Ignatius, Mary Ann (1978): «A New Look at the Feminism of Christine de Pizan». In: *Proceedings of the Pacific Northwest Conference on Foreign Languages*, 29 (1978), pp. 18-21.

Ijsewijn, Jozef; Losada, Angel, eds. (1986a): *Erasmus in Hispania, Vives in Belgio: acta colloquii Brugensis, 23.-26.IX.1985*. Leuven; Peeters; 1986.

Iradiel, Paulino (1986a): «Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias». In: Fonquerne/Esteban (1986), pp. 223-259.

Iradiel, Paulino (1986b): «Tenir cura del cos, tenir cura de la imatge: els paradigmes de la bellesa femenina a la València de la Baixa Edat Mitjana». In: *Debats*, 16 (1986), pp. 4-19.

Ivars, Andrés (1920-26): *El escritor Fr. Francisco Eximénez en Valencia (1383-1408)*. Benissa; Ayuntamiento de Benissa: Comisión de Cultura; 1989 (= recopilación de los escritos publicados en *AIA* 14 (1920); pp. 76-104, 15 (1921), pp. 289-331, 19 (1923), pp. 359-398, 20 (1923), pp. 210-248, 24 (1925), pp. 121-122 y 325-382, 25 (1926), pp. 5-48 y 289-333; ed. Pedro Santoja).

Ivars, Andrés (1933): «Franciscanismo de la reina de Aragón, doña María de Luna. Su privanza con Fray Francisco Eximénez». In: *AIA*, 36 (1933), pp. 427-432.

Jacquart, Danielle; Thomasset, Claude (1985): *Sexualité et savoir médical au moyen âge*. Paris; Presses Universitaires de France; 1985.

Jauss, Hans Robert (1972): «Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters». In: Jauss, Hans Robert; Köhler, Erich (eds.): *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters, I: Généralités*. Heidelberg; Carl Winter; 1972; pp. 107-138.

Jedin, Hubert (1973-75): *Geschichte des Konzils von Trient*. Freiburg, Basel, Wien; Herder; ^{3}1973-75.

Jerouschek, Günter (1991): «*Diabolus habitat in eis* — Wo der Teufel zu Hause ist: Geschlechtlichkeit im rechtstheologischen Diskurs des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit». In: Bachorski, Hans-Jürgen (ed.): *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Trier; Wissenschaftlicher Verlag; 1991; pp. 281-305.

Jones, Ann Rosalind (1987): «Nets and Bridles: Early Modern Conduct Books and Sixteenth-Century Women's Lyrics». In: Armstrong, Nancy; Tennenhouse, Leonard (eds.): *The Ideology of Conduct: Essays on Literature and the History of Sexuality*. New York; Methuen; 1987; pp. 39-72.

Jones, Joseph R. (1975): *Antonio de Guevara*. Boston; Twayne; 1975.

Jones-Davies, M. T., ed. (1993): *Le mariage au temps de la Renaissance*. Paris; Klincksieck; 1993.

Jordan, Constance (1990): *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models*. Ithaca, London; Cornell University Press; 1990.

Jordan, Constance (1993): «Renaissance women and the question of class». In: Turner, James Grantham (ed.): *Sexuality and Gender in Early Modern Europe. Institutions, Texts, Images*. Cambridge; Cambridge University Press; 1993; pp. 90-106.

Jung, Gertrud (1936): «Erasmus und Vives». In: *Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam*. Basel; Historische und Antiquarische Gesellschaft, Braus-Riggenbach; 1936; pp. 130-143.

Kästner, Hannes; Schütz, Eva; Schwitalla, Johannes (1985): «Die Textsorten des Frühneuhochdeutschen». In: *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*. Berlin, New York; Walter de Gruyter; 1985 (= Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 2,2); pp. 1355-1368.

Karl, Louis (1933): «Note sur la fortune des œuvres d'Antonio de Guevara à l'étranger». In: *BH*, 35 (1933), pp. 32-50.

Kastenberg, Mathilde (1909): *Die Stellung der Frau in den Dichtungen der Christine de Pisan*. Darmstadt; G. Otto's Hofdruckerei; 1909 [Tesis; Heidelberg; 1909].

Kaufman, Gloria (1978): «Juan Luis Vives on the Education of Women». In: *Signs* 3/n° 4 (1978), pp. 891-896.

Kayser, Friedrich (1896): «Leben und Schriften des Johannes Ludovicus Vives». In: *Johannes Ludovicus Vives' pädagogische Schriften.*. Freiburg im Breisgau; 1896 (= Bibliothek der katholischen Pädagogik, 8); allí, pp. 127-179.

Kellogg, Judith L. (1989): «*Le Livre de la Cité des Dames*: Feminist Myth and Community». In: *Essays in Arts and Sciences*, 18 (1989), pp. 1-15.

Kelly, Allison (1992): «Christine de Pizan and Antoine de la Sale: The Dangers of Love in Theory and Fiction». In: Richards, Earl Jeffrey (ed.): *Reinterpreting Christine de Pizan*. Athens, London; University of Georgia Press; 1992; pp. 173-186.

Kelly, F. Douglas (1972): «Reflections on the Role of Christine de Pisan as a Feminist Writer». In: *Substance*, 2 (1972), pp. 63-71.

Kelly-Gadol, Joan (1977): «Did Women Have a Renaissance?». In: Bridenthal, Renate; Koonz, Claudia (eds.): *Becoming Visible: Women in European History*. Boston; Houghton-Mifflin; 1977; pp. 137-164.

Kelly, Joan (1982): «Early Feminist Theory and the *Querelle des femmes*, 1400-1789». In: *Signs*, 8 (1982), pp. 4-28.

Kelly, Joan (1984): *Women, History & Theory. The Essays of Joan Kelly*. Chicago, London; The University of Chicago Press; 1984.

Kelso, Ruth (1956): *Doctrine for the Lady of the Renaissance*. Urbana/Illinois; University of Illinois Press; 1956.

Kennedy, Angus J. (1984): *Christine de Pizan: a Bibliographical Guide*. London; Grant & Cutler; 1984 (= Research Bibliographies & Checklists, 42).

Kennedy, Angus J. (1992): «A Selective Bibliography of Christine de Pizan Scholarship, circa 1980-1987». In: Richards, Earl Jeffrey (ed.): *Reinterpreting Christine de Pizan*. Athens, London; University of Georgia Press; 1992; pp. 285-298.

Kennedy, Angus J. (1994): *Christine de Pizan: a Bibliographical Guide. Supplement I*. London; Grant & Cutler; 1994 (= Research Bibliographies & Checklists, 42.1).

Ketsch, Peter [Kuhn, Annette (ed.)] (1983-84): *Frauen im Mittelalter: Quellen und Materialien*. Düsseldorf; Schwann; 1983-84 (2 vols.: *Frauenarbeit im Mittelalter: Quellen und Materialien*; *Frauenbild und Frauenrechte in Kirche und Gesellschaft: Quellen und Materialien*).

Kiesel, Helmuth (1979): *»Bei Hof, bei Höll«. Untersuchungen zur literarischen Hofkritik von Sebastian Brant bis Friedrich Schiller*. Tübingen; Niemeyer; 1979.

King, Margaret L. (1993): *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*. Madrid; Alianza; 1993.

Kirshner, Julius; Wemple, Suzanne F., eds. (1985): *Women of the Medieval World. Essays in Honor of John H. Murdy*. Oxford, New York; Basil Blackwell; 1985.

Kleinau, Elke; Opitz, Claudia, eds. (1995): *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung. Vol. I: Vom Mittelalter bis zur Aufklärung*. Frankfurt, New York; Campus; 1995.

Knape, J. (1978): *De oboedientia et fide uxoris. Petrarcas humanistisch-moralisches Exempel «Griseldis» und seine frühe deutsche Rezeption*. Göttingen; Gratia; 1978 (= Heft 5).

Koch, Elisabeth (1991): *Maior dignitas est in sexu virili: das weibliche Geschlecht im Normensystem des 16. Jahrhunderts*. Frankfurt; Vittorio Klostermann; 1991 (= Ius commune. Sonderhefte, Studien zur europäischen Rechtsgeschichte, 57); [Tesis de Habilitación; Frankfurt; 1989/90].

Kolsky, Stephen D. (1993): «Wells of Knowledge: Moderata Fonte's *Il merito delle donne*». In: *The Italianist*, 13 (1993), pp. 57-96.

Kooper, Erik (1991): «Loving the Unequal Equal: Medieval Theologians and Marital Affection» In: Edwards, Robert R.; Spector, Stephen (eds.): *The Olde Daunce:*

Love, Friendship, Sex, and Marriage in the Medieval World. Albany; State University of New York Press; 1991; pp. 44-56.

Kottenhoff, Margarete (1994): *«Du lebst in einer schlimmen Zeit»: Christine de Pizans Frauenstadt zwischen Sozialkritik und Utopie.* Köln, Weimar, Wien; Böhlau; 1994; [Tesis; Bochum; 1992].

Kroll, Renate; Zimmermann, Margarete, eds. (1995a): *Feministische Literaturwissenschaft in der Romanistik. Theoretische Grundlagen – Forschungsstand – Neuinterpretationen.* Stuttgart, Weimar; Metzler; 1995 (= Ergebnisse der Frauenforschung, 38).

Kroll, Renate (1995b): «Feministische Positionen in der romanistischen Literaturwissenschaft» y «Kommentierte Auswahlbibliographie zur feministischen Literaturwissenschaft und -kritik». In: Kroll/Zimmermann (1995a), pp. 26-43 y 43-49.

Krynen, Jacques (1981): *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Age (1380-1440): études de la littérature politique du temps.* Paris; A. et J. Picard; 1981.

Kuhn, Annette; Tornieporth, Gerda (1980): *Frauenbildung und Geschlechtsrolle: historische und erziehungswissenschaftliche Studien zum Wandel der Frauenrolle in Familie und Gesellschaft.* Gelnahausen etc; Burckhardthaus-Laetare Verlag; 1980.

Kuhn, Annette; Schneider, Gerhard, eds. (1984): *Frauenrechte und die gesellschaftliche Arbeit der Frauen im Wandel: fachwissenschaftliche und fachdidaktische Studien zur Geschichte der Frauen.* Düsseldorf; Schwann; ^{3}1984.

Kuhn, Hugo (1980): *Entwürfe zu einer Literatursystematik des Spätmittelalters.* Tübingen; Niemeyer; 1980.

Labalme, Patricia H., ed. (1980): *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past.* New York, London; New York University Press; 1980.

Labalme, Patricia H. (1981): «Venetian Women on Women: Three Early Modern Feminists». In: *Archivio Veneto*, 152 (1981), pp. 81-109.

Labarge, Margaret Wade (1986): *A Small Sound of the Trumpet. Women in Medieval Life.* Boston; Beacon Press; 1986.

Lacarra, María Eugenia (1988-89): «Notes on Feminist Analysis of Medieval Spanish Literature and History». In: *La Corónica*, 17/n° 1 (1988-89), pp. 14-22.

Lacarra, María Eugenia (1993): «Parámetros de la representación de la sexualidad femenina en la literatura medieval castellana». In: Walthaus, Rina (ed.): *La mujer en la literatura hispánica de la Edad Media y el Siglo de Oro.* Amsterdam, Atlanta; Rodopi; 1993 (= *Foro Hispánico*, 5); pp. 23-43.

Lacarra, María Eugenia (1995): «Representaciones de mujeres en la literatura española de la Edad Media (escrita en castellano). In: Zavala, Iris (ed.): *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). II: La mujer en la literatura española: Modos de representación desde la Edad Media hasta el siglo XVII.* Barcelona, Madrid, San Juan; Anthropos, Comunidad de Madrid (Consejería de Educación, Dirección General de la Mujer), Universidad de Puerto Rico; 1995; pp. 21-68.

Lacarra, María Jesús (1986): «Algunos datos para la historia de la misoginia en la Edad Media». In: *Studia in honorem prof. M. de Riquer*. Barcelona; Universitat, Quaderns Crema; 1986; vol. I, pp. 339-361.

Lacarra, María Jesús (1993): «El arquetipo de la mujer sabia en la literatura medieval». In: Walthaus, Rina (ed.): *La mujer en la literatura hispánica de la Edad Media y el Siglo de Oro*. Amsterdam, Atlanta; Rodopi; 1993 (= *Foro Hispánico*, 5); pp. 11-21.

Ladero Quesada, Miguel Angel (1989): *Los Reyes Católicos. La Corona y la Unidad de España*. Valencia; Asociación Francisco López de Gomara; 1989.

Laigle, Mathilde (1912): *«Le Livre des trois vertus» de Christine de Pizan et son milieu historique et littéraire*. Paris; Honoré Champion; 1912 (= Bibliothèque du XVe Siècle, 16).

Lanson, Gustave (1903): *Histoire de la littérature française*. Paris; Hachette; [8]1903.

Lapa, M. Rodrigues (1981): «D. Duarte e a prosa didáctica». In: Lapa, M. Rodrigues: *Lições de literatura portuguesa. Época Medieval*. Coimbra; Coimbra Editora; [10]1981; pp. 343-374.

Laqueur, Thomas (1990): *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge/Mass., London; Harvard University Press; 1990.

Laserstein, Käte (1926): *Der Griseldisstoff in der Weltliteratur*. Weimar; Alexander Duncker Verlag; 1926 (= Forschungen zur neueren Literaturgeschichte, Band LVIII).

Lawand, Jamile Trueba (1992): *El arte epistolar en el Renacimiento español*. Tesis; University of Michigan; 1992. In: *DAI*, 53 (1993), p. 3931-A.

Lawrance, Jeremy N. H. (1988): «Nuevos lectores y nuevos géneros: apuntes y observaciones sobre la epistolografía en el primer Renacimiento español». In: García de la Concha, Víctor (ed.): *Literatura en la época del Emperador*. Salamanca; Universidad de Salamanca; 1988 (= Acta Salmanticensia, Academia Literaria Renacentista, 5); pp. 81-99.

Lawrance, Jeremy N. H. (1991): «Las lecturas científicas de los castellanos en la Baja Edad Media». In: *Atalaya*, 2 (1991), pp. 135-155.

Lawson, Sarah (1987): «Introduction» a Christine de Pisan: *The Treasure of the City of Ladies*. London, New York etc.; Penguin; [4]1987; pp. 15-27.

Lazard, Madeleine (1985): *Images littéraires de la femme à la Renaissance*. Paris; Presses Universitaires de France; 1985.

Lázaro Carreter, Fernando (1988): «La prosa de fray Antonio de Guevara». In: García de la Concha, Víctor (ed.): *Literatura en la época del Emperador. Actas de la V-VII Academia Literaria Renacentista*. Salamanca; Universidad; 1988; pp. 101-117.

Leal, Ivone [de Freitas] (1986): «A mulher e o amor no século XVI: afectividade, sexualidade, casamento – uma abordagem do tema». In: *Análise social*, 22 (1986), pp. 769-778.

Leal, Ivone de Freitas, ed. (1994): *Fontes portuguesas para a história das mulheres*. Lisboa; Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro; 1994.

Le Bras, Gabriel (1968): «Le mariage dans la théologie et le droit de l'Église». In: *CCH*, 11 (1968), pp. 191-202.

Leclercq, Jean (1979): *Monks and Love in Twelfth-century France: Psycho-historical Essays*. Oxford; Clarendon Press; 1979.

Leclercq, Jean (1982): *Monks on Marriage: A Twelfth Century View*. New York; Seabury Press; 1982.

Leclercq, Jean (1983): *Le mariage vu par les moines au XIIe siècle*. Paris; Les Éditions du Cerf; 1983.

Leclercq, Dom Jean (1990): «Rôle et pouvoirs des épouses au Moyen Age». In: Rouche, Michel; Heuclin, Jean (eds.): *La femme au moyen-âge*. Maubeuge; Ville de Maubeuge; 1990; pp. 87-97.

Leeker, Joachim (1995): «Das Frauenbild in Vives' *De institutione feminae christianae* und Castigliones *Libro del cortegiano*». In: Strosetzki, Christoph (ed.): *Juan Luis Vives. Sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland. Akten der internationalen Tagung vom 14.-15. Dezember 1992 in Münster*. Frankfurt am Main; Vervuert; 1995 (= Studia Hispanica, 1); pp. 55-74.

Lefèvre, Yves (1991): «La femme au Moyen Age en France dans la vie littéraire et spirituelle». In: Lefèvre, Yves: *Mélanges de littérature du Moyen Age*. Bordeaux; Bière; 1991; pp. 29-76.

Lemaire, Jacques (1995): «Manuscrits proches parents ou manuscrits simplement semblables? Réflexions codicologiques et philologiques à propos de deux témoins du *Livre des Trois Vertus* de Christine de Pizan». In: Dulac, Liliane; Ribémont, Bernard (eds.): *Une femme de lettres au Moyen Age. Études autour de Christine de Pizan*. Orléans; Éditions Paradigme; 1995; pp. 411-429.

Lemaire, Ria (1991): «Privado y público: sistemas matrimoniales y su discurso». In: *Escritura* (Caracas), 16 (1991), pp. 137-159.

Lemarchand, Marie-José (1995): «Prólogo» a Cristina de Pizán: *La Ciudad de las Damas*. Trad. Marie-José Lemarchand. Madrid; Siruela; 1995; pp. ix-xlvi.

Lentzen, Manfred (1995): «Vives' Ideen über die Erziehung der Frau. Zu *De institutione feminae christianae*». In: Strosetzki, Christoph (ed.): *Juan Luis Vives. Sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland. Akten der internationalen Tagung vom 14.-15. Dezember 1992 in Münster*. Frankfurt am Main; Vervuert; 1995 (= Studia Hispanica, 1); pp. 47-54.

Lerner, Gerda (1991): *Die Entstehung des Patriarchats*. Frankfurt am Main, New York; Campus; 1991.

Lerner, Gerda (1993): *Die Entstehung des feministischen Bewusstseins. Vom Mittelalter bis zur Ersten Frauenbewegung*. Frankfurt am Main, New York; Campus; 1993.

Lessona, C. (1986): *La «Sylva nuptialis» di Giovanni Nevizzano, giureconsulto astigiano del secolo XVI. Contributo alla storia del diritto italiano*. Torino; Locatelli; 1986.

Levin, Carole; Watson, Jeanie, eds. (1987): *Ambiguous Realities: Women in the Middle Ages and Renaissance*. Detroit; Wayne State University Press; 1987.

Levin, Carole (1990): «Renaissance Literature: Its Pleasures and Problems as a Source for Women's History». In: *Exemplaria: A Journal of Theory in Medieval and Renaissance Studies*, 2 (1990), pp. 697-701.

Leyerle, John (1973): «Marriage in the Middle Ages: Introduction». In: *Viator*, 4 (1973), pp. 413-418.

Leyser, Henrietta (1995): *Medieval Women. A Social History of Women in England, 450-1500*. London; Weidenfeld and Nicholson; 1995.

L'Hermite-Leclercq, Paulette (1986): «La réclusion volontaire au moyen âge: une institution religieuse spécialmente féminine». In: Fonquerne/Esteban (1986), pp. 135-154.

Lida de Malkiel, María Rosa (1945): «Fray Antonio de Guevara. Edad Media y Siglo de Oro español». In: *Revista de Filología Hispánica*, 7 (1945), pp. 346-388.

Link, Jürgen (1988): «Literaturanalyse als Interdiskursanalyse. Am Beispiel des Ursprungs literarischer Symbolik in der Kollektivsymbolik». In: Fohrmann, Jürgen; Müller, Harro (eds.): *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*. Frankfurt; Suhrkamp; 1988; pp. 284-307.

Liss, Peggy K. (1992): *Isabel the Queen: life and times*. New York, Oxford; Oxford University Press; 1992.

Lobato, María Luisa (1988): «El ideal de la mujer en los escritores doctrinales agustinos de los siglos XV y XVI». In: *Revista Agustiniana*, 29 (1988), pp. 725-736.

Looten, C. (1938): «Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne et comtesse de Flandre (1397-1471)». In: *Revue de Littérature Comparée*, 18 (1938), pp. 5-22.

Lopes, F. Félix (1946): «Traduções portuguesas de Fr. António de Guevara». In: *AIA*, 6 (1946), pp. 605-607.

López Alonso, Carmen (1986): «Mujer medieval y pobreza». In: Fonquerne/Esteban (1986), pp. 261-272.

López-Baralt, Luce (1992a): *Un Kāma Sūtra español*. Madrid, Siruela, 1992 (= *La Biblioteca Sumergida*, 1).

López-Baralt, Luce (1992b): «Un «Kama Sutra catalán» del siglo XIV: el *Speculum al foderi*». In: *Insula*, 542 (1992), pp. 3-4.

López-Baralt, Luce (1993): «El original árabe del «Kama Sutra español» (ms. S-2 BRAH Madrid)». In: García Martín, Manuel, et alii (eds.): *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro. Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*. Salamanca; Universidad de Salamanca; 1993 (= Acta Salmanticensia, Estudios Filológicos, 252); vol. II, pp. 561-567.

López Estrada, Francisco (1952): «Una edición desconocida del Enquiridion. (Valencia, 1528, por Costilla)». In: *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 58 (1952), pp. 449-463.

López Estrada, Francisco (1955): «Textos para el estudio de la espiritualidad renacentista: el opúsculo *Sermón en loor del Matrimonio* de Juan de Molina (Valencia, por Jorge Costilla, 1528)». In: *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 61 (1955), pp. 489-530.

López Grigera, María Luisa (1975): «Algunas precisiones sobre el estilo de Antonio de Guevara». In: *Studia Hispanica in honorem Rafael Lapesa.* Madrid; Gredos; 1975; vol. III; pp. 299-315.

López de la Plaza, Gloria (1993): «Historia de las mujeres: Compromiso y método». In: Segura Graiño, Cristina: *La voz del silencio, II: Historia de las mujeres: Compromiso y método.* Madrid; Asociación Cultural Al-Mudayna; 1993; pp. 7-15.

Lorcin, Marie-Thérèse (1987): «Les échos de la mode dans le *Livre des trois vertus* de Christine de Pisan». In: *Razo* (Nice), 7 (1987), pp. 89-94.

Lorcin, Marie-Thérèse (1988): «Pouvoirs et contre-pouvoirs dans le *Livre des trois vertus*». In: *Revue de Langues Romanes*, 92 (1988), pp. 359-368.

Lorcin, Marie-Thérèse (1989): «Mère nature et le devoir social. La mère et l'enfant dans l'œuvre de Christine de Pizan». In: *Revue Historique*, 113/nº 282 (1989), pp. 29-44.

Lorcin, Marie-Thérèse (1993): «L'École des femmes: les devoirs envers le mari dans quelques traités d'éducation». In: *Éducation, apprentissages, initiation au Moyen Age. Actes du premier colloque international de Montpellier, Université Paul-Valéry, novembre 1991* (= *Les Cahiers du C.R.I.S.I.M.A.*, 1; [1993]); pp. 233-248.

Lorcin, Marie-Thérèse (1994): «Christine de Pizan analyste de la société». In: Zimmermann, Margarete; De Rentiis, Dina (eds.): *The City of Scholars. New Approaches to Christine de Pizan.* Berlin, New York; Walter de Gruyter; 1994; pp. 197-105.

Lorcin, Marie-Thérèse (1995): «Le *Livre des trois vertus* et le *sermo ad status*». In: Dulac, Liliane; Ribémont, Bernard (eds.): *Une femme de lettres au Moyen Age. Études autour de Christine de Pizan.* Orléans; Éditions Paradigme; 1995; pp. 139-149.

Lucas, Angela M. (1983): *Women in the Middle Ages: Religion, Marriage, and Letters.* Brighton; Harvester Press; 1983.

Luna, Lola (1993): «Las lectoras y la historia literaria». In: Segura Graiño, Cristina: *La voz del silencio, II: Historia de las mujeres: Compromiso y método.* Madrid; Asociación Cultural Al-Mudayna; 1993; pp. 75-96.

Lundt, Bea, ed. (1991a): *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten.* München; Fink; 1991.

Lundt, Bea (1991b): «Einleitung» zu Lundt, Bea (ed.): *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten.* München; Fink; 1991; pp. 7-22.

Lunenfeld, Marvin (1977): «Isabella I of Castile and the Company of Women in Power». In: *Historical Reflections*, 4 (1977), pp. 207-229.

Macedo, Jorge Borges de (1995): «Mulheres e política no século XV português. Consideração crítica». In: *Oceanos*, nr. 21 (1995), pp. 26-31.

Machado, Ana Maria e Silva (1993): «A mulher e a representação do mal na hagiografia medieval portuguesa — alguns aspectos». In: *Literatura medieval. Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5-outubro 1991).* Lisboa; Cosmos; 1993; vol. II, pp. 111-115.

Machado, Ana Maria e Silva (1995): «O testemunho dos prólogos na prosa didáctica moral e religiosa». In: Paredes, Juan (ed.): *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993)*. Granada; Universidad de Granada; 1995; vol. III, pp. 131-146.

MacLean, Ian (1980): *The Renaissance Notion of Woman: A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life*. Cambridge; Cambridge University Press; 1980 (= Cambidge Monographs on the History of Medicine).

MacLean, Ian (1988): «The Renaissance Notion of Woman». In: Baader, Renate (ed.): *Das Frauenbild im literarischen Frankreich. vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Darmstadt; Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 1988 (= Wege der Forschung, 611); pp. 88-115.

Makowski, Elizabeth M. (1990): «The Conjugal Debt and Medieval Canon Law». In: Holloway, Julia Bolton; Bechtold, Joan; Wright, Constance S. (eds.): *Equally in God's Image: Women in the Middle Ages*. New York, Bern, etc.; Peter Lang; 1990; pp. 129-143.

Mancini Giancarlo, Guido (1949): «Antonio de Guevara e i suoi traduttori italiani». In: *Annali della Facoltà di Lettere, Filosofia e Magistero della Università di Cagliari*, 16 (1949), pp. 145-174.

Manselli, Raoul (1977): «Il matrimonio nei Penitenziali». In: *Il Matrimonio nella società altomedievale*, pp. 287-315.

Maravall, José Antonio (1969): «Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalistas: La obra de Francesc Eiximenis». In: *VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón*. Valencia; 1969; tomo II (*La Corona de Aragón en el siglo XIV*), vol. I, pp. 285-306.

Marcelo Rodao, Guadalupe de (1994): «Algunos aspectos comunes de los tratados didácticos para mujeres en los siglos XIV-XV». In: Graña Cid, María del Mar (ed.): *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*. Madrid; Al-Mudayna; 1994 (= Colección Laya, 13); pp. 95-105.

Margolin, Jean-Claude (1969): «Erasme et la «femme sauvage»». In: Margolin, Jean-Claude: *Recherches érasmiennes*. Genève; Droz; 1969 (= Travaux d'Humanisme et Renaissance, 105); pp. 98-127.

Margolin, Jean-Claude (1975): «Introduction» a Erasmus, *Encomium matrimonii*. In: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami: recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*. Ordo I, tomus 5: *Parabolae sive similia. Encomium matrimonii*. Amsterdam; North-Holland Publishing Company; 1975; pp. 335-382.

Marques, António Henrique de Oliveira (1964): *A sociedade medieval portuguesa. Aspectos da vida quotidiana*. Lisboa; Sá da Costa; 1964.

Marques, F. Costa (1973): «Notícia Histórica e Literária». In: Dom Duarte: *Leal Conselheiro e Livro da Ensinança de bem Cavalgar Toda Sela*. Ed. F. Costa Marques. Coimbra; Atlântida; ^{2}1973; pp. 5-32.

Márquez Villanueva, Francisco (1968): «Fray Antonio de Guevara o la ascética novelada». In: *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI.* Madrid, Barcelona; Alfaguara; 1968; pp. 17-66.

Márquez Villanueva, Francisco (1972): «Marco Aurelio y Faustina». In: *Insula*, 305 (abril 1972), pp. 3-4.

Márquez Villanueva, Francisco (1973): «Fray Antonio de Guevara y la invención de Cide Hamete». In: Márquez Villanueva, Francisco: *Fuentes literarias cervantinas.* Madrid; Gredos; 1973; pp. 183-257.

Martín del Olmo, A. (1979): «Maridos, esposas y amantes en el Siglo de Oro». In: *Historia y vida* (Barcelona), 132 (1979), pp. 24-37.

Martínez Crespo, Alicia (1993): «La belleza y el uso de afeites en la mujer del siglo XV». In: *Dicenda*, 11 (1993), pp. 197-221.

Martínez Torrejón, José Miguel (1992): «Diálogo entre la Edad Media y el Renacimiento». In: *Insula*, 542 (1992), pp. 21-22.

Martins, Mário (1979): «A amizade e o amor conjugal na *Leal Conselheiro*». In: *Didaskalia*, 9 (1979), pp. 269-278.

Martins, Mário (1983): «Pais e filhos no *Leal Conselheiro*». In: Idem: *Estudos de Cultura Medieval*, vol. III. Lisboa; Brotéria; 1983; pp. 199-206.

Martins, Oliveira (1983): *Os filhos de D. João I.* Lisboa; Guimarães; 1983.

Massó y Torrents, J. (1909-10): «Les obres de Fra Francesch Eximeniç (1340?-1409?). Essaig d'una bibliografia». In: *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 3 (1909-10), pp. 588-692.

Il Matrimonio nella società altomedievale (22-28 aprile 1976). Spoleto; Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo; 1977 (= Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 24); 2 vols.

Mata Carriazo, J. de (1954): «Amor y moralidad bajo los Reyes Católicos». In: *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 60 (1954), pp. 53-76.

Matthews Grieco, Sara F. (1991): *Ange ou diablesse. La représentation de la femme au XVIème siècle.* Paris; Flammarion; 1991.

Matulka, Barbara (1931): «An Anti-Feminist Treatise of Fifteenth-Century Spain: Lucena's *Repetición de amores*». In: *RR*, 22 (1931), pp. 99-116.

Maurício [Gomes dos Santos], Domingos (1931): «D. Duarte e as responsabilidades de Tânger». In: *Brotéria*, 12 (1931), pp. 29-34, 147-157, 291-302, 367-376 y 13 (1931), pp. 19-27, 161-173.

May, Benjamin (1908): *Die Mädchenerziehung in der Geschichte der Pädagogik von Plato bis zum 18. Jahrhundert.* Strassburg, Leipzig; Josef Singer; 1908; [Tesis; Erlangen; 1908].

McLaren, Angus (1990): *A History of Contraception. From Antiquity to the Present Day.* Oxford, Cambridge; Blackwell; 1990.

McLaughlin, Eleanor Commo (1974): «Equality of Souls, Inequality of Sexes: Women in Medieval Theology». In: Ruether, Rosemary Radford (ed.) : *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions.* New York; Simon and Schuster; 1974; pp. 213-265.

McLeod, Enid (1976): *The Order of the Rose: the Life and Ideas of Christine de Pisan.* London, Totowa; Chatto & Windus, Roman & Littlefield, 1976.

McLeod, Glenda (1991a): *Virtue and Venom. Catalogs of Women from Antiquity to the Renaissance.* Ann Arbor; University of Michigan Press; 1991.

McLeod, Glenda (1991b): *The Reception of Christine de Pizan from the Fifteenth through the Nineteenth Centuries: Visitors to the City.* Lewiston; Edwin Mellen; 1991.

McLeod, Glenda (1992): «Poetics and Antimisogynist Polemics in Christine de Pizan's *Le Livre de la Cité des Dames*». In: Richards, Earl Jeffrey (ed.): *Reinterpreting Christine de Pizan.* Athens, London; University of Georgia Press; 1992; pp. 37-47.

McLeod, Glenda; Wilson, Katharina (1994): «A Clerk In Name Only – A Clerk In All But Name. The Misogamous Tradition and *La Cité des Dames*». In: Zimmermann, Margarete; De Rentiis, Dina (eds.): *The City of Scholars. New Approaches to Christine de Pizan.* Berlin, New York; Walter de Gruyter; 1994; pp. 67-76.

Menéndez Pidal, Ramón (1946): «Fray Antonio de Guevara y la idea imperial de Carlos V.». In: *AIA*, 6 (1946), pp. 331-338.

Merêa, Manuel Paulo (1919): «As teorias políticas medievaes no *Tratado de Virtuosa Bemfeitoria.* In: *Revista de História*, 8 (1919), pp. 5-21.

Mérida Jiménez, Rafael M. (1994): «Elogio y vituperio de la mujer medieval: hada, hechicera y puta». In: *Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada (Zaragoza, 18 al 21 de noviembre de 1992).* Tomo I: *La mujer: elogio y vituperio.* Zaragoza; Universidad de Zaragoza; 1994; pp. 269-276.

Merrill, Yvonne Day (1994): *«In Silence my Tongue is Broken»: The Social Construction for Women's Rhetoric before 1750.* Tesis; University of Arizona, 1994. In: *DAI*, 55 (1994), p. 1397-A.

Messeguer Fernández, Juan (1959): «Franciscanismo de Isabel la Católica». In: *AIA*, 19 (1959), pp. 153-195.

Messeguer Fernández, J[uan] (1959): «El traductor del *Carro de las donas* de Francisco Eximénez, familiar y biógrafo de Adriano VI». In: *Hispania*, (Madrid), 19 (1959), pp. 230-250.

Messeguer Fernández, Juan (1969): «Passio duorum: Autores-Ediciones-La obra». In: *AIA*, 29 (1969), pp. 217-268.

Mette-Dittmann, Angelika (1991): *Die Ehegesetze des Augustus. Eine Untersuchung im Rahmen der Gesellschaftspolitik des Princeps.* Stuttgart; 1991.

Metz, Helmut (1972): *Die Entwicklung der Eheauffassungen von der Früh- zur Hochscholastik. Ein Beitrag zum Verständnis der religiösen Motive der Minne- und Eheproblematik in der mittelhochdeutschen Epik.* Tesis; Köln; 1972.

Meyer-Zwiffelhoffer, Eckhard (1995): *Im Zeichen des Phallus. Die Ordnung des Geschlechtslebens im antiken Rom.* Frankfurt am Main, New York; Campus; 1995 (= *Historische Studien*, 15); [Tesis; Freiburg im Breisgau; 1995].

Migiel, Marilyn; Schiesari, Juliana, eds. (1991): *Refiguring Woman: Perspectives on Gender and the Italian Renaissance*. Ithaca, London; Cornell University Press; 1991.

Miguel Rodríguez, Juan Carlos de (1989): *Las mujeres en el cristianismo medieval*. Madrid; Asociación Cultural Al-Mudayna; 1989.

Mikesell, Margaret (1991): «Marital and Divine Love in Juan Luis Vives. *Instruction of a Christen Woman*». In: Bartlett, Kenneth R.; Eisenbichler, Konrad; Liedl, Janice (eds.): *Love and Death in the Renaissance*. Ottawa; Dovehouse Editions; 1991; pp. 113-134.

Miles, Margaret (1989): *Carnal Knowing: Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*. Boston; Beacon Press; 1989.

Miller, Beth, ed. (1983): *Women in Hispanic Literature. Icons and Fallen Idols*. Berkeley, Los Angeles, London; University of California Press; 1983.

Mirrer, Louise, ed. (1992a): *Upon My Husband's Death. Widows in the Literature and the Histories of Medieval Europe*. Ann Arbor; University of Michigan Press; 1992.

Mirrer, Louise (1992b): «Introduction» a *Upon My Husband's Death. Widows in the Literature and the Histories of Medieval Europe*. Ann Arbor; University of Michigan Press; 1992; pp. 1-17.

Mitre Fernández, Emilio (1983): «Mujer, matrimonio y vida marital en las cortes castellano-leonesas de la baja Edad Media». In: Durán (1983), pp. 79-86.

Miura Andrades, José María (1991): «Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval: emparedadas y beatas». In: Muñoz, Angela; Graña, María del Mar (eds.): *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*. Madrid; Al-Mudayna; 1991; pp. 139-164.

Mombello, Gianni (1993): «Reflets de la culture française dans l'œuvre d'un juriste astésan du début du XVIe siècle: La *Sylva Nuptialis* de Giovanni Nevizzano». In: Aubailly, Jean-Claude et alii (eds.): *«Et c'est la fin pour quoy sommes ensembles»: Hommage à Jean Dufournet. Littérature, Histoire et Langue du Moyen Âge*. Paris; Champion; 1993; vol. III, pp. 991-1008.

Moncada, Luis Cabral de (1948-50): «O casamento em Portugal na Idade Média». In: *Estudos de História do Direito*. Coimbra; Universidade de Coimbra; 1948-50; vol. I, pp. 37-82.

Montoya Ramírez, María Isabel (1995): «Observaciones sobre la defensa de las mujeres en algunos textos medievales». In: Paredes, Juan (ed.): *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993)*. Granada; Universidad de Granada; 1995; vol. III, pp. 397-406.

Morano, Ciriaca (1989): «Vir y femina en los textos de San Agustín. La influencia de su concepto de lo femenino en la cultura occidental». In: Sánchez, Cristina (ed.): *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental. Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid; Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid; 1989; vol. I, pp. 123-129.

Morant, Isabel (1991): «Familia, amor y matrimonio, un ensayo sobre historiografía». In: Bernis, Cristina, et al. (eds.): *Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia. Actas de las VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria.* Madrid; Instituto Universitario de Estudios de la Mujer; 1991; pp. 573-595.

Moreno, Humberto Carlos Baquero (1968): *Os Itinerários do Infante D. Pedro (1438-1448).* Lourenço Marques; Universidade de Lourenço Marques; 1968 (= separata de la *Revista de Ciências do Homem da Universidade de Lourenço Marques*, 1, série B, [1968]).

Moreno, Humberto Carlos Baquero (1976): *Itinerários de El-Rei D. Duarte, 1433-1438.* Lisboa; Academia Portuguesa da História; 1976.

Moreno, Humberto [Carlos] Baquero (1979): *O casamento no contexto da Sociedade Medieval Portuguesa.* Braga; Revista *Bracara Augusta*; 1979 (= Separata de *Bracara Augusta*, 33 [1979]).

Moreno, Humberto Carlos Baquero (1979-80): *A Batalha de Alfarrobeira. Antecedentes e significado histórico.* Coimbra; Universidade de Coimbra; ²1979-80 (2 vols.; 1ª edición: Lourenço Marques; Universidade de Lourenço Marques; 1973 [= sep. de la *Revista de Ciências do Homem da Universidade de Lourenço Marques*, 4, série B, {1973}]).

Moreno, Humberto [Carlos] Baquero (1993): «O Infante D. Pedro, da Regência a Alfarrobeira». In: *Biblos*, 69 (1993), pp. 3-13.

Mourelle de Lima, Manuel, ed. (1993): *Juan Luis Vives (Valencia, 1492 - Brujas, 1540): Actas del simposio celebrado con motivo del V centenario del nacimiento, Valencia, 5 a 9 de octubre de 1992.* Madrid; Grugalma; 1993.

Mühleisen, Hans-Otto; Stammen, Theo, eds. (1990): *Politische Tugendlehre und Regierungskunst: Studien zum Fürstenspiegel der frühen Neuzeit.* Tübingen; Niemeyer; 1990.

A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais. Actas do Colóquio (Coimbra, 20 a 22 março 1985). Coimbra; Instituto de História Económica e Social, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; 1986; (2 vols.).

Müller, Maria E., ed. (1988): *Eheglück und Liebesjoch: Bilder von Liebe, Ehe und Familie in der Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts.* Weinheim, Basel; Beltz; 1988 (= Ergebnisse der Frauenforschung, 14).

Müller, Maria E. (1991): «Naturwesen Mann. Zur Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft in Ehelehren der Frühen Neuzeit». In: Wunder, Heide; Vanja, Christina (eds.): *Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit.* Frankfurt; Suhrkamp; 1991 (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 913); pp. 43-68.

Müller-Oberhäuser, Gabriele: «Neuere Literaturtheorien». In: Fabian, Bernhard (ed.): *Ein anglistischer Grundkurs.* Berlin; Erich Schmidt; 1993; pp. 204-238.

Mulliez, Jacques (1987): «Droit et morale conjugale: Essai sur l'histoire des relations personnelles entre époux». In: *Revue Historique*, 278 (1987), pp. 35-106.

Muñoz Fernández, Angela; Segura Graiño, Cristina, eds. (1988): *El trabajo de las mujeres en la edad media hispana*. Madrid; Asociación Cultural Al-Mudayna; 1988.

Muñoz Fernández, Angela, ed. (1989): *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*. Madrid; Asociación Cultural Al-Mudayna; 1989.

Muñoz [Fernández], Angela; Graña, María del Mar, eds. (1991): *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*. Madrid; Al-Mudayn; 1991.

Murray, Jacqueline, ed. (1988): *Sexuality in the Renaissance / La Sexualité à la Renaissance (Papers presented at the meeting of the Canadian Society for Renaissance Studies, May 1987)*. In: *Renaissance et Reformation/Renaissance et Réforme*, 24 (1988).

Muzzarelli, Maria Giuseppina (1986): «Le donne e i bambini nei libri penitenziali: regole di condotta per una società in formazione». In: Vetere, Benedetto; Renzi, Paolo (eds.): *Profili di donne: mito, immagine, realtà fra Medioevo ed Età Contemporanea*. Galatina; Congedo; 1986; pp. 143-192.

Nascimento, Aires A. (1993): «As livrarias dos Príncipes de Avis». In: *Biblos*, 69 (1993), pp. 265-287.

Nascimento, Maria Teresa (1995): «Luísa Sigeia: o diálogo no feminino». In: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, : *O rosto feminino da expansão portuguesa. Congresso Internacional realizado em Lisboa, Portugal, 21-25 de novembro de 1994. Actas*. Lisboa; Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres; 1995; vol. I; pp. 287-293.

Nash, Mary, ed. (1988a): *Més enllà del silenci. Les dones a la història de Catalunya*. Barcelona; Generalitat de Catalunya (Comissió Interdepartamental de Promoció de la Dona); 1988.

Nash, Mary (1988b): «Més enllà del silenci: la veu de les dones a la història». In: Nash, Mary (ed.): *Més enllà del silenci. Les dones a la història de Catalunya*. Barcelona; Generalitat de Catalunya (Comissió Interdepartamental de Promoció de la Dona); 1988; pp. 9-28.

Nauwelaerts, A. Marcel (1976): «De meisjesopvoeding volgens Juan Luis Vives». In: *Liber Amicorum professor Dr. Victor D'Espallier*. Leuven; Universitaire Pers; 1976; pp. 117-142.

Nauta, G.A. (1934): «Antonio de Guevara's *Relox*». In: *Neophilologus*, 19 (1934), pp. 97-98.

Nichols, Stephen G. (1988): «Rewriting Marriage in the Middle Ages». In: *RR*, 79 (1988), pp. 42-60.

Niekus Moore, Cornelia (1987): *The Maiden's Mirror: Reading Material for German Girls in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Wiesbaden; Harassowitz; 1987 (=Wolfenbütteler Forschungen, 36).

Noonan Jr., John. T. (1967): «Marital affection in the Canonists». In: *Studia Gratiana*, 12 (1967), pp. 479-509.

Noonan Jr., John T. (1969): *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*. Cambridge, London; Harvard University Press; 1969.

Noonan Jr., John T. (1973): «Marriage in the Middle Ages: Power to Choose». In: *Viator*, 4 (1973), pp. 419-434.

Noreña, Carlos G. (1970): *Juan Luis Vives*. Den Haag; Martinus Nijhoff; 1970.

Noreña, Carlos G. (1989): *Juan Luis Vives and the Emotions*. Carbondale, Edwardsville (Ill.); Southern Illinois University Press; 1989.

Noreña, Carlos G. (1990): *A Vives Bibliography*. Lewiston; Edwin Mellen Press; 1990 (= *Studies in Renaissance literature*, 5).

Oexle, Otto Gerhard (1994): «Christine et les pauvres». In: Zimmermann , Margarete; De Rentiis, Dina (eds.): *The City of Scholars. New Approaches to Christine de Pizan*. Berlin, New York; Walter de Gruyter; 1994; pp. 206-220.

Olalla, Angela (1995): «Bajo el signo del doble (La mujer en los textos de «agravio» y «defensa» medievales)». In: Paredes, Juan (ed.): *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993)*. Granada; Universidad de Granada; 1995; vol. III, pp. 473-489.

Oñate, María del Pilar (1938): *El feminismo en la literatura española*. Madrid; Espasa-Calpe; 1938.

Opitz, Claudia (1985): *Frauenalltag im Mittelalter: Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts*. Weinheim, Basel; Beltz; 1985 (= Ergebnisse der Frauenforschung, 5).

Opitz, Claudia (1990a): *Evatöchter und Bräute Christi: weiblicher Lebenszusammenhang im Mittelalter*. Weinheim; Deutscher Studien Verlag; 1990.

Opitz, Claudia (1990b): ««Nicht zu seinen Häupten und nicht zu seinen Füssen...». Eheliche Rollendefinitionen und -konflikte und die Hierarchie der Geschlechter im 12. und 13. Jahrhundert». In: Opitz, Claudia: *Evatöchter und Bräute Christi: weiblicher Lebenszusammenhang im Mittelalter*. Weinheim; Deutscher Studien Verlag; 1990; pp. 30-53.

Opitz, Claudia (1990c): «Hildegard von Bingen und Christine de Pizan. Zwei Künstlerinnen und die Rolle der Frau im mittelalterlichen Kunstbetrieb». In: Opitz, Claudia: *Evatöchter und Bräute Christi: weiblicher Lebenszusammenhang im Mittelalter*. Weinheim; Deutscher Studien Verlag; 1990; pp. 107-128.

Opitz, Claudia (1990d): «Skandal um die Rose? Christine de Pizan und der Platz der Frauen in der Kulturgeschichte». In: Opitz, Claudia: *Evatöchter und Bräute Christi: weiblicher Lebenszusammenhang im Mittelalter*. Weinheim; Deutscher Studien Verlag; 1990; pp. 150-168.

Opitz, Claudia (1991): «Emanzipiert oder marginalisiert? Witwen in der Gesellschaft des späten Mittelalters». In: Lundt, Bea (ed.): *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten*. München; Fink; 1991; pp. 25-48.

Opitz, Claudia (1992): «Christine de Pizans *Buch von der Stadt der Frauen* und die spätmittelalterliche Geschichtsschreibung». In: Lundt, Bea; Reimöller, Herta (eds.): *Von Aufbruch und Utopie. Perspektiven einer neuen Gesell-*

schaftsgeschichte des Mittelalters. Köln, Weimar, Wien; Böhlau; 1992; pp. 251-263.

Opitz, Claudia (1995a): «Streit um die Frauen? Die frühneuzeitliche «Querelle des femmes» aus sozial- und frauengeschichtlicher Sicht». In: *Historische Mitteilungen der Ranke-Gesellschaft*, 8 (1995), pp. 15-27.

Opitz, Claudia (1995b): «Erziehung und Bildung in Frauenklöstern des hohen und späten Mittelalters. 12.-15. Jahrhundert». In: Kleinau, Elke; Opitz, Claudia, eds. (1995): *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung. Vol. I: Vom Mittelalter bis zur Aufklärung*. Frankfurt, New York; Campus; 1995; pp. 63-77.

Opitz, Claudia (1996): «Einführung» a Christine de Pizan: *Der Schatz der Stadt der Frauen*. trad. Claudia Probst. Freiburg, Basel, Wien; Herder; 1996; pp. 13-36.

Orcastegui Gros, Carmen (1983): «La mujer aragonesa en la legislación foral de la Edad Media». In: Durán (1983), pp. 115-123.

Orcastegui Gros, Carmen (1984): «Ordenanzas municipales y reglamentación local en la Edad Media sobre la mujer aragonesa en sus relaciones sociales y económicas». In: Segura Graiño, Cristina (ed.): *Las mujeres en las ciudades medievales. Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid; Universidad Autónoma de Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer; 1984; pp. 13-18.

Orcastegui Gros, Carmen (1991): «La condición jurídico-social de la mujer aragonesa en la alta Edad Media a través de los fueros, cartas de población y documentos municipales: metodología y didáctica». In: Bernis, Cristina, et al. (eds.): *Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia. Actas de las VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid; Instituto Universitario de Estudios de la Mujer; 1991; pp. 523-528.

Orejudo, Antonio (1993): *Las «Epístolas Familiares» de Antonio de Guevara en el contexto epistolar del renacimiento*. Tesis; State University of New York at Stony Brook; 1992. In: *DAI*, 54 (1993), p. 947-A.

Ornstein, Jacob: «La misoginia y el profeminismo en la literatura castellana». In: *Revista de Filología Hispánica*, 3 (1941), pp. 219-232.

Ortner, Sherry B. (1974): «Is Female to Male as Nature is to Culture?» In: Rosaldo, Michelle Zimbalist; Lamphere, Louise (eds.): *Woman, Culture and Society*. Stanford; Stanford University Press; 1974; pp. 67-88.

Ortner, Sherry (1978): «The virgin and the state». In: *Feminist Studies*, 4 (1978), pp. 19-35.

Osório, Jorge Alves (1993): «A prosa do Infante D. Pedro. A propósito do *Livro dos Ofícios*». In: *Biblos*, 69 (1993), pp. 107-127.

Outhwaite, R. B., ed. (1981): *Marriage and Society: Studies in the Social History of Marriage*. London; Europa Publications; 1981.

Pacheco, Maria Cândida Monteiro (1991): «Para uma antropologia situada: O *Leal Conselheiro* de Dom Duarte». In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), pp. 425-441.

Pagot, Simone (1995): «Du bon usage de la compilation et du discours didactique: analyse du thème «guerre et paix» chez Christine de Pizan». In: Dulac, Liliane;

Ribémont, Bernard (eds.): *Une femme de Lettres au Moyen Age. Études autour de Christine de Pizan.* Orléans; Éditions Paradigme; 1995; pp. 39-50.

Paoli, Ugo Enrico (1946): «Prefazione» a Della Casa, Giovanni: *Se s'abbia da prender moglie.* Firenze; Felice Le Monnier; ^{3}1946; pp. 9-65.

Paredes, Juan, ed. (1995): *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 de septiembre - 1 octubre 1993).* Grandada, Universidad de Granada; 1995 (4 vols.).

Parenti Pellegrini, Francesca (1995): «Juan Luis Vives: il debito coniguale e la moglie come animale domestico». Comunicación presentada en el Congreso *Le Mariage à la Renaissance. Représentations et Célébrations* (Tours, 5-7 julio de 1995).

Parker, Alexander A. (1985): *The Philosophy of Love in Spanish Literature, 1480-1680.* Edinburgh; Edinburgh University Press; 1985.

Parmisano, Fabian (1969): «Love and Marriage in the Middle Ages». In: *New Blackfriars*, 50 (1969), pp. 599-608 y 649-660.

Partner, Nancy F. (1993): «Introduction» a *Studying Medieval Women: Sex, Gender, Feminism.* In: *Speculum*, 68 (1993) (= número monográfico de *Speculum*), pp. 305-308.

Partner, Nancy F. (1993): «No Sex, No Gender». In: *Speculum*, 68 (1993), pp. 419-443.

Pastor, Reyna (1986): «Para una historia social de la mujer hispano-medieval. Problemática y puntos de vista». In: Fonquerne/Esteban (1986), pp. 187-214.

Pastor, Reyna (1992): «El trabajo rural de las mujeres en el reino de Castilla, siglos XI-XV». In: Duby, Georges; Perrot, Michelle (eds.): *Historia de las mujeres*, 2; Madrid; Taurus; 1992, pp. 565-579.

Patton, Elizabeth (1992): «Second Thoughts of a Renaissance Humanist on the Education of Women: Juan Luis Vives Revises his *De Institutione Foeminae Christianae*». In: *ANQ: A Quarterly Journal of Short Articles, Notes and Reviews*, 5 (1992), pp. 111-114.

Patton, Elizabeth Ann (1994): *Women and the Rhetoric of Renaissance Pedagogy.* Ann Arbor; University Microfilms International; 1996 (= Tesis; Columbia University; 1994).

Payer, Pierre J. (1993): *The Bridling of Desire: Views of Sex in the Later Middle Ages.* Toronto, Buffalo, London; University of Toronto Press; 1993.

Pellegrini, Giovan Battista (1977): «Terminologia matrimoniale». In: *Il Matrimonio nella società altomedievale*, pp. 43-91.

Pelner Cosman, Madeleine (1989): «Christine de Pizan's Well-Tempered Feminism». In: Christine de Pizan: *A Medieval Woman's Mirror of Honor. The Treasury of the City of Ladies.* New York; Bard Hall Press, Persea Books; 1989; pp. 11-26.

Pereira, Maria Helena Rocha (1995): «Presenças femininas na época dos descobrimentos». In: *Oceanos*, 21 (1995), pp. 65-70.

Pereira, Michela, ed. (1981): *Né Eva né Maria. Condizione femminile e immagine della donna nel medioevo.* Bologna; Zanichelli; 1981.

Pérez-Prendes y Muñoz de Arraco, José Manuel (1986): «La mujer ante el derecho público medieval castellano-leonés. Génesis de un criterio. In: Fonquerne/Esteban (1986), pp. 97-106.

Pérez, Joseph (1980): «Une nouvelle lecture de Antonio de Guevara». In: *BH*, 82 (1980), pp. 280-289.

Pérez, Joseph (1985): «La femme et l'amour dans l'Espagne du XVIe siècle». In: Redondo, Augustin (ed.): *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVIe-XVIIe siècles): Colloque international, Sorbonne (3,4,5 et 6) octobre 1984.* Paris; Publications de la Sorbonne; 1985 (= Travaux du Centre de Recherche sur l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles, 2); pp. 19-29.

Pérez, Joseph (1986): ««El Erasmismo y las corrientes espirituales afines»». In: Revuelta Sañudo, Manuel; Morón Arroyo, Ciriaco (eds.): *El Erasmismo en España. Ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985.* Santander; Sociedad Menéndez Pelayo; 1986; pp. 323-338.

Pérez, Joseph (1988): *Isabelle et Ferdinand: rois catholiques d'Espagne.* Paris; Arthème Fayard; 1988.

Pérez de Tudela y Velasco, María Isabel (1983): «La mujer castellano-leonesa del pleno medioevo. Perfiles literarios, estatuto jurídico y situación económica». In: Durán (1983), pp. 57-77.

Pérez de Tudela y Velasco, María Isabel (1984): «La condición de la viuda en el medievo castellano-leonés». In: Segura Graiño, Cristina (ed.): *Las mujeres en las ciudades medievales. Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinaria..* Madrid; Universidad Autónoma de Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer; 1984; pp. 87-102.

Pérez García, Pablo (1993): «Joan Lluís Vives y su tiempo». In: Cruselles Gómez, José María, et alii: *Joan Lluís Vives. Un valenciano universal.* Valencia; Ajuntament de València; 1993; pp. 15-53.

Peristiany, John G. ed. (1987): *Dote y matrimonio en los países mediterráneos.* Madrid; Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI de España Editores; 1987.

Pernoud, Régine (1980): *La femme au temps des cathédrales.* Paris; Stock; 1980.

Pernoud, Régine (1982): *Christine de Pisan.* Paris; Calmann-Lévy; 1982.

Pernoud, Régine (1990): *La femme au temps des croisades.* Paris; Stock Laurence Pernoud; 1990.

Perry, Mary Elizabeth (1990): *Gender and Disorder in Early Modern Seville.* Princeton; Princeton University Press; 1990.

Pescatello, Ann M. (1976): *Power and Pawn. The Female in Iberian Families, Societies, and Cultures.* Westport/Conn., London; Greenwood Press; 1976 (= Contribution in Intercultural and Comparative Studies, 1).

Pfandl, Ludwig (1915): «Über einen seltenen Guevara-Druck der Münchener Hof- und Staatsbibliothek und seien literarhistorische Bedeutung». In: *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 32 (1915), pp. 340-346.

Phillips Jr., William D. (1978): *Enrique IV and the Crisis of Fifteenth-Century Castile, 1425-1480.* Cambridge, Massachusetts; The Mediaeval Academy of America; 1978.

Picasso, Giorgio, O.S.B. (1977): «I fondamenti del matrimonio nelle Collezioni canoniche». In: *Il Matrimonio nella società altomedievale*, pp. 191-231.

Picherit, Jean-Louis (1983): «De Philippe de Mézières à Christine de Pizan». In: *Le Moyen Français*, 13 (1983), pp. 20-36.

Piel, Joseph M. (1942): «Prefácio» a Dom Duarte: *Leal Conselheiro*. Ed. Joseph M. Piel. Lisboa; Bertrand; 1942; pp. v-xxvi.

Pinet, Marie-Josèphe (1927): *Christine de Pisan, 1364-1430. Étude biographique et littéraire.* Paris; Honoré Champion; 1927 (= *Bibliothèque du XVème siècle*, 35); reprint: Genève, 1974.

Pinho, Sebastião Tavares de (1986): «O primeiro livro «feminista» português (séc. XVI)». In: *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais. Actas do Colóquio (Coimbra, 20 a 22 março 1985).* Coimbra; Instituto de História Económica e Social, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; 1986; vol. II, pp. 203-221.

Pinho, Sebastião Tavares de (1987): *Lopo Serrão e o seu poema «Da Velhice».* Coimbra; Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra; 1987 (= Textos humanísticos portugueses, 4).

Pleij, Hermann: «Arbeitsteilung in der Ehe. Literatur und soziale Wirklichkeit im Spätmittelalter». In: Müller, Maria E. (ed.): *Eheglück und Liebesjoch: Bilder von Liebe, Ehe und Familie in der Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts.* Weinheim, Basel; Beltz; 1988 (= *Ergebnisse der Frauenforschung*, 14); pp. 105-123.

Polc, Jaroslav V. (1976): «Vita coniugale e comunione quotidiana dei laici. Questione disputata a Praga alla fine del sec. XIV». In: *Lateranum*, 42 (1976), pp. 203-238.

Potansky, Peter (1972): *Der Streit um den Rosenroman.* München; Fink; 1972.

Pouchelle, Marie-Christine (1986): «Le corps féminin et ses paradoxes: l'imaginaire de l'interiorité dans les écrits médicaux et religieux (XIIème-XIVème siècles)». In: Fonquerne/Esteban (1986), pp. 315-331.

Power, Eileen (1975): *Medieval Women.* Cambridge; Cambridge University Press; 1975; New York; Postan; 1975.

Praag, J. A. van (1936): «Ensayo de una bibliografía neerlandesa de las obras de Fray Antonio de Guevara». In: *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch. Miscel·lània d'estudis literaris i lingüistics.* Barcelona; s.e.; 1936; vol. I, pp. 271-292.

Pratt, Karen (1994): «Analogy or Logic; Authority or Experience? Rhetorical Strategies for and against Women». In: Maddox, Donald; Sturm-Maddox, Sara (eds.): *Literary Aspects of Courtly Culture. Selected Papers from the Seventh Triennial Congress of the international Courtly Literature Society. University of Massachusetts, Amherst, 27 July-1 August 1992.* Cambridge; Brewer; 1994; pp. 57-66.

Price, Paolo Malpezzi (1989): «A Woman's Discourse in the Italian Renaissance: Moderata Fonte's *Il merito delle donne*». In: *Annali d'Italianistica*, 7 (1989), pp.165-181.

Prieto, Antonio (1986): *La prosa española del siglo XVI: I.* Madrid; Cátedra; 1986.

Probst, Claudia (1993): *Christine de Pizans «Livre des Trois Vertus» im Kontext der mittelalterlichen didaktischen Literatur für Frauen.* Tesina (Wissenschaftliche Hausarbeit zur ersten wissenschaftlichen Staatsprüfung für das Amt einer Studienrätin); FU Berlin; 1993 (tiposcripto policopiado).

Puff, Helmut (en prensa-1): ««...ein schul / darinn wir allerlay Christliche tugend vnd zucht lernen». Ein Vergleich zweier ehedidaktischer Schriften des 16. Jahrhunderts». In: Schnell (en prensa-2).

Puff, Helmut (en prensa-2): «The Order of Matrimony. A Meaningful Metaphor in Late Medieval and Renaissance Literature». In: Balavoine, C. (ed.): *Le mariage à la Renaissance.* Tours; (en prensa).

Puigdollers Oliver, Mariano (1940): *La filosofía española de Luis Vives.* Barcelona; Madrid, Buenos Aires, Rio de Janeiro; Editorial Labor; 1940 (= Colección Pro Ecclesia et Patria, 17).

Quale, G. Robina (1988): *A History of Marriage Systems.* New York, Wesport, London; Greenwood Press; 1988 (= Contributions in Family Studies, 13).

Quilligan, Maureen (1988): «Allegory and the Textual Body: Female Authority in Christine de Pizan's *Livre de la Cité des Dames*». In: *RR*, 79 (1988), pp. 222-248.

Quilligan, Maureen (1991a): *The Allegory of Female Authority. Christine de Pizan's «Cité des Dames».* Ithaca, London; Cornell University Press; 1991.

Quilligan, Maureen (1991b): «The Allegory of Female Authority: Christine de Pizan and Canon Formation": In: DeJean, Joan; Miller, Nancy K. (eds.): *Displacements. Women, Tradition, Literatures in French.* Baltimore, London; John Hopkins University Press; 1991; pp. 126-143.

Quilligan, Maureen (1991-92): «Translating Dismemberment: Boccaccio and Christine de Pizan». In: *Studi sul Boccaccio*, 20 (1991-92), pp. 253-266.

Quintanilla Raso, María Concepción (1988): «Capacidad de gestión y proyección social de la mujer noble en la Castilla bajomedieval». In: Muñoz Fernandez, Angela; Segura Graiño, Cristina (eds.): *El trabajo de las mujeres en la edad media hispana.* Madrid; Asociación Cultural Al-Mudayna; 1988; pp. 49-67.

Rábade Obradó, María Pilar (1988): «El arquetipo femenino en los debates intelectuales del siglo XV castellano». In: *En la España medieval*, 11 (1988), pp. 261-301.

Rallo Gruss, Asunción (1979): *Antonio de Guevara en su contexto renacentista.* Madrid; Cupsa; 1979.

Rallo Gruss, Asunción (1984a): «Introducción» a Antonio de Guevara: *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea. Arte de Marear.* Madrid; Cátedra; 1984 (= Letras Hispánicas, 213); pp. 15-94.

Rallo Gruss, Asunción (1984b): «Las miscelánéas: conformación y desarrollo de un género renacentista». In: *Edad de Oro*, 3 (1984), pp. 159-180.

Rallo Gruss, Asunción (1987a): *La prosa didáctica en el siglo XVI.* Madrid; Taurus; 1987 (= Historia Crítica de la Literatura Hispánica, 10).

Rallo Gruss, Asunción (1987b): «Los *Coloquios Matrimoniales* de Pedro de Luján: Mujer y espacio privado en el siglo XVI». In: López Beltrán, María Teresa, et alii: *Realidad histórica e invención literaria en torno a la mujer.* Málaga; Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Málaga; 1987 (= Biblioteca de Estudios sobre la Mujer, 1); pp. 49-67.

Rallo Gruss, Asunción (1988): «La epístola guevariana: un modelo de ensayo histórico». In: *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 64 (1988), pp. 129-153.

Rallo Gruss, Asunción (1992): «La confluencia de los géneros: reflexiones sobre la autonomía del diálogo renacentista». In: *Insula*, 542 (1992), pp. 14-15.

Rallo Gruss, Asunción (1993a): «Tópicos y recurrencias en los resortes del didactismo: confluencia de diferentes géneros». In: *Criticón*, 58 (1993), pp. 135-154.

Rallo Gruss, Asunción (1993b): «Antonio de Guevara y el ensayismo del siglo XVI: repercusión formal e ideológica». In: Romera Castillo, José; Freire López, Ana; Lorente Medina, Antonio (eds.): *Homenaje al profesor José Fradejas Lebrero.* Madrid; Universidad Nacional de Educación a Distancia; 1993; vol. I, pp. 383-400.

Ramalho, Américo da Costa (1988): *Para a história do humanismo em Portugal, I.* Coimbra; Instituto Nacional de Investigação Científica; 1988.

Ratcliffe, Marjorie (1984): «Adulteresses, Mistresses and Prostitutes: Extramarital Relationship in Medieval Castile». In: *Hispania* (Cincinnati), 67 (1984), pp. 346-35.

Ratcliffe, Marjorie (1988): «*«Matris et munium...»*: Marriage and Marriage Law in Medieval Spanish Legislation». In: *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 13 (1988), pp. 93-109.

Ratcliffe, Marjorie (1992): «*Así que donde no hay varón, todo bien fallece.* La viuda en la legislación medieval española». In: *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas; Barcelona, 21-26 de agosto de 1989.* Barcelona; PPU; 1992; tomo I, pp. 311-318.

Rautenberg, Ursula, ed. (1993a): *Über die Ehe: von der Sachehe zur Liebesheirat: eine Literaturausstellung in der Bibliothek Otto Schäfer, Schweinfurt, 18. April - 31. Oktober 1993.* Schweinfurt; Weppert; 1993.

Rautenberg, Ursula (1993b): «Einführung in die Ausstellung «Von der Sachehe zur Liebesheirat»». In: Rautenberg, Ursula (ed.): *Über die Ehe. Von der Sachehe zur Liebesheirat: eine Literaturausstellung in der Bibliothek Otto Schäfer, Schweinfurt, 18. April - 31. Oktober 1993.* Schweinfurt; Weppert; 1993; pp. 13-17.

Rautenberg, Ursula (1993c): «Albrecht von Eyb und die Ehe-Diskussion in der Übersetzungsliteratur deutscher Humanisten». In: Rautenberg, Ursula (ed.): *Über die Ehe. Von der Sachehe zur Liebesheirat: eine Literaturausstellung in der Bibliothek Otto Schäfer, Schweinfurt, 18. April - 31. Oktober 1993.* Schweinfurt; Weppert; 1993; pp. 46-51.

Rebelo, Luís de Sousa (1993): «A alegoria do *Livro da Virtuosa Benfeitoria*». In: *Biblos*, 69 (1993), pp. 381-388.

Redondo, Augustin (1976a): *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps. De la carrière officielle aux œuvres politico-morales*. Genève; Droz; 1976.

Redondo, Augustin (1976b): «Antonio de Guevara y Diego de San Pedro: Las *cartas de amores* del *Marco Aurelio*». In: *BH*, 78 (1976), pp. 226-239.

Redondo, Augustin, ed. (1979a): *L'Humanisme dans les lettres espagnoles: XIXème Colloque international d'études humanistes, Tours, 5-17 juillet 1976*. Paris; Vrin; 1979.

Redondo, Augustin, ed. (1979b): *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIe siècle au milieu du XVIIe: colloque international, Tours, 17-19 novembre 1977*. Paris; Vrin; 1979.

Redondo, Augustin, ed. (1985a): *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVIe-XVIIe siècles): colloque international, Sorbonne (3,4,5 et 6) octobre 1984*. Paris; Publications de la Sorbonne; 1985 (= Travaux du Centre de Recherche sur l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles, 2).

Redondo, Augustin (1985b): «Les empêchements au mariage et leur transgression dans l'Espagne du XVIe siècle». In: Redondo, Augustin (ed.): *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVIe-XVIIe siècles): Colloque international, Sorbonne (3,4,5 et 6) octobre 1984*. Paris; Publications de la Sorbonne; 1985 (= Travaux du Centre de Recherche sur l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles, 2); pp. 31-55.

Redondo, Augustin, ed. (1987): *Autour des parentés en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles: histoire, mythe et littérature*. Paris; Publications de la Sorbonne; 1987.

Redondo, Augustin, ed. (1988): *Les parentés fictives en Espagne (XVIe-XVIIe siècles): colloque international, Sorbonne, 15,16 et 17 mai 1986*. Paris; Publications de la Sorbonne; 1988.

Redondo, Augustin, ed. (1990): *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles: colloque international, Sorbonne, 5-8 octobre 1988*. Paris; Publications de la Sorbonne; 1990.

Redondo, Augustin (1993): «El arte epistolar de Fray Antonio de Guevara: del *Marco Aurelio* a las *Epístolas familiares*». In: Díaz Fernández, Pedro (ed.): *Fray Antonio de Guevara e a cultura do Renacemento en Galicia*. Lugo; Diputación Provincial, Servicio de Publicacións; 1993; pp. 93-114.

Redondo, Augustin, ed. (1994): *Images de la femme en Espagne aus XVIème et XVIIème siècles*. Paris; Publications de la Sorbonne, Presses de la Sorbonne Nouvelle; 1994.

Reichmann, Oskar; Wegera, Klaus-Peter, eds. (1988): *Frühneuhochdeutsches Lesebuch*. Tübingen; Niemeyer; 1988.

Reno, Christine (1981): «Christine de Pizan: Feminism and Irony». In: Simone, Franco; Beck, Jonathan; Mombello, Gianni (eds.): *Seconda Miscellanea di Studi e Ricerche sul Quattrocento Francese*. Chambéry, Torino; Centre d'Études Franco-Italien; 1981; pp. 127-133.

Reno, Christine (1992): «Christine de Pizan: 'at best a contradictory figure' ?». In: Brabant, Margaret: *Politics, Gender and Genre. The Political Thought of Christine de Pizan*. Boulder, San Francisco, Oxford; Westview Press; 1992; pp. 171-191.

Resende, Helena Maria de (1995): «D. Isabel, uma infanta portuguesa no ducado da Borgonha». In: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, ed. (1995): *O rosto feminino da expansão portuguesa. Congresso Internacional realizado em Lisboa, Portugal, 21-25 de novembro de 1994. Actas*. Lisboa; Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres; 1995; vol. I; pp. 153-162.

Revuelta Sañudo, Manuel; Morón Arroyo, Ciriaco, eds. (1986): *El Erasmismo en España. Ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*. Santander; Sociedad Menéndez Pelayo; 1986.

Ribémont, Bernard, ed. (1993): *Le corps et ses énigmes au moyen âge: actes du colloque, Orléans 15-16 mai 1992*. Caen; Paradigme; 1993.

Riber, Lorenzo (1947): «Ensayo biobibliográfico: Juan Luis Vives, valenciano». In: Vives, Juan Luis: *Obras completas*. Ed., trad., Lorenzo Riber. Madrid; Aguilar; 1947; tomo I, pp. 13-255.

Ricard, Robert (1948): «Le *Leal Conselheiro* du roi D. Duarte de Portugal». In: *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*. Paris; Centro Cultural Português, Fundação Calouste Gulbenkian; 1970; pp. 62-86.

antes in: *Revue du Moyen-Age Latin*, 4 (1948), pp. 367-390.

Ricard, Robert (1954): «L'infant D. Pedro de Portugal et *O Livro da virtuosa benfeitoria*». In: Ricard, Robert: *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*. Paris; Centro Cultural Português, Fundação Calouste Gulbenkian; 1970.

antes in: *Bulletin des Études Portugaises* (Coimbra), 18 (1954).

Richards, Earl Jeffrey (1983): «Christine de Pizan and the Question of Feminist Rhetoric». In: *Teaching Language through Literature*, 22 (1983), pp. 15-24.

Richards, Earl Jeffrey (1991a): «The Medieval *femme auteur* as a Provocation to Literary History». In: McLeod, Glenda: *The reception of Christine de Pizan from the fifteenth through the nineteenth centuries: visitors to the city*. Lewiston; Edwin Mellen; 1991; pp. 101-132.

Richards, Earl Jeffrey (1991b): «Sexual Metamorphosis, Gender Difference, and the Republic of Letters, or Androgyny as a Feminist Plea for Universalism in Christine de Pizan and Virginia Woolf». In: *Romance Languages Annual* (Purdue University), 2 (1991), pp. 146-152.

Richards, Earl Jeffrey, ed. (1992a): *Reinterpreting Christine de Pizan*. Athens, London; University of Georgia Press; 1992.

Richards, Jeffrey (1994): *Sex, Dissidence and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages*. London, New York; Routledge; 1994.

Richter-Schröder, Karin (1992): «Feministischer Fort-Schritt? Weibliche Ästhetik und poststrukturalistische Literaturtheorie». In: Fischer, Karin; Kilian, Eveline; Schönberg, Jutta, (eds.): *Bildersturm im Elfenbeinturm. Ansätze feministischer Literaturwissenschaft*. Tübingen; Attempto; 1992; pp. 48-65.

Rico, Francisco (1977): *Predicación y literatura en la España medieval.* Cádiz; Universidad Nacional de Educación a Distancia; 1977.

Rico, Francisco (1993): *El sueño del humanismo (De Petrarca a Erasmo).* Madrid; Alianza; 1993.

Rieger, Dietmar (1979): «Die französische Dichterin im Mittelalter: Marie de France – die «trobairitz» – Christine de Pizan». In: Baader, Renate; Fricker, Dietmar (eds.): *Die französische Autorin vom Mittelalter bis zur Gegenwart.* Wiesbaden; Athenaion; 1979; pp. 29-48.

Rigaud, Rose (1911): *Les idées féministes de Christine de Pisan.* Neuchâtel; Attinger; 1911; [Tesis; Neuchâtel, 1911].

Rivera Carretas [sic], Milagros (1982): «El dot i el lloc de la dona a la societat medieval». In: *L'Avenç*, 48 (abril 1982); pp. 69-73.

Rivera, Milagros (1989): «La historiografía de mujeres en la Europa medieval». In: *Historia social*, 4 (1989); pp. 137-147.

Rivera Garretas, María-Milagros (1990a): *Textos y espacios de mujeres (Europa, siglos IV-XV).* Barcelona; Icaria; 1990.

Rivera, Milagros (1990b): «La participación de las mujeres en la vida económica bajomedieval: *Le livre des Trois Vertus* de Christine de Pizan (1364-1430)». In: Cavacchiocchi, Simonetta (ed.): *La donna nell' economia. Secc. XIII-XVIII. Atti delle «Ventunesima Settimana di Studi», 10-15 aprile 1989.* Firenze; Le Monnier; 1990 (= Pubblicazioni del Istituto Internazionale di Storia Economica «Francesco Datini», Prato, 21); pp. 605-611.

Rivera, María-Milagros (1992a): «El cuerpo femenino y la querella de las mujeres (Corona de Aragón, siglo XV)». In: Duby, Georges; Perrot, Michelle (eds.): *Historia de las mujeres*, 2. Madrid; Taurus; 1992; pp- 593-605.

Rivera Garretas, María-Milagros (1993a): «Cómo leer en los textos de mujeres medievales. Cuestiones de interpretación.» In: Segura Graiño, Cristina: *La voz del silencio, II: Historia de las mujeres: Compromiso y método.* Madrid; Asociación Cultural Al-Mudayna; 1993; pp. 17-39.

Rivera Garretas, María-Milagros (1993b): «Vías de búsqueda de existencia femenina libre: Perpetua, Christine de Pizan y Teresa de Cartagena». In: *Duoda*, 5 (1993), pp. 51-71.

Rivera Garretas, María-Milagros (1994a): *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista.* Barcelona; Icaria; 1994.

Rivera Garretas, María-Milagros (1994b): «La educación en los tiempos de la vida femenina. *Le Livre des trois vertus* de Christine de Pizan y *Castigos e dotrinas que vn sabio daua a sus hijas*». In: Graña Cid, María del Mar (ed.): *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII).* Madrid; Al-Mudayna; 1994 (= Colección Laya, 13); pp. 107-116.

Ródenas, María Gloria; Vicent, Susana María (1992): «La cultura escrita y la mujer: modelos de participación y exclusión en la vida pública». In: Segura Graiño, Cristina: *La voz del silencio, I: Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII).* Madrid; Asociación Cultural Al-Mudayna; 1992; pp. 17-31.

Rodríguez Adrados, Francisco (1995): *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua.* Madrid; Alianza; 1995.

Rodríguez Gil, Magdalena (1986): «Las posibilidades de actuación jurídico-privadas de la mujer soltera medieval». In: Fonquerne/Esteban (1986), pp. 107-120.

Rodríguez Mampaso, María José; Hidalgo Blanco, Esther; Wagner, Carlos G., eds. (1994): *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura.* Madrid; Ediciones Clásicas; 1994.

Rodríguez Puértolas, Julio (1989): «La mujer nueva en la literatura española del siglo XV». In: Criado de Val, Miguel (ed.) : *Literatura Hispánica, Reyes Católicos y Descubrimiento (Actas del Congreso Internacional sobre Literatura Hispánica en la época de los Reyes Católicos y el Descubrimiento).* Barcelona; PPU; 1989; pp. 38-56.

Rogers, Katharine Munzer (1966): *The Troublesome Helpmate: A History of Misogyny in Literature.* Seattle, London; University of Washington Press, 1966.

Rohrbach, Martha (1934): *Christine von Pisan: ihr Weltbild und ihr geistiger Weg.* Münster, Paris; Romanisches Seminar, Droz; 1934 (= Arbeiten zur Romanischen Philologie, 17); [Tesis; Münster; 1934].

Rosaldo, Michelle Zimbalist; Kamphere, Louise, eds. (1975): *Women, Culture and Society.* Stanford; Stanford University Press; 1975.

Rose, Mary Beth, ed. (1986): *Women in the Middle Ages and the Renaissance. Literary and Historical Perspectives.* Syracuse; Syracuse University Press; 1986.

Rosenhaft, Eve (1996): «Zwei Geschlechter - eine Geschichte? Frauengeschichte, Männergeschichte, Geschlechtergeschichte und ihre Folgen für unsere Geschichtswahrnehmung». In: Eifert et aliae (1996), pp. 257-274.

Rossetti, Gabriella (1977): «Il matrimonio del clero nella società altomedievale». In: *Il Matrimonio nella società altomedievale*, pp. 473-554.

Rossi, Rosa (1993): «Introducción. Instrumentos y códigos. La «mujer» y la «diferencia sexual»». In: Díaz-Diocaretz, Myriam; Zavala, Iris M., (eds.): *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). I: Teoría feminista: discursos y diferencia.* Barcelona, Madrid; Anthropos, Comunidad de Madrid (Consejería de Educación, Dirección General de la Mujer); 1993; pp. 13-26.

Roth, Detlef (1994): *An uxor viro sapienti sit ducenda. Die molestiae nuptiarum in der lateinischen Literatur des 12. Jahrhunderts und ihre volkssprachlichen Bearbeitungen im 15. Jahrhundert.* Tesina de licenciatura; Basilea; 1994.

Roth, Detlef (en prensa): «*An uxor ducenda.* Zur Geschichte eines Topos von der Antike bis zur Frühen Neuzeit, speziell in der deutschen Literatur des 15. Jahrhunderts» In: Schnell (en prensa-2).

Rothe, Arnold (1978): «Padre y familia en el Siglo de Oro». In: *Iberoromania*, 7 (1978), pp. 120-167.

Roubaud, Sylvia; Joly, Monique (1985): ««Cartas son cartas». Apuntes sobre la carta fuera del género epistolar». In: *Criticón*, 30 (1985) [*Las relaciones entre los géneros en el Siglo de Oro*], pp. 103-125.

Rouche, Michel; Heuclin, Jean, eds. (1990): *La femme au moyen-âge*. Maubeuge; Ville de Maubeuge; 1990.

Rubio, P. Fernando (1964): «Estudio preliminar». In: Rubio, P. Fernando (ed.): *Prosistas castellanos del siglo XV, II* (=*BAE* 171). Madrid; RAE; 1964; pp. X-XLIX.

Rucquoi, Adeline (1978a): «Historia de un tópico: la mujer en la Edad Media». In: *Historia 16*, (Madrid), nº 21 (enero 1978), pp. 104-114.

Rucquoi Lepiney, Adeline (1978b): «La polémica feminista medieval». In: *Tiempo de Historia* (Madrid), nº 44 (julio 1978), pp. 90-103.

Ruether, Rosemary Radford (1974): «Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church». In: Ruether, Rosemary Radford (ed.) : *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*. New York; Simon and Schuster; 1974; pp. 150-183.

Ruggiero, Guido (1993): «Marriage, Love, Sex, and Renaissance Civic Morality». In: Turner, James Grantham (ed.): *Sexuality and Gender in Early Modern Europe. Institutions, Texts, Images*. Cambridge; Cambridge University Press; 1993; pp. 10-30.

Ruhmer, Wilhelm (1915): *Pädagogische Theorien über Frauenbildung im Zeitalter der Renaissance nebst einer kritischen Würdigung der Leistungen mittelalterlicher Theoretiker*. Tesis; Bonn; 1915.

Ruiz Casanova, José Francisco (1993): «El tema del matrimonio en las novelas sentimentales de Diego de San Pedro: Dos hipótesis». In: *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 69 (1993), pp. 23-44.

Ruiz-Gálvez Priego, Estrella (1990): *Statut socio-juridique de la femme en Espagne au XVIème siècle: une étude sur le mariage chrétien faite d'après l'Epitome de matrimonio de Diego de Covarrubias y Leyva, la législation royale et les moralistes*. Paris; Didier; 1990.

Ruiz de la Peña, Juan Ignacio (1984): «La condición de la mujer a través de los ordenamientos jurídicos de la Asturias medieval (siglos XII al XIV)». In: Segura Graiño, Cristina (ed.): *Las mujeres en las ciudades medievales. Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid; Universidad Autónoma de Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer; 1984; pp. 59-74.

Saint-Saens, Alain, ed. (1991): *Permanence and Evolution of Behavior in Golden-Age Spain. Essays in Gender, Body, and Religion*. Lewiston, Queenston, Lampeter; Edwin Mellen Press; 1991.

Sánchez, Cristina, et alii, eds. (1989): *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental. Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid; Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid; 1989.

Sánchez Herrero, José (1989): «¿Una religiosidad femenina en la Edad Media Hispana?». In: Muñoz Fernandez, Angela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*. Madrid; Asociación Cultural Al-Mudayna; 1989; pp. 151-166.

Sánchez Llama, Íñigo (1992): «La escritura de mujer en la Edad Media: análisis de un imposible». In: Segura Graiño, Cristina: *La voz del silencio, I: Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*. Madrid; Asociación Cultural Al-Mudayna; 1992; pp. 85-97.

Sánchez Llama, Íñigo (1993): «La lente deformante: La visión de la mujer en la literatura de los Siglos de Oro». In: García Martín, Manuel, et alii (eds.): *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro. Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*. Salamanca; Universidad de Salamanca; 1993 (= Acta Salmanticensia, Estudios Filológicos, 252); vol. II, pp. 941-947.

Sánchez Ortega, María Helena (1992): *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial*. Madrid; Akal; 1992.

Scalingi, Paula Louise (1978): «The Scepter or the Distaff: the Question about Female Sovereignty, 1516-1607». In: *The Historian*, 41 (1978), pp. 59-75.

Schild, Wolfgang (1990): «Recht und Gerechtigkeit bei Christine de Pizan». In: Mock, Erhard, Wieland, Georg (eds).: *Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters*. Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris; Peter Lang; 1990 (= Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, 12); pp. 141-167.

Schissler, Hanna, ed. (1993): *Geschlechterverhältnisse im historischen Wandel*. Frankfurt; Campus; 1993 (= Geschichte und Geschlechter, 3).

Schmid, Karl (1977): «Heirat, Familienfolge, Geschlechterbeziehungen». In: *Il Matrimonio nella società altomedievale*, pp. 103-137.

Schmidt, Paul Gerhard, ed. (1994): *Die Frau in der Renaissance*. Wiesbaden; Harassowitz; 1994 (= Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 14).

Schneider, Elisabeth (1955): *Das Bild der Frau im Werk des Erasmus von Rotterdam*. Tesis; Basel; 1955.

Schnell, Rüdiger (1982): «Von der kanonistischen zur höfischen Ehekasuistik. Gautiers d'Arras *Ille et Galléron*». In: *Zeitschrift für romanische Philologie*, 98 (1982), pp. 257-295.

Schnell, Rüdiger (1984): «Literatur als Korrektiv sozialer Realität. Zur Eheschliessung in mittelalterlicher Dichtungen». In: Gosman, Martin; van Oos, Joop (eds.): *Non nova, sed nove. Mélanges de civilisation médiévale dédiés à Willem Noomen*. Groningen; Bouma; 1984; pp. 225-238.

Schnell, Rüdiger (1989): «Mittelalter oder Neuzeit? Medizingeschichte und Literaturhistorie. Apologie weiblicher Sexualität in Boccaccios *Decameron*». In: Schnell, Rüdiger (ed.): *Gotes und der werlde hulde. Literatur in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Heinz rupp zum 70. Geburtstag*. Basel, Stuttgart; Francke; 1989; pp. 240-287.

Schnell, Rüdiger (1990): «Die 'höfische' Liebe als 'höfischer' Diskurs über die Liebe». In: Fleckenstein, Josef (ed.): *Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur*. Göttingen; Vandenhoeck & Ruprecht; 1990; pp. 231-301.

Schnell, Rüdiger (1991): «Die 'höfische Liebe' als Gegenstand von Psychohistorie, Sozial- und Mentalitätsgeschichte». In: *Poetica*, 23 (1991), pp. 374-424.

Schnell, Rüdiger (1994a): «Unterwerfung und Herrschaft. Zum Liebesdiskurs im Hochmittelalter». In: Heinzle, Joachim (ed.): *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*. Frankfurt am Main, Leipzig; Insel Verlag; 1994; pp. 103-133.

Schnell, Rüdiger (1994b): «Liebesdiskurs und Ehediskurs im 15. und 16. Jahrhundert». In: Tatlock, Lynne (ed.): *The Graph of Sex and the German Text. Gendered Culture in Early Modern Germany 1500-1700*. Amsterdam; Atlanta; Rodopi; 1994 (= *Chloe*, 19); pp. 77-120.

Schnell, Rüdiger, ed. (en prensa-1): *Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der Frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main; Suhrkamp; (en prensa).

Schnell, Rüdiger, ed. (en prensa-2): *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit*. Tübingen; Niemeyer; (en prensa).

Schnell, Rüdiger (en prensa-3): «Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Probleme und Perspektiven eines Forschungsansatzes». In: Schnell (en prensa-2).

Schnell, Rüdiger (en prensa-4): «Die Frau als Gefährtin (*socia*) des Mannes. Eine Studie zur Interdependenz von Textsorte, Adressat und Aussage». In: Schnell (en prensa-2).

Schnell, Rüdiger: *Frauendiskurs und Ehediskurs. Geschlechterbeziehungen und Textsorten*. Frankfurt am Main, New York; Campus; (en preparación).

Schnyder, André (1993): «Adam und Eva. Spätantike und mittelalterliche Prähistorie der modernen Ehe». In: Rautenberg, Ursula (ed.): *Über die Ehe. Von der Sachehe zur Liebesheirat: eine Literaturausstellung in der Bibliothek Otto Schäfer, Schweinfurt, 18. April - 31. Oktober 1993*. Schweinfurt; Weppert; 1993; pp. 19-24.

Schomber, Judith Hughes (1976): *Juan Luis Vives and Women's Liberation*. Tesis, Florida State University; 1976; In: *DAI*, 36 (1976), p. 5341A.

Schröter, Michael (1985): *«Wo zwei zusammenkommen in rechter Ehe...»: sozio- und psychogenetische Studien über Eheschliessungsvorgänge vom 12. bis 15. Jahrhundert*. Frankfurt am Main; Suhrkamp; 1985.

Schwartz, Lía (1992): «El diálogo en la cultura áurea: de los textos al género». In: *Insula*, 542 (1992), pp. 1-2 y 27-28.

Schweitzer, Christoph E. (1960): «Antonio de Guevara in Deutschland». In: *Romanistisches Jahrbuch*, 11 (1960), pp. 328-375.

Schweitzer, Christoph E. (1977): «Antonio de Guevara in Deutschland. Ergänzungen.». In: *Romanistisches Jahrbuch*, 28 (1977), pp. 322-325.

Scott, Joan Wallach (1988): *Gender and the Politics of History*. New York; Columbia University Press; 1988.

Scott, Joan W. (1993): «Von der Frauen- zur Geschlechtergeschichte». In: Schissler, Hanna (ed.): *Geschlechterverhältnisse im historischen Wandel*. Frankfurt; Campus; 1993 (= Geschichte und Geschlechter, 3); pp. 37-58.

Screech, S. (1978): «Quelques aspects du marriage au XVIème siècle. Misogynie et misogamie: Droit romain et droit canon». In: *Les Eglises et leurs institutions au*

XVIème siècle. Actes du Vème Colloque du Centre d'Histoire de la Réforme et du Protestantisme. Montpellier; Université Paul Valéry; 1978; pp. 81-93.

Segura [Graiño], Cristina (1984a): *Las mujeres en el medievo hispano.* Madrid; s.e.; 1984 (= *Cuadernos de Investigación Medieval*, 2).

Segura [Graiño], Cristina (1984b): «Las mujeres andaluzas en la Baja Edad Media (Ordenamientos y Ordenanzas municipales)». In: Segura Graiño, Cristina (ed.): *Las mujeres en las ciudades medievales. Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinaria.* Madrid; Universidad Autónoma de Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer; 1984; pp. 143-152.

Segura Graiño, Cristina (1986): «Situación jurídica y realidad social de casadas y viudas en el medievo hispano (Andalucía). In: Fonquerne/Esteban (1986), pp. 121-133.

Segura Graiño, Cristina (1983): «Aproximación a la legislación medieval sobre la mujer andaluza: El Fuero de Úbeda». In: Durán (1983), pp. 87-94.

Segura Graiño, Cristina (1991a): «Fuentes para hacer una historia de la religiosidad de las mujeres». In: Muñoz, Angela; Graña, María del Mar (eds.): *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII).* Madrid; Al-Mudayna; 1991; pp. 11-20.

Segura Graiño, Cristina (1991b): «El modelo femenino de la transmisión de la Historia medieval». In: Bernis, Cristina, et alii (eds.): *Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia. Actas de las VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria.* Madrid; Instituto Universitario de Estudios de la Mujer; 1991; pp. 505-514.

Segura Graiño, Cristina (1992a): *Los espacios femeninos en el Madrid medieval.* Madrid; Horas y Horas; 1992.

Segura Graiño, Cristina (1992b): *La voz del silencio, I: Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII).* Madrid; Asociación Cultural Al-Mudayna; 1992.

Segura Graiño, Cristina (1992c): «La voz del silencio». In: Segura Graiño, Cristina: *La voz del silencio, I: Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII).* Madrid; Asociación Cultural Al-Mudayna; 1992; pp. 7-16.

Segura Graiño, Cristina (1993): *La voz del silencio, II: Historia de las mujeres: Compromiso y método.* Madrid; Asociación Cultural Al-Mudayna; 1993.

Segura Graiño, Cristina (1994): «Las sabias mujeres de la corte de Isabel la Católica». In: Graña Cid, María del Mar (ed.): *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII).* Madrid; Al-Mudayna; 1994 (= Colección Laya, 13); pp. 175-187.

Shahar, Shulamith (1986): «The History of Women in the Later Middle Ages – A General View and Problems of Research». In: *Frau und spätmittelalterlicher Alltag: Internationaler Kongress Krems an der Donau, 2. bis 5. Oktober 1984.* Wien; Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 1986 (=Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, 9); pp. 9-18.

Shahar, Shulamith (1988): *Die Frau im Mittelalter*. Frankfurt am Main; Athenäum; 1988.

Sheehan, Michael M. (1991): «*Maritalis Affectio* Revisited». In: Edwards, Robert R.; Spector, Stephen (eds.): *The Olde Daunce: Love, Friendship, Sex, and Marriage in the Medieval World*. Albany; State University of New York Press; 1991; pp. 32-43.

Simon, Manuel (1993): *Heilige, Hexe, Mutter: der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin im 16. Jahrhundert*. Berlin; Reimer; 1993.

Sims, Edna N. (1973): *El antifeminismo en la literatura española hasta 1560*. Tesis; The Catholic University of America; 1970.

Singer, Bruno (1981): *Die Fürstenspiegel in Deutschland im Zeitalter des Humanismus und der Reformation: bibliographische Grundlagen und ausgewählte Interpretationen*. München; Wilhelm Fink; 1981; [Tesis; Freiburg im Breisgau].

Smith, Richard M. (1992): «Geographical Diversity in the Resort to Marriage in Late Medieval Europe: Work, Reputation, and Unmarried Females in the Household Formation Systems of Northern and Southern Europe». In: Goldberg, Peter Jeremy Piers (ed.): *Woman is a Worthy Wight. Women in English Society, c. 1200-1500*. Phoenix Mill; Alan Sutton; 1992; pp. 16-59.

Soares, Nair de [Nazaré] Castro (1993): «A *Virtuosa Benfeitoria*, primeiro tratado de educação de príncipes em português». In: *Biblos*, 69 (1993), pp. 289-314.

Soares, Nair de Nazaré Castro (1994): *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra; Instituto Nacional de Investigação Científica; 1994 (= Textos Humanísticos Portugueses, 11).

Soares, Nair de Nazaré Castro (1995): «Humanismo e pedagogia». In: *Humanitas*, 47 (1995), pp. 799-844.

Solterer, Helen (1995a): *The Master and Minerva: Disputing Women in French Medieval Culture*. Berkeley; University of California; 1995.

Solterer, Helen (1995b): «Flaming Words: Verbal Violence and Gender in Premodern Paris». In: *RR*, 86 (1995), pp. 355-378.

Sowards, J. Kelley (1982): «Erasmus and the Education of Women». In: *Sixteenth Century Journal*, 13/nº 4 (1982), pp. 77-89.

Späth, Thomas (1994): *Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus. Zur Konstruktion der Geschlechter in der römischen Kaiserzeit*. Frankfurt am Main, New York; Campus; 1994.

Spectorsky, Susan A. , trad., ed., introd., (1993): *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Ḥanbal and Ibn Rāhway*. Austin; University of Texas Press; 1993.

Sponsler, Lucy A. (1982): «The Status of Married Women under the Legal System of Spain.» In: *Journal of Legal History*, 3 (1982), pp. 125-152.

Stammen, Theo (1990): «Fürstenspiegel als literarische Gattung politischer Theorie im zeitgenössischen Kontext – ein Versuch». In: Mühleisen, Hans-Otto; Stammen,

Theo (eds.): *Politische Tugendlehre und Regierungskunst: Studien zum Fürstenspiegel der frühen Neuzeit.* Tübingen; Niemeyer; 1990; pp. 255-285.

Stecopoulos, Eleni; Uitti, Karl D. (1992): «Christine de Pizan's *Livre de la Cité des Dames*: The Reconstruction of Myth». In: Richards, Earl Jeffrey (ed.): *Reinterpreting Christine de Pizan.* Athens, London; University of Georgia Press; 1992; pp. 48-62.

Stede, Marga (1988): «Die Erfassung der pragmatischen Eheliteratur». In: Müller, Maria E. (ed.): *Eheglück und Liebesjoch: Bilder von Liebe, Ehe und Familie in der Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts.* Weinheim, Basel; Beltz; 1988 (= *Ergebnisse der Frauenforschung*, 14); pp. 19-22.

Stone, Marilyn (1990): *Marriage and Friendship in Medieval Spain: Social Relations According to the Fourth 'Partida' of Alfonso X.* New York; Peter Lang; 1990 (= American University Studies Series II: Romance Languages and Literature, 131).

Störmer, Uta (1986): «Funktionen der Gattung Fürstenspiegel im Spätmittelalter am Beispiel deutscher Aegidiusbearbeitungen». In: *Deutsche Literatur des Spätmittelalters: Ergebnisse, Probleme und Perspektiven der Forschung.* Greifswald; Ernst-Moritz-Arndt-Universität; 1986; pp. 220-228.

Strosetzki, Christoph, ed. (1995a): *Juan Luis Vives: sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland: Akten der internationalen Tagung vom 14.-15. Dezember 1992 in Münster.* Frankfurt; Vervuert; 1995 (= Studia Hispanica, 1).

Strosetzki, Christoph (1995b): «Die Vives-Renaissance in Deutschland um 1900». In: Strosetzki, Christoph (ed.): *Juan Luis Vives. Sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland. Akten der internationalen Tagung vom 14.-15. Dezember 1992 in Münster.* Frankfurt am Main; Verviert; 1995 (= Studia Hispanica, 1); pp. 247-259.

Stuard, Susan Mosher (1987): *Women in Medieval History and Historiography.* Philadelphia; University of Pennnsylvania Press; 1987.

Suárez Bilbao, Fernando (1991): «La mujer en la comunidad judío-castellana de la Baja Edad Media». In: Bernis, Cristina, et alii, (eds.): *Los estudios sobre la mujer: de la investigación a la docencia. Actas de las VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria.* Madrid; Instituto Universitario de Estudios de la Mujer; 1991; pp. 539-545.

Suárez Fernández, Luis (1990): *Los Reyes Católicos: el camino hacia Europa.* Madrid; Rialp; 1990.

Surtz, Ronald E. (1995): *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila.* Philadelphia; University of Pennsylvania Press; 1995.

Tarnowski, Andrea (1992): *Order and Disorder in Christine de Pizan.* Tesis; Yale University; 1992. In: *DAI*, 53 (1992), p. 518-A.

Tarnowski, Andrea (1993): «Le geste prophétique chez Christine de Pizan». In: Thomasset, Claude; Zink, Michel (eds.): *Apogée et déclin. Actes du Colloque de l'URA 411, Provins, 1991.* Paris; Presses Universitaires de Paris-Sorbonne; 1993; pp. 225-236.

Tarnowski, Andrea (1995): «Autobiography and Advice in the *Livre des Trois Vertus*». In: Dulac, Liliane; Ribémont, Bernard (eds.): *Une femme de lettres au Moyen Age. Études autour de Christine de Pizan*. Orléans; Éditions Paradigme: 1995; pp. 151-160.

Tatlock, Lynne, ed. (1994): *The Graph of Sex and the German Text. Gendered Culture in Early Modern Germany 1500-1700*. Amsterdam, Atlanta; Rodopi; 1994 (= *Chloe*, 19).

Tejada, Francisco E. de (1947): «Ideologia e utopia no *Livro da Virtuosa Benfeitoria*». In: *Revista Portuguesa de Filosofia* (Braga), 3 (1947), pp. 5-19.

Telle, Emile Villemeur (1954): *Erasme de Rotterdam et le septième sacrement: étude d'évangélisme matrimonial au XVIe siècle et contribution à la biographie intellectuelle d'Erasme*. Genève; Droz; 1954.

Teodoro, José Miguel de Jesus (1982): «Sexo e casamento no Portugal de Quinhentos». In: *História* (Lisboa), 48 (1982), pp. 74-79.

Terreiro, Alvaro (1976): «A educação da mulher em L. Vives e F. Monçon». In: *Brotéria*, 102 (1976), pp. 326-338 y 451-463.

Thomas, Henry (1927-30): «The English Translations of Guevara's Works». In: *Estudios eruditos in memoriam Adolfo Bonilla y San Martín*. Madrid; Viuda e hijos de Jaime Ratés; 1927-30; vol. II, pp. 565-582.

Thomas, John A. (1986): «A Moral Voice for the Restoration Lady: A Comparative View of Allestree and Vives». In: *Journal of the Rocky Mountain Medieval and Renaissance Association*, 7 (1986), pp. 123-142.

Thoss, Dagmar (1986): «Frauenerziehung im späten Mittelalter». In: *Frau und spätmittelalterlicher Alltag: Internationaler Kongress Krems an der Donau, 2. bis 5. Oktober 1984*. Wien; Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 1986 (=Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, 9); pp. 301-323.

Thraede, Klaus (1990): «Zwischen Eva und Maria: das Bild der Frau bei Ambrosius und Augustin auf dem Hintergrund der Zeit». In: Affeldt, Werner (ed.): *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter: Lebensbedingungen, Lebensnormen, Lebensformen. Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin, 18. bis 21. Februar 1987*. Sigmaringen; Jan Thorbecke; 1990; pp. 129-139.

Thundy, Zacharias P. (1989): «Clandestine Marriage in the Late Middle Ages». In: Dubruck, Edelgard E. (ed.): *New Images of Medieval Women. Essays toward a Cultural Anthropology*. Lewiston; Edwin Mellen; 1989; pp. 303-320.

Tobin, Rosemary Barton (1974): «Vincent of Beauvais on the Education of Women». In: *Journal of the History of Ideas*, 35 (1974), pp. 485-489.

Tobriner, Marian Leona (1969): «Juan Luis Vives and Erasmus». In: *Moreana*, 6/nº 24 (1969), pp. 35-44.

Treggiari, Susan (1991): *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*. Oxford; Clarendon Press; 1991.

Trog, Hans (1993): «Ehe und Recht. Ein Prozess um ein nicht eingehaltenes Eheversprechen am Ausgang des Mittelalters». In: Rautenberg, Ursula (ed.): *Über die Ehe. Von der Sachehe zur Liebesheirat: eine Literaturausstellung in der Bibliothek Otto Schäfer, Schweinfurt, 18. April - 31. Oktober 1993*. Schweinfurt; Weppert; 1993; pp. 31-43.

Turner, James Grantham, ed. (1993): *Sexuality and Gender in Early Modern Europe. Institutions, Texts, Images*. Cambridge; Cambridge University Press; 1993.

Turner, Philip A. (1951): «The *Libro áureo* and the *Relox* of Antonio de Guevara». In: *Harvard Library Bulletin*, 5 (1951), pp. 63-76.

Uhlig, Claus (1973): *Hofkritik im England des Mittelalters und der Renaissance. Studien zu einem Gemeinplatz der euopäischen Moralistik*. Berlin, New York; Walter de Gruyter; 1973 (= *Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker*, Neue Folge, 56).

Vaganay, Hugues (1915-1916): «Antonio de Guevara et son œuvre dans la littérature italienne». In: *Bibliofilia*, 17 (1915-16); pp. 335-358.

Vainfas, Ronaldo (1986): *Casamento, amor e desejo no ocidente cristão*. São Paulo; Ática; 1986.

Van Hoecke, Willy; Welkenhuysen, Andries, eds. (1981): *Love and Marriage in the Twelfth Century*. Leuven; Leuven Univ. Press; 1981.

van Veen, Manon (1995): «La mujer en algunas defensas del siglo XV: Diego de Valera y Juan Rodríguez del Padrón y los mecanismos del género». In: Paredes, Juan (ed.): *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993)*. Granada; Universidad de Granada; 1995; vol. IV, pp. 465-473.

Vasconcelos, Faria de (1937): «Contribuição para o estudo da psicologia de El-Rei D. Duarte». In: *Brotéria*, 25 (1937), pp. 404-418 y 576-585.

Vázquez Janeiro, Isaac (1981): «En busca de un nombre para el traductor del *Carro de las donas*». In: *Antonianum*, 56 (1981), pp. 172-205.

Verdon, Jean (1986): «La vie quotidienne de la femme en France au bas moyen âge». In: *Frau und spätmittelalterlicher Alltag: Internationaler Kongress Krems an der Donau, 2. bis 5. Oktober 1984*. Wien; Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 1986 (=Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, 9); pp. 325-386.

Verdon, Jean (1996): *Le plaisir au moyen âge*. Paris; Perrin; 1996.

Vetere, Benedetto; Renzi, Paolo, eds. (1986a): *Profili di donne: mito, immagine, realtà fra Medioevo ed Età Contemporanea*. Galatina; Congedo; 1986.

Vetere, Benedetto (1986b): «La donna nella società e nella cultura medioevale – Temi e itinerari di ricerca». In: Vetere, Benedetto; Renzi, Paolo (eds.): *Profili di donne: mito, immagine, realtà fra Medioevo ed Età Contemporanea*. Galatina; Congedo; 1986; pp. 19-102.

Vian Herrero, Ana (1992): «El diálogo como género literario argumentativo: imitación poética e imitación dialógica». In: *Insula*, 542 (1992), pp. 7-10.

Viera, David J. (1972): *The Carro de las donas. Translation and Adaptation of the Llibre de les dones of Francesc Eximenis. Books I-III.* Tesis, Catholic University of America; 1972. Ann Arbor; University Microfilms International; 1996; 2 vols.

Viera, David J. (1974): «Más sobre Vives y el *Carro de les dones*». In: *EF*, 75 (1974), pp. 145-161.

Viera, David J. (1975a): «Francesc Eximenis (1340?-1409?) y Alfonso Martínez de Toledo (1398?-1470?): Las ideas convergentes en sus obras». In: *EF*, 76 (1975), pp. 5-10.

Viera, David J. (1975b): «El lamento de la infanta Isabel, primogénita de los Reyes Católicos, por la muerte de don Alfonso de Portugal en la literatura peninsular de su época». In: *AIA*, 35 (1975), pp. 405-410.

Viera, David J. (1975c): «'El hombre cuerdo no debe fiar de la mujer secreto', un tópico de la literatura antifeminista en las letras clásicas hispánicas». In: *Thesaurus*, 30 (1975), pp. 557-560.

Viera, David J. (1976a): «Un estudio textual del *Carro de les dones*, adaptación del *Llibre de les dones*». In: *Estudios franciscanos*, 77 (1976), pp. 153-180.

Viera, David J. (1976b): «The Presence of Francesc Eximenis in Fifteenth and Sixteenth-Century Castilian Literature». In: *Hispanófila*, 62 (1976), pp. 1-5.

Viera, David J. (1976c): «Actitud hacia la educación de la mujer española en las letras clásicas hispánicas». In: *Thesaurus*, 31 (1976), pp. 160-166.

Viera, David J. (1977a): «Más sobre la influencia del *Corbacho* en la literatura española». In: *Thesaurus*, 32 (1977), pp. 384-387.

Viera, David J. (1977b): «Alejo Venegas: su influencia en el Libro III del *Carro de les dones*». In: *AIA*, 37 (1977), pp. 249-257.

Viera, David J. (1978a): «¿Influyó el *Llibre de les dones* de Francesc Eximenis (1340?-1409?) en el *De Institutione Foeminae Christianae*, de Luis Vives?». In: *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 54 (1978), pp. 145-155.

Viera, David J. (1978b): «Francesc Eximenis y el homicidio de la mujer adúltera». In: *EF*, 79 (1978), pp. 1-20.

Viera, David J. (1979): «La obra de Francesc Eximenis, O.F.M. (1340?-1409?) en los siglos XV al XVII». In: *AIA*, 39 (1979), pp. 23-32.

Viera, David J. (1980a): *Bibliografia anotada de la vida i obra de Francesc Eximenis (1340?-1409?).* Barcelona; Fundació Salvador Vives Casajuana; 1980.

Viera, David J. (1980b): «El *Llibre de les dones* de Francesc Eximenis y el *Corbacho* del Arcipreste de Talavera, ¿influencia directa, indirecta o fuentes comunes?». In: *EF*, 81 (1980), pp. 1-31.

Viera, David J. (1981): «En defensa de Juan Luis Vives». In: *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 57 (1981), pp. 77-93.

Viera, David J. (1983-84): «L'humor en les obres de Francesc Eximenis». In: *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 39 (1983-84), pp. 157-175.

Viera, David J. (1984): «The Structure and Division of the *Llibre de les dones* by Francesc Eximenis (1327?-1409). In: Torres Alcalá, Antonio (ed.): *Josep Maria*

Solà-Solé: Homage, Homenaje, Homenatge. Barcelona; Puvill; 1984; vol. I, pp. 159-164.

Viera, David J.; Piqué, Jordi (1987a): *La dona en Francesc Eiximenis*. Barcelona, Curial, 1987 (= Biblioteca de cultura catalana, 66).

Viera, David (1987b): «Francesc Eiximenis, courtly Love and the *De amore*». In: *Romance Quarterly*, 34 (1987), pp. 311-316.

Viera, David (1988): *Medieval Catalan Literature. Prose and Drama*. Boston; Twayne; 1988 (= *TWAS*, 802).

Viera, David J. (1989): «Los capítulos del *Carro de las donas* sobre Isabel la Católica». In: *AIA*, 49 (1989), pp. 531-543.

Vieira [sic], David J. (1990): «A influência das crónicas franciscanas e nacionais portuguesas num tratado doutrinal espanhol do século XVI». In: *Itinerarium–Revista Trimestral de Cultura*, 36 (1990), pp. 160-168.

Vigier, Françoise (1994): «Public féminin et production littéraire en Espagne, du milieu du XVème siècle au début du XVIème: traités de défense des femmes et roman sentimental». In: Redondo (1994), pp. 103-115.

Vigil, Mariló (1986): *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid; Siglo XXI de España Editores; 1986.

Vincent-Cassy, Mireille (1986): «Péchés de femmes à la fin du Moyen Age». In: Fonquerne/Esteban (1986), pp. 501-517.

Vincent-Cassy, Mireille (1992): «Quand les femmes deviennent paresseuses». In: *Femmes, mariages, lignages, XIIème-XIVème siècles. Mélanges offerts à Georges Duby*. Bruxelles; De Boeck-Wesmoel; 1992; pp. 431-447.

Vinyoles i Vidal, Teresa-María (1976): *Les barcelonines a les darreries de l'edat mitjana (1370-1410)*. Barcelona; Fundació Salvador Vives Casajuana; 1976.

Vinyoles i Vidal, Teresa María (1983): «La mujer bajomedieval a través de las ordenanzas municipales de Barcelona». In: Durán (1983), pp. 137-154.

Vinyoles i Vidal, Teresa María; Equip Broida (1984): «La viudez, ¿triste o feliz estado?». In: Segura Graiño, Cristina (ed.): *Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Las mujeres en las ciudades medievales*. Madrid; Universidad Autónoma de Madrid (Seminario de Estudios de la Mujer); 1984; pp. 27-41.

Vinyoles [i Vidal], Teresa-Maria (1988): «L'esdevenir quotidià: treball i lleure de les dones medievals». In: Nash, Mary (ed.): *Més enllà del silenci. Les dones a la història de Catalunya*. Barcelona; Generalitat de Catalunya (Comissió Interdepartamental de Promoció de la Dona); 1988; pp. 73-89.

Vinyoles [i Vidal], Teresa-María; Varela, Elisa (1991): «Religiosidad y moral social en la práctica diaria de las mujeres en los últimos siglos medievales». In: Muñoz, Angela; Graña, María del Mar (eds.): *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*. Madrid; Al-Mudayna; 1991; pp. 41-60.

Vinyoles [i Vidal], Teresa[-María] (1992): «El discurso de las mujeres medievales sobre el amor». In: Segura Graiño, Cristina: *La voz del silencio, I: Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*. Madrid; Asociación Cultural Al-Mudayna; 1992; pp. 131-149.

Vismara, Giulio (1977): «I rapporti patrimoniali tra coniugi nell'alto medioevo». In: *Il Matrimonio nella società altomedievale*, pp. 633-691.

Viterbo, F. M. Sousa (1905): «D. Isabel de Portugal, duqueza de Borgonha. Notas documentaes para a sua biografia e para a história das relações entre Portugal e a côrte de Borgonha». In: *Archivo Histórico Portuguez*, 3 (1905), pp. 81-106.

Völker-Rasor, Anette (1993): *Bilderpaare – Paarbilder: die Ehe in Autobiographien des 16. Jahrhunderts*. Freiburg im Breisgau; Rombach; 1993.

Vollmer, Sylvia M. (1925): «The Position of Woman in Spain as Seen in Spanish Literature». In: *Hispania*, 8 (1925), pp. 211-236, 303-348 y 369-390.

Wannenmacher, F. X. (1894): *Die Griseldissage auf der iberischen Halbinsel*. Tesis; Strassburg; 1894.

Walthaus, Rina, ed. (1993): *La mujer en la literatura hispánica de la Edad Media y el Siglo de Oro*. Amsterdam, Atlanta; Rodopi; 1993 (= Foro Hispánico, 5).

Walthaus, Rina (1993): ««Gender», revalorización y marginalización: la defensa de la mujer en el siglo XV». In: *Literatura medieval. Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5- outubro 1991)*. Lisboa; Cosmos; 1993; vol. IV, pp. 269-274.

Walz, Herbert (1984): *Der Moralist im Dienste des Hofes. Eine vergleichende Studie zu der Lehrdichtung von Antonio de Guevara und Aegidius Albertinus*. Frankfurt am Main, Bern, New York; Lang; 1984 (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 18, Vergleichende Literaturwissenschaften, 33).

Watson, Foster (1912): *Vives and the Renascence Education of Women*. London; Edward Arnold; 1912.

Watson, Foster (1922): *Luis Vives, el gran valenciano (1492-1540)*. Oxford; Milford; 1922.

Wayne, Valerie (1985): «Some Sad Sentence: Vives' *Instruction of a Christian Woman*». In: Hannay, Margaret Patterson (ed.): *Silent but for the Word: Tudor Women as Patrons, Translators and Writers of Religious Works*. Kent; Kent State University Press; 1985; pp. 15-29.

Weigand, Rudolf (1993): *Liebe und Ehe im Mittelalter*. Goldbach; Kneip; 1993.

Weigel, Sigrid (1994): «Geschlechterdifferenz und Literaturwissenschaft». In: Brachert, Helmut; Stückrath, Jörn, (eds.): *Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs*. Reinbek; Rowohlt; 1994; pp. 677-689.

Weigelt, Horst (1993): «Das Eheverständnis Luthers. Aspekte zur reformatorischen Eheethik». In: Rautenberg, Ursula (ed.): *Über die Ehe. Von der Sachehe zur Liebesheirat: eine Literaturausstellung in der Bibliothek Otto Schäfer, Schweinfurt, 18. April - 31. Oktober 1993*. Schweinfurt; Weppert; 1993; pp. 87-92.

Weiss, Julian (1991): «Fernán Pérez de Guzmán: Poet in exile». In: *Speculum*, 66 (1991), pp. 96-108.

Wiesner, Merry E. (1986): «Women's Defense of Their Public Role». In: Rose, Mary Beth (ed.): *Women in the Middle Ages and the Renaissance. Literary and Historical Perspectives*. Syracuse; Syracuse University Press; 1986; pp. 1-27.

Wiesner, Merry E. (1992): «Studies of Women, the Family and Gender». In: Maltby, William S. (ed.): *Reformation Europe: A Guide to Research II.* St. Louis; Center for Reformation Research; 1992; pp. 159-187.

Wiesner, Merry E. (1993): *Women and Gender in Early Modern Europe.* Cambridge; Cambridge University Press; 1993.

Wiesner, Merry E. (1994): «Gender and Power in Early Modern Euope: The Empire Strikes Back». In: Tatlock, Lynne (ed.): *The Graph of Sex and the German Text. Gendered Culture in Early Modern Germany 1500-1700.* Amsterdam, Atlanta; Rodopi; 1994 (= *Chloe*, 19); pp. 201-223.

Willard, Charity Cannon (1950): » The *Three Virtues* of Christine de Pisan». In: *Boston Public Library Quarterly*, 2 (1950), pp. 291-305.

Willard, Charity Cannon (1963): «A Portuguese Translation of Christine de Pisan's «Livre de Trois Vertus»». In: *Publications of the Modern Language Association*, 78/nº 1 (1963), pp. 459-464.

Willard, Charity Cannon (1966): «The Manuscript Tradition of the *Livre des trois vertus* and Christine de Pizan's Audience». In: *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), pp. 433-444.

Willard, Charity Cannon (1967): «Isabel of Portugal, Patroness of Humanism?». In: Simone, Franco (ed.): *Miscellanea di studi e ricerche sul Quattrocento Francese.* Torino; Università degli Studi, Giappichelli, 1967; pp. 519-544.

Willard, Charity Cannon (1975): «A Fifteenth-Century View of Women's Role in Medieval Society: Christine de Pizan's *Livre des Trois Vertus*». In: Morewedge, Rosemarie Thee (ed.): *The Role of Women in the Middle Ages: Papers of the Sixth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghampton, 6-7 May 1972.* Albany; State University of New York; 1975; pp. 90-120.

Willard, Charity Cannon (1981a): «Christine de Pizan's *Livre des Trois Vertus*: Feminine Ideal or Practice Advice?». In: Bornstein, Diane (ed.): *Ideals for Women in the Works of Christine de Pizan.* Detroit; Michigan Consortium for Medieval and Early Modern Studies; 1981 (= *Medieval and Renaissance Monograph Series*, 1); pp. 91-116.

Willard, Charity Cannon (1981b): «Christine de Pizan's *Cent ballades d'Amant et de Dame*: Criticism of Courtly Love». In: Burgess, Glyn S.: *Court and Poet. Selected Proceedings of the Third Congress of the International Courtly Literature Society (Liverpool, 1980).* Liverpool; Francis Cairns; 1981; pp. 357-364.

Willard, Charity Cannon (1984a): *Christine de Pizan, Her Life and Works.* New York; Persea Books; 1984.

Willard, Charity Cannon (1984b): «The Franco-Italian Professional Writer Christine de Pizan.» In: Wilson, Katharina M. (ed.): *Medieval Women Writers.* Manchester; 1984; pp. 333-363.

Willard, Charity Cannon (1989a): «Introduction» a Christine de Pizan: *Le livre des trois vertus.* ed. Charity Cannon Willard, Eric Hicks. Paris; Honoré Champion; 1989 (= *Bibliothèque du XVème siècle*, 50); pp. VII-XXVI.

Willard, Charity Cannon (1989b): «Christine de Pizan's Advice to Women». In: Christine de Pizan: *A Medieval Woman's Mirror of Honor. The Treasury of the City of Ladies*. New York; Bard Hall Press, Persea Books; 1989; pp. 27-46.

Willard, Charity Cannon (1990): «Women and Marriage around 1400: Three Views». In: *Fifteenth Century Studies*, 17 (1990), pp. 475-484.

Williams, Marty Newman; Echols, Anna (1993): *Between Pit and Pedestal. Women in the Middle Ages*. Princeton; Markus Wiener; 1993.

Wilson, Katharina [M.], ed. (1984): *Medieval Women Writers*. Athens; University of Georgia Press; 1984.

Wilson, K. M. (1985): «De conjuge non ducenda: Heavenly Persuasion to Wifelessness». In: *Classica et Mediaevalia*, 36 (1985), pp. 213-223.

Wilson, Katharina [M.], ed. (1987): *Women Writers of the Renaissance and Reformation*. Athens; University of Georgia Press; 1987.

Wilson, Katharina M.; Makowski, Elizabeth M. (1990): *Wykked wyves and the woes of marriage: misogamous literature from Juvenal to Chaucer*. Albany; State University of New York Press; 1990.

Wiltrout, A. E. (1976): «Women in the works of Antonio de Guevara». In: *Neophilologus*, 60 (1976), pp. 525-533.

Winkler, John J. (1990): *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York, London; 1990.

Winn, Colette H. (1994): «La *dignitas mulieris*. Les enjeux idéologiques d'une appropriation du XVème au XVIIème siècle». In: *Études littéraires*, 27 (1994) (número especial: *Écrits de femmes à la Renaissance*), pp. 11-24.

Wisman, Josette (1992): «Aspects socio-économiques du *Livre des Trois Vertus* de Christine de Pizan». In: *Le Moyen Français*, 30 (1992), pp. 27-44.

Wittlin, Curt J. (1970): «Los problemas del *Cercapou* y el *Libre de les dones*». In: *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 46 (1970), pp. 61-95.

Wittlin, Curt [J.] (1981): «Introducció» a Francesc Eiximenis: *Lo Libre de les dones*. Barcelona; Departament de Filologia Catalana (Universitat de Barcelona), Curial; 1981 (= Biblioteca Torres Amat, 9-10); tomo I, pp. IX-XXXVII.

Wittlin, Curt J. (1983a): «La primera traducció castellana de *Lo Libre de les dones* de Francesc Eiximenis». In: *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, 6 (1983), pp. 39-59.

Wittlin, Curt [J.] (1983b): «De *Lo libre de les dones* a la *Scala Dei*». In: Boehne, Patricia; Massot i Muntaner, Josep; Smith, Nathaniel B. (eds.): *Actes del Tercer Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica*. Barcelona; Publicacions de l'Abadia de Montserrat; 1983; pp. 139-152.

Wolf, Gerhard (1991): «Spiel und Norm. Zur Thematisierung der Sexualität in Liebeslyrik und Ehelehre des späten Mittelalters». In: Bachorski, Hans-Jürgen (ed.): *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Trier; Wissenschaftlicher Verlag; 1991; pp. 477-509.

Wulff, August (1914): *Die frauenfeindlichen Dichtungen in den romanischen Literaturen des Mittelalters bis zum Ende des XIII. Jahrhunderts.* Halle; Max Niemeyer; 1914 (= Romanistische Arbeiten, 4).

Wunder, Heide (1990): «Historische Frauenforschung – Ein neuer Zugang zur Gesellschaftsgeschichte». In: Affeldt, Werner (ed.): *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter: Lebensbedingungen, Lebensnormen, Lebensformen. Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin, 18. bis 21. Februar 1987.* Sigmaringen; Jan Thorbecke; 1990; pp. 31-41.

Wunder, Heide; Vanja, Christina, eds. (1991a): *Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit.* Frankfurt; Suhrkamp; 1991 (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 913).

Wunder, Heide (1991b): «Überlegungen zum Wandel der Geschlechterbeziehungen im 15. und 16. Jahrhundert aus sozialgeschichtlicher Sicht». In: Wunder, Heide; Vanja, Christina (eds.): *Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit.* Frankfurt; Suhrkamp; 1991 (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 913); pp. 12-26.

Wunder, Heide (1992a): *«Er ist die Sonn', sie ist der Mond». Frauen in der Frühen Neuzeit.* München; C. H. Beck; 1992.

Wunder, Heide (1992b): «Geschlechtsidentitäten. Frauen und Männer im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit.». In: Hausen, Karin; Wunder, Heide (eds.): *Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte.* Frankfurt, New York; Campus; 1992; pp. 131-136.

Wunder, Heide (1996): «Wie wird man ein Mann? Befunde am Beginn der Neuzeit». In: Eifert et aliae (1996), pp. 122-155.

Würzbach, Natascha (1995): «Einführung in die Theorie und Praxis der feministisch orientierten Literaturwissenschaft». In: Nünning, Ansgar (ed.): *Literaturwissenschaftliche Theorie, Modelle und Methoden. Eine Einführung.* Trier; Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1995; pp. 137-152.

Wuterich, Joan Gale (1992): *«The Instruction of the Christian Woman»: a critical evaluation and translation.* Tesis; Boston College; 1969.

Wychgram, J. (1883): *Juan Luis Vives' Schriften über die weibliche Bildung. Ein Beitrag zur Pädagogik.* Wien, Leipzig; 1883.

Yarza Luaces, Joaquín (1984): «De «Casadas, estad sujetas a vuestros maridos, como conviene en el Señor» a «Señora, soy vuestro vasallo, por juramento y compromiso»». In: Durán, María Ángeles (ed.): *La imagen de la mujer en el arte español. Actas de las terceras jornadas de investigación interdisciplinaria.* Madrid; Universidad Autónoma; 1984 (= *Colección del Seminario de Estudios de la Mujer*, 6); pp. 53-71.

Yenal, Edith (1989): *Christine de Pizan: A Bibliography.* Metuchen/NJ, London; Scarecrow Press; ²1989.

Young, M. Joy (1992): *Portraits of Woman: Virtue, Vice and Marriage in Christine de Pizan's «Cité des Dames», Matheolus' «Lamentations» and Lefèvre's «Livre de*

Leesce». Tesis; The Catholic University of America; 1992. In: *DAI*, 53 (1992), p. 146.

Zago, Ester (1990): «Christine de Pizan: A Feminist Way to Learning». In: Holloway, Julia Bolton; Bechtold, Joan; Wright, Constance S. (eds.): *Equally in God's Image: Women in the Middle Ages*. New York, Bern, etc.; Peter Lang; 1990; pp. 103-116.

Zapf, Hubert (1991): «Feministische Literaturtheorie». In: Zapf, Hubert: *Kurze Geschichte der angloamerikanischen Literaturkritik*. München; Fink; 1991; pp. 220-229.

Zavala, Iris M. (1993): «Las formas y funciones de una teoría crítica feminista. Feminismo dialógico». In: Díaz-Diocaretz, Myriam; Zavala, Iris M. (eds.): *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). I: Teoría feminista: discursos y diferencia*. Barcelona, Madrid; Anthropos, Comunidad de Madrid (Consejería de Educación, Dirección General de la Mujer); 1993; pp. 27-76.

Zavala, Iris M., ed. (1995a): *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). II: La mujer en la literatura española: Modos de representación desde la Edad Media hasta el siglo XVII*. Barcelona, Madrid, San Juan; Anthropos, Comunidad de Madrid (Consejería de Educación, Dirección General de la Mujer), Universidad de Puerto Rico; 1995.

Zavala, Iris M. (1995b): «Introducción. El canon, la literatura y las teorías feministas». In: Zavala, Iris M. (ed.): *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). II: La mujer en la literatura española: Modos de representación desde la Edad Media hasta el siglo XVII*. Barcelona, Madrid, San Juan; Anthropos, Comunidad de Madrid (Consejería de Educación, Dirección General de la Mujer), Universidad de Puerto Rico; 1995; pp. 9-20.

Zeimentz, Hans (1973): *Ehe nach der Lehre der Frühscholastik*. Düsseldorf; 1973.

Ziegler, Josef Georg (1965): *Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200-1350*. Regensburg; Pustet; 1965.

Zhang, Xiangyun (1993-94): «La communauté féminine: lien entre *Le Livre de la Cité des Dames* et *Le Livre des Trois Vertus*». In: *Romance Notes*, 34 (1993-94), pp. 291-300.

Zimmermann, Margarete (1989): *Vom Hausbuch zur Novelle. Didaktische und erzählende Prosa im Frankreich des späten Mittelalters*. Düsseldorf; Droste; 1989 (= Studia humaniora, 12).

Zimmermann, Margarete (1990a): «Einleitung » a Christine de Pizan: *Das Buch von der Stadt der Frauen*. trad. Margarete Zimmermann. München; Deutscher Taschenbuch Verlag; 1990 (= dtv 2220); pp. 9-33.

Zimmermann, Margarete (1990b): «Perspektiven einer historischen Frauenforschung in der Literaturwissenschaft». In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 14 (1990), pp. 397-401.

Zimmermann, Margarete (1991a): «Christine de Pizan und die Stadt der Frauen». In: *Freibeuter*, 48 (1991), pp. 49-56.

Zimmermann, Margarete (1991b): «*Amour d'estude* und *doulx goust de savoir*. Neue Konnotierungen von Weiblichkeit bei Christine de Pizan». In: *Lendemains* (Berlin), 61 (1991), pp. 28-37.

Zimmermann, Margarete (1991c): «*Sages et prudentes mainagieres* in Christine de Pizans *Livre des Trois Vertus* (1405)». In: Ehlert, Trude (ed.): *Haushalt und Familie in Mittelalter und früher Neuzeit. Vorträge eines interdisziplinären Symposions vom 6.-9. Juni 1990 an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn*. Sigmaringen; Jan Thorbecke; 1991; pp. 193-206.

Zimmermann, Margarete (1993): *»Wirres Zeug und übles Geschwätz«. Christine de Pizan über den Rosenroman*. Bad Nauheim; Rosenmuseum Steinfurth; 1993.

Zimmermann, Margarete; De Rentiis, Dina, eds. (1994): *The City of Scholars. New Approaches to Christine de Pizan*. Berlin, New York; Walter de Gruyter; 1994.

Zimmermann, Margarete (1994): «Die italienische *Querelle des Femmes*: Feministische Traktate von Moderata Fonte und Lucrezia Marinella». In: *Trierer Beiträge*, 8 (1994), pp. 53-61.

Zimmermann, Margarete (1995a): «Feminismus und Feminismen. Plädoyer für die Historisierung eines umstrittenen Begriffs». In: Kroll/Zimmermann (1995a), pp. 52-63.

Zimmermann, Margarete (1995b): «Christine de Pizan und die Feminismus-Debatten des frühen XX. Jahrhunderts». In: Kroll/Zimmermann (1995a), pp. 156-185.

Zimmermann, Margarete (1995c): «Vom Streit der Geschlechter. Die französische und italienische Querelle des Femmes des 15. bis 17. Jahrhunderts». In: Baumgärtel, Bettina; Neysters, Silvia (eds.): *Die Galerie der Starken Frauen. Die Heldin in der französischen und italienischen Kunst des 17. Jahrhunderts*. München; Klinckhardt & Biermann; 1995; pp. 14-33.

Zimmermann, Margarete; Bock, Gisela, (eds.): *Die europäische Querelle des Femmes. Geschlechterdebatten des XV. bis XVIII. Jahrhunderts*. Stuttgart, Weimar, Metzler (en prensa) (= *Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung*, 2).

Zühlke, Bärbel (1994a): *Christine de Pizan in Text und Bild: zur Selbstdarstellung einer frühhumanistischen Intellektuellen*. Stuttgart, Weimar; Metzler; 1994 (= Ergebnisse der Frauenforschung, 36).

Zühlke, Bärbel (1994b): «Christine de Pizan – le «moi» dans le texte et l'image». In: Zimmermann, Margarete; De Rentiis, Dina, eds. (1994): *The City of Scholars. New Approaches to Christine de Pizan*. Berlin, New York; Walter de Gruyter; 1994; pp. 232-241.

Zühlke, Bärbel (1995): ««Je, Christine...» – Zur Selbstdarstellung der Christine de Pizan. Leben und Werk». In: Holdenried, Michaela (ed.): *Geschriebenes Leben: Autobiographik von Frauen*. Berlin; Erich Schmidt; 1995; pp. 33-48.

II. 2. OBRAS DE REFERENCIA

Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal 1501-1700. Porto; Instituto de Cultura Portuguesa; 1988 (= Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas, Anexo 2).

Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Literatur* (*GAL*). Leiden, ²1943-49 (5 vols.).

Capel, Rosa María; Iglesias de Ussel, Julio (1984): *Mujer española y sociedad. Bibliografía (1900-1984).* Madrid; Instituto de la Mujer; 1984.

Dicionário cronológico de autores portugueses. Mem Martins, Europa-América; 1985-1994 (3 vols.).

Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa. Coord. Giulia Lanciani; Giuseppe Tavani. Lisboa; Caminho, 1993.

Dictionnaire de Théologie Catholique. Paris; Letauzey et Ané; 1922-1950.

Echols, Anne; Williams, Marty: *An Annotated Index of Medieval Women.* New York/Princeton; Oxford; Markus Wiener; Berg; 1992.

Enciclopedia Espasa-Calpe. Madrid; Espasa-Calpe; 1908ss.

Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle Édition. Leiden; E.J. Brill; 1954ss.

Enzyklopädie des Islam. Leiden, Leipzig; E. J. Brill, Otto Harassowitz; 1908-1936 (5 vols.)

Frey, Linda; Frey, Marsha; Schneider, Joanne (1982): *Women in Western European History: A Select Chronological, Geographical, and Topical Bibliographiy from Antiquity to the French Revolution.* Brighton; Harvester Press; 1982 (2 vols.).

Gätje, Helmut (1987): *Grundriss der arabischen Philologie II: Literaturwissenschaft.* Wiesbaden; Dr. Ludwig Reichtert Verlag; 1987.

Lexikon des Mittelalters. München, Zürich; Artemis; 1986ss.

Machado, Diogo Barbosa: *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica e Cronologica [...].* Lisboa; Ignácio Rodrigues; 1752.

Martins, Isaltina das Dores Figueiredo (1986): *Bibliografia do humanismo em Portugal no século XVI.* Coimbra; Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra; 1986 (= Textos Humanísticos Portugueses, 3).

Milden, James Wallace (1977): *The Family in Past Time. A Guide to the Literature.* New York, London; Garland; 1977.

Palau y Dulcet, Antonio: *Manual del librero hispanoamericano.* Barcelona, Oxford; Palau y Dulcet, Dolphin; 1948-1990.

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Ed. Theodor Klauser et alii. Stuttgart; Anton Hiesemann; 1950ss.

Ribelles Comín, José: *Bibliografía de la lengua valenciana.* Madrid, 1929 (reprint: Nendeln, 1969).

Salisbury, Joyce E. (1990): *Medieval Sexuality. A Research Guide*. New York, London; Garland; 1990.

Salstad, M. Louise: *The Presentation of Women in Spanish Golden Age Literature. An Annotated bibliography*. Boston; Hall; 1980.

Simón Díaz, José: *Bibliografía de la literatura hispánica*. Madrid; CSIC; ²1960ss.

Soliday, Gerald L., et alii, eds. (1980): *History of the Family and Kinship: A Select International Bibliography*. Millwood/NY; Kraus; 1980.

Theologische Realenzyklopädie. Ed. Gerhard Krause, Gerhard Müller. Berlin, New York; Walter de Gruyter; 1977ss.

ABREVIATURAS

ACCP	Arquivos do Centro Cultural Português
AIA	Archivo Ibero-Americano
BAE	Biblioteca de Autores Españoles
BH	Bulletin Hispanique
BRAE	Boletín de la Real Academia Española
CCH	Cahiers de Civilisation Médiévale
CH	Cuadernos Hispanoamericanos
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
DAI	Dissertation Abstracts International
DLMGP	Diciónario da Literatura Medieval Galega e Portuguesa
EF	Estudios Franciscanos
EI_1	Enzyklopaedie des Islam
EI_2	Encyclopédie de l'Islam (Nouvelle Édition)
NRFH	Nueva Revista de Filología Hispánica
RABM	Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos
RAE	Real Academia Española
RDC	Revue de Droit Canonique
RFE	Revista de Filología Española
RH	Revue Hispanique
RR	Romanic Review
TRE	Theologische Realenzyklopädie
ZRPh	Zeitschrift für Romanische Philologie

ISPANICA ELVETICA

Números publicados

1. AA. VV.: *La autobiografía en lengua española en el siglo veinte.* 237 p., 1991.

2. SUGRANYES DE FRANCH, R.: *De Raimundo Lulio al Vaticano Segundo.* 253 p., 1991.

3. SÁNCHEZ, Y.: *Religiosidad cotidiana en la narrativa reciente hispanocaribeña.* 202 p., 1992.

4. AA. VV.: *Estudios de literatura y lingüística españolas en honor de Luis López Molina.* 636 p., 1992.

5. MICHEL-NAGY, E.: *La búsqueda de la «palabra real» en la obra de A. Roa Bastos: El testimoniar de la ficción.* 317 p., 1994.

6. KUNZ, M.: *Trópicos y tópicos. La novelística de Manuel Puig.* 215 p., 1994.

7. ANDRÉS-SUÁREZ, I.: *La novela y el cuento frente a frente.* 270 p., 1995.

8. BRANDENBERGER. T.: *Literatura de matrimonio (Península Ibérica, s. XIV-XVI).* 400 p. 1996.

PÓRTICO LIBRERÍAS
Muñoz Seca, 6.
50005 Zaragoza (España)
Tel. (+34) 976 357 007 • Fax 976 353 226
e-mail: portico@zaragoza.net

Imprime: GORFISA
c/ Menéndez Pelayo, 4 - 50009 ZARAGOZA
Tel. 976 352 222 - Fax 976 358 676

ISBN: 84-7956-009-6

