

Matrimonio y sexualidad conyugal: Principios éticos, reformas jurídicas y modelos ejemplares

Olga Rivera

Kent State University

En el siglo XVI en Europa, el matrimonio cristiano gozó de una amplia revaloración y reforma. Al igual que las autoridades eclesiásticas del Concilio de Trento (1545-1563), los humanistas cristianos españoles formularon, a su vez, una apología de ese estado que, entre otros preceptos, defendía el origen divino de esa institución, el principio de la santificación de los cónyuges realizada por Jesucristo y el carácter sacramental, perpetuo e indisoluble de la unión conyugal. Además de documentar los enunciados y las fuentes de esa defensa, en este ensayo se examina el “Decreto de reforma sobre el matrimonio” (1563), legislación promulgada en el Concilio de Trento dirigida a reforzar la monogamia del matrimonio cristiano y a regular las relaciones de convivencia marital en la época. Se analizan, además, varios segmentos de las obras de conducta *Formación de la mujer cristiana* (1523) y *Los deberes del marido* (1528) de Juan Luis Vives, en los que el humanista valenciano empleó la retórica de la ejemplaridad para prescribir un modelo de castidad conyugal que orientara la praxis sexual de los consortes cristianos. El corpus diverso de materiales examinados en este trabajo contribuye a poner de relieve la presencia de una estrecha interacción entre la revaloración del matrimonio cristiano en el siglo XVI y la formulación de propuestas éticas y jurídicas dirigidas a reforzar la monogamia y a normalizar la sexualidad conyugal durante ese periodo.

Frente a los movimientos heterodoxos que agitados por las ideas reformistas negaban la índole sacramental del matrimonio, los teólogos católicos del Concilio de Trento se propusieron enmendar los errores difundidos por “los hombres impíos de este siglo”, a quienes acusaron de haber degradado ese estado al introducir “la libertad de la carne” en sus preceptos (*Colección de cánones* 302; sesión XXIV). En el apartado identificado con el epígrafe “Doctrina sobre el sacramento del matrimonio” de las actas de la sesión XXIV de ese sínodo, se reconfirma el valor sacramental del matrimonio cristiano, que ya había sido reconocido en 1215 en el Concilio de Letrán:¹

¹ En su breve repaso sobre la defensa de la santidad del matrimonio cristiano formulada antes de la celebración del Concilio de Trento, Francisco Galvache Valero señala que frente al maniqueísmo cátaro que no reconocía el matrimonio como camino de salvación, los padres del Concilio de Letrán (1215) defendieron la idea de que “no sólo los vírgenes y continentes, sino también los casados merecen llegar a la bienaventuranza eterna, agradando a Dios por medio de su recta fe y buenas obras” (42).

Pues como en la ley evangélica el Matrimonio aventaje á los casamientos antiguos en gracia mediante Jesucristo; con razon enseñaron siempre nuestros santos Padres, los concilios y la tradicion de la iglesia universal, que se debe contar entre los Sacramentos de la nueva Ley: contra cuya tradicion los hombres impíos de este siglo, no solo han sentido mal de este Sacramento venerable, sino que introduciendo, segun su costumbre, la libertad de la carne, con pretesto del Evangelio, han adoptado por escrito y de palabra muchos asertos contrarios á lo que siente la iglesia católica. . . .” (*Colección de cánones* 301-302)

En ese mismo apartado se subraya el carácter perpetuo e indisoluble de los lazos establecidos por la unión matrimonial y la santificación de los cónyuges realizada por Jesucristo: “El primer padre del género humano declaró, inspirado por el Espíritu Santo, que el vehículo del matrimonio es perpétuo é indisoluble. . . . El mismo Cristo, autor y consumidor de los venerables Sacramentos, nos mereció con su pasion la gracia con que se había de perfeccionar aquel amor natural, confirmar su indisoluble union, y santificar á los cónyuges” (*Colección de cánones* 301).

Las gestiones realizadas por los teólogos tridentinos no se limitaron a sancionar las normas ortodoxas sobre el enlace conyugal cristiano defendidas por la Iglesia católica. Como resultado de la legislación eclesiástica, en esa época se constituyó la figura jurídica del matrimonio. En el capítulo I del “Decreto de reforma sobre el matrimonio” se estipula que sólo se reconocería como legítimo el casamiento contraído ante el párroco de la novia y con la presencia de dos o tres testigos, mediando la bendición y las previas amonestaciones públicas. En ese documento se advierte, además, sobre las graves consecuencias que acarrearía el incumplimiento de esas disposiciones: “Los que se atrevieren á contraer matrimonio sin la presencia del párroco, ó de otro sacerdote, por encargo de este ó del Ordinario, y ante dos ó tres testigos; queden absolutamente inhábiles por disposicion de este santo Concilio para contraerle de este modo; y decreta ademas que sean írritos y nulos semejantes contratos, como en efecto los invalida y anula por el presente decreto” (*Colección de cánones* 304).² El 12 de julio de 1564, Felipe II expidió una real cédula que imponía el cumplimiento de las directrices de la normativa matrimonial tridentina en España (García Cárcel 125). Como resultado de la aplicación de esa acción legislativa dejaron de reconocerse como válidas y se impidieron las bodas secretas o clandestinas. Marcel Bataillon considera que las medidas tomadas en el Concilio de Trento para impedir las nupcias clandestinas empalmaban con las tendencias legalistas antiguas en España ya que “los matrimonios clandestinos . . . [habían sido] reprobados por la legislación de las *Partidas* y por las *Leyes de Toro*, cuyas disposiciones [fueron] remozadas en 1537 por una Pragmática de Valladolid” (249).³

Además de invalidar la legalidad de los casamientos clandestinos, en el “Decreto de reformas sobre el matrimonio” se condena el concubinato como un pecado grave que

² Jean- Pierre Dedieu considera que la preocupación por las implicaciones sociales de las uniones maritales clandestinas fue unánime en Europa en esa época. En Francia, como en España, se aplicaron medidas severas en contra de los hijos que se casaban sin el consentimiento de los padres (273).

³ Arnold Rothe coincide con Bataillon y precisa que desde el siglo XII se cuestionaba la validez jurídica y eclesiástica de los enlaces sellados sólo con la palabra de matrimonio (“[p]ara escapar al dictado de los padres”), por lo que la Iglesia y el Estado los condenaron, “la una excomulgándolos y el otro desheredándolos, según las *Siete Partidas*”. Pero “[s]ólo debido al Concilio de Trento en el siglo XVI el matrimonio canónico recibió su forma jurídica definitiva” (126).

atenta contra el valor sacramental del matrimonio cristiano, como se advierte en el capítulo VIII de ese estatuto: “Gran pecado es que los solteros tengan concubinas; pero es mucho mas grave, y en notable desprecio de este grande Sacramento del matrimonio, que los casados vivan tambien en semejante estado de condenacion, y se atrevan á mantenerlas y conservarlas algunas veces en su misma casa, y hasta en compañía de sus propias mugeres” (*Colección de cánones* 324). En ese mismo apartado se disponen los castigos que recaerían sobre los infractores acusados de cometer ese delito. Los concubinarios (casados o solteros) que tras las tres debidas amonestaciones por el Ordinario no despidieran a las concubinas sufrirían excomunión, independientemente de su estado, dignidad o condición (325). Una vez cumplido el periodo de un año de haber sido amonestados, los concubinarios reticentes serían castigados de oficio según la calidad de su delito (325). El destierro se contaba entre los castigos que podían aplicarse a las mujeres casadas o solteras que vivieran públicamente con adúlteros o concubinarios:

Las mujeres casadas ó solteras que vivan públicamente con adúlteros ó concubinarios, si amonestadas por tres veces no obedecieren, serán con rigor castigadas de oficio por los Ordinarios locales segun su culpa, aunque no haya parte que lo pida, y serán ademas desterradas del lugar, ó de la diócesis, si pareciere conveniente á los mismos Ordinarios, invocando para ello, si fuere menester, el brazo seglar; quedando en todo su vigor las demas penas fulminadas contra los adúlteros y concubinarios. (*Colección de cánones* 325)

Con la aplicación de las directrices de la normativa matrimonial tridentina, en España se intensificó la persecución del concubinato, el amancebamiento, el adulterio y la bigamia. Dedieu llama la atención sobre este aspecto cuando señala que durante el siglo XVI, pero con mayor énfasis durante la época del Concilio de Trento, se generó en la Iglesia católica una política de intervención y control de los asuntos relativos a la conducta sexual que anteriormente no había formado parte específica de su ámbito de acción:

Sin duda desde hacía mucho tiempo, el Occidente era monógamo y su matrimonio estable: es una de sus grandes originalidades, uno de los temas constantes de su civilización. Pero lo era con flexibilidad porque, durante siglos, fue posible el divorcio; bajo ciertas condiciones, con mucha mayor dificultad que en los países musulmanes, ciertamente, pero a fin de cuentas era posible divorciarse. La sexualidad no parece haber estado encerrada en los límites estrictos de la pareja legal, aunque ésta tuviera una importancia que no se le otorgaba en otras sociedades. La poligamia de hecho (a veces de derecho) continuaba siendo posible. Sobre todo ello era un problema civil, en el cual la Iglesia no tenía mucho que ver. Sólo en el siglo XVI se puso a controlar lo que hasta entonces era considerado como extraño a su propia esfera. (270)

Dedieu señala que la práctica de la poligamia no había sido un delito de Inquisición en la Edad Media (274); comenta que ser bígamo hacia 1530 “no era un drama” (278) y que “antes de 1545, la Inquisición no se interesó más que esporádicamente” (275) en esa conducta. Observa que la etapa de mayor persecución contra la bigamia, catalogada como delito grave, se produjo entre 1545 y 1575, cuando “el número de delincuentes juzgados se elevó considerablemente para volver a caer casi con la misma rapidez, antes de perderse en valores ínfimos a partir de la mitad del siglo XVII” (275). Destaca también el aumento registrado en la severidad de las sanciones impuestas por la comisión del delito de bigamia durante los años en que se llevó a cabo el Concilio de Trento; mientras en las *Partidas* se

condenaba a los bigamos “a cinco años de exilio ‘a alguna isla’ ” (274), las leyes aplicadas por el Santo Oficio en los casos de la misma infracción los condenaban a salir “a la vergüenza pública” y cumplir “diez años en las galeras” (277). Finalmente, Dedieu asocia el incremento en los castigos impuestos por la comisión de dicho delito con la nueva propaganda de la Iglesia para acentuar la monogamia del matrimonio cristiano (277).⁴ Como puede observarse en la evidencia provista, las medidas jurídicas orientadas a circunscribir la sexualidad al marco monogámico del matrimonio cristiano no estuvieron desvinculadas de la aplicación de penas severas.

Como ya se ha señalado, la revaloración del matrimonio cristiano en el siglo XVI no se produjo exclusivamente en la esfera eclesiástica. Ese hecho se evidencia también en la amplia difusión de que gozó la defensa de ese estado en el corpus de las obras de conducta escritas por los humanistas cristianos, algunas de ellas publicadas antes de la implantación de las reformas tridentinas. En *Formación de la mujer cristiana* (1523), Vives enaltece la unión conyugal como una institución sagrada que precede la caída en el pecado: “¿Quién dirá que el matrimonio no es cosa sacratísima, pues Dios lo instituyó en el Paraíso, cuando el linaje humano conservaba toda su pureza e integridad y no se había mancillado aún con culpa alguna . . . ?” (1073). Cinco años más tarde, en *Los deberes del marido* (1528), resalta la dimensión íntima y social del vínculo creado por el casamiento legítimo como un elemento que excede la finalidad reproductiva asociada con esa institución: “Con lazos legítimos unió [Dios] un solo hombre a una sola mujer . . . , no sólo para producir descendencia sino para compartir la vida” (44). Al igual que Vives, en *Relox de príncipes* (1529) Antonio de Guevara descuelga la antigüedad y la primacía de la institución del matrimonio resaltando que “el día que fue el hombre criado, aquel día celebró bodas con su muger en el Paraíso” (402). Aconseja que excepto los hombres que “están para Dios secretados”, (411) todos los demás debían “aprovecharse del sacramento del matrimonio” (412). Por su parte, en la introducción a *La perfecta casada*, fray Luis de León resalta la labor realizada por Jesucristo en la restitución del estado del matrimonio a su “antiguo y primer grado” debido a que se había “enflaquecido la ley conyugal”:

El mismo [Jesucristo], habiéndose enflaquecido la ley conyugal, y aflojándose en cierta manera el estrecho ñudo del matrimonio, y habiendo dado entrada los hombres a muchas cosas ajenas de la limpieza y firmeza y unidad que se le debe, así que, habiéndose hecho el tomar un hombre mujer poco más que recibir una moza de servicio a soldada por el tiempo que bien le estuviese, el mismo Cristo, entre las principales partes de su doctrina, y entre las cosas para cuyo remedio había sido enviado de su Padre, puso también el reparo de este vínculo santo, y así le restituyó en el antiguo y primer grado. (245)

Del corpus de esos autores, es Vives quien, además de articular una apología del estado del matrimonio cristiano y de aleccionar sobre los deberes de los cónyuges, incorpora una serie de principios éticos y de modelos ejemplares en sus obras de conducta con el fin de

⁴ Por su parte, Ricardo García Cárcel enumera algunas de las puniciones impuestas en España por las faltas de adulterio y bigamia. Consigna que “[l]a bigamia fue considerada como delito en la legislación foral más primitiva, que la condenaba a azotes y destierro. El adulterio era, asimismo, penalizado incluso con la muerte en Castilla y el Reino de Aragón, y de modo mucho más suave en Valencia, donde lo habitual era hacer desfilar desnudos a los adúlteros por las plazas de la ciudad y si era probado el consentimiento del marido, éste recibía las mayores afrentas” (123).

orientar la praxis sexual en el enlace cristiano. El autor formula esas recomendaciones en la sección final del capítulo VI del libro segundo de *Formación de la mujer cristiana*, “Cómo se debe haber la esposa con su marido en la intimidad”, dedicado a la casada, y en los consejos que clausuran el capítulo IV de *Los deberes del marido*, “La instrucción de la mujer”.⁵

Es útil recordar que Michel Foucault califica las obras de conducta como textos prácticos “que tienen como función ser operadores que permitan a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella, formarla y darse forma a sí mismos como sujetos éticos” (2: 15). En su estudio sobre la historia de la sexualidad, el francés investiga las prácticas mediante las cuales “los individuos han sido llevados a ejercer sobre sí mismos, y sobre los demás, una hermenéutica del deseo en la que el comportamiento sexual ha sido sin duda la circunstancia, pero ciertamente no el dominio exclusivo” (2: 9). Señala que a diferencia de las significaciones positivas adscritas al acto sexual en la Antigüedad clásica, “el cristianismo lo habría asociado con el mal, el pecado, la caída, la muerte” (2: 16). En la práctica que Foucault designa “la experiencia cristiana de la ‘carne’”, los individuos son llamados a reconocerse como sujetos del deseo, a “descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído” (2: 9). Junto a este llamado, en la ética cristiana se prescribe una práctica de sujeción en la que el dominio de sí se fundamenta en el mando sobre el apetito sexual (Rojas Osorio 211). Así, aunque Vives se erigió como uno de los principales defensores del precepto que sustenta la santificación de la unión conyugal y afirma en *Los deberes del marido* que en ese estado “los abrazos son castos” y “el lecho immaculado” (110),⁶ también suscribe textualmente los conceptos cristianos de la carne formulados por Fulgencio, una de las autoridades más notables de la tradición patristica:

No me parece inoportuno reproducir aquí el pensamiento de Fulgencio sobre este tema: “... para que todos vuestros actos se hagan con honestidad, que en el pago de la deuda conyugal, el uso del matrimonio escape a la debilidad de la carne, de tal modo que ésta no esté al servicio del placer, sino que la fuerza del alma ayudada por la gracia de Dios, sujete el freno de la carnal concupiscencia...”⁷ (158-159)

⁵ En su versión original, esos tratados fueron compuestos en latín. Vives escribió *De institutione feminae christiana* (1523) con el propósito de contribuir a la formación educativa de María Tudor, hija de la reina inglesa Catalina de Aragón, a quien se dedica esa obra. *De institutione feminae christiana* se compone de tres libros organizados de acuerdo a los estados asignados a la mujer en la época: el primero de ellos trata sobre las doncellas, el segundo, sobre las casadas, y el tercero, sobre las viudas. A raíz del éxito alcanzado por ese tratado, Vives compuso *De officio mariti*, dedicado a Juan de Borja, duque de Gandía, y publicado en 1528. *Los deberes del marido* sirve de complemento y contrapunto a *Formación de la mujer cristiana* (Bernal 9).

⁶ Foucault cuestiona el principio de la completa absolución de la sexualidad por el matrimonio argumentando que en el cristianismo el coito lleva en sí mismo las marcas de la caída: “En el cristianismo... el nexo de la relación sexual con el matrimonio se justificará por el hecho de que la primera lleva en sí misma las marcas del pecado, de la caída y del mal, y de que el segundo puede darle una legitimidad sobre la que debemos incluso preguntarnos si la absuelve enteramente” (3: 213). Steven Ozment señala también que, llevando al extremo los prejuicios contra el placer expresados por San Agustín y San Jerónimo, varios canonistas medievales consideraban que al estar acompañada del placer, la actividad sexual marital no estaba exenta de pecado (11).

⁷ En la moral cristiana que reglamenta la conducta sexual se llama *concupiscencia* a la propensión natural de los seres humanos a obrar el mal, como consecuencia del pecado original. El término *concupiscencia* se deriva del verbo latino *cupere* (“desear”), y en el cristianismo se asocia con el apetito desordenado de placeres deshonestos que producen satisfacción carnal. En el Concilio de Trento se sostuvo que aunque por la gracia del bautismo la culpa del pecado original fue perdonada, la concupiscencia se mantiene en los

Vives se apoya en la autoridad de Fulgencio para exhortar a los cónyuges a cumplir con sus deberes cristianos en el terreno de la sexualidad mediante un modo de sujeción que exige el dominio sobre el placer y el deseo. Sanciona también la importancia de ese imperativo ético, invocando el carácter sacramental de la unión conyugal: “Sacramento es el matrimonio, y símbolo de los más grandes misterios. . . . No hay que mancharlo con sucios deseos” (*Deberes* 152).

Junto a la rearticulación de enseñanzas patrísticas, preceptos bíblicos y principios éticos procedentes de la Antigüedad clásica, Vives utiliza el recurso del ejemplo para ofrecer a los cónyuges cristianos modelos de emulación caracterizados por el ejercicio de la castidad en la praxis sexual marital. Coincidiendo con la función que Foucault le asigna a las obras de conducta como textos prácticos y formativos, John D. Lyons concibe el uso del ejemplo en el pensamiento humanista como una herramienta para el cambio social y una guía para la acción: “Humanist thought thrive on example. Example is textual, in keeping with the humanist emphasis on philology. Example is historical and thus suited those who wanted to recover the wisdom of antiquity. Example could be conceived as a tool of practical social change, as a guide to action, in keeping with the strong moral purpose of many early humanists” (12). La convicción de que “we are best persuaded to ethical praxis by the rhetorical practice of literature” (Kahn cit. en Lyons 13), prevalente en el contexto de la vida activa en el Renacimiento, convirtió el recurso del ejemplo en una figura retórica privilegiada en las obras que proponen pautas de conducta. Siguiendo la estrategia empleada durante ese periodo de combinar ejemplos de diversas formaciones discursivas, Vives ofrece patrones de castidad conyugal a seguir tanto para las mujeres, en *Formación de la mujer cristiana*, como para los hombres en *Los deberes del marido*. En estas obras expone comportamientos de sujetos ejemplares que proveen un modelo de emulación para los consortes cristianos.

En el capítulo VI del libro segundo de *Formación de la mujer cristiana*, Vives repudia terminantemente que las casadas inician la intimidad y las insta a “no profan[ar] ellas el púdico y santo lecho matrimonial con actos sucios y libidinosos” (1110). Junto a la obligación de pagar el débito conyugal, considera que la única razón que legitima el acceso de la casada a la actividad sexual es la función de la esposa como reproductora. En el cumplimiento de esas exigencias prescribe la virtud de la castidad, cuyo ejercicio consiste en orientar el encuentro sexual exclusivamente a los fines reproductivos y en suprimir las motivaciones del deseo y la búsqueda del placer en los deleites corporales. Como epítome de esa virtud y paradigma de ese proceder ofrece el ejemplo de Zenobia, reina de Palmira, cuyo honor residía en que “sufrió conjunción con su marido no ya, por deseo, sino por mediano placer” (1111) y sólo admitía sexualmente a su marido después de confirmar que no estaba embarazada:

Escribe Trebelio Polión que Zenobia, reina de los palmirenos, mujer letrada y muy prudente en la gobernación del reino, observó una castidad tal, que no admitía a su propio marido sino después de reconocer si había concebido, pues una vez que se había unido con él, absteníase

bautizados: “As to concupiscence the council declares that it remains in those that are baptized in order that they may struggle for the victory, but does no harm to those who resist it by the grace of God, and that it is called sin by St. Paul, not because it is sin formally and in the proper sense, but because it sprang from sin and incites to sin” (Ming).

de toda cópula hasta el tiempo del achaque periódico; si había concebido se apartaba de su cama hasta pasado el parto; si no, cedía otra vez a su marido la mitad de su lecho. ¿Quién creerá que esta mujer sufrió conjunción con su marido no ya, por deseo, sino por mediano placer? Admirable matrona, digna por su esmerada castidad de ser condecorada. . . (1111)

Carmen Peraita destaca también el perfil polifacético de la reina de Palmira, en quien conviven las virtudes éticas y domésticas junto a las acciones guerreras y políticas: “En la figura de Zenobia están simultáneamente presentes la idea de la castidad (conyugal) y las imágenes de excelencia en el gobierno de la república y en las estrategia militar, de persuasión, de elocuencia y saber humanista ejercidos con justicia y buena fortuna” (21). En *Formación de la mujer cristiana* se acreditan esas cualidades, no obstante, la apología formulada por Vives en el pasaje citado de ese texto está fundamentalmente dirigida a exaltar la castidad de la monarca. En la reconstrucción discursiva de ese referente femenino, el humanista valenciano utiliza la selección, recurso que, de acuerdo con Lyons, se empleaba para conseguir que los ejemplos se ajustaran a un modelo ideológico: “Examples, when they are not frankly fictional, must be corrected in order to fit ideological models. This ‘fit’ is produced often by the simplest of example-making procedures, selection or excision of examples from the mass of somewhat similar things (events, person, or other entities)” (14). Vives apela también a lo que en términos de Lyons se llama *la rareza* (“rarity”), noción utilizada para destacar las conductas que divergen positiva o negativamente del promedio de las expectativas en un sistema de valores, de logros o de hazañas: “On face of this concept [rarity] is the notion that certain individuals act in a way far above or far below average achievement” (32). Es necesario añadir que Vives elogia también a dos reinas cristianas, al destacar que ellas excedieron la castidad de Zenobia: “Aún más que esto [la conducta de Zenobia] hizo nuestra cristiana Etelfrida, reina de Inglaterra, la cual después de su primer parto, ya no se unió con su marido jamás. Y mucho más aún hizo Edeltrudis, reina de la misma nación, la cual, habiendo sido casada con dos maridos, a entrambos les indujo a perpetua castidad” (1111). Peraita aclara que “las algo anónimas reinas británicas Ethelfrida (se trata de Santa Eteldreda) y Edeltrudis . . . se mantuvieron vírgenes a lo largo de sus dos matrimonios” (32).⁸ Preservar la virginidad en el marco del matrimonio era incompatible con la obligación de pagar el débito conyugal impuesto a la mujer y con las expectativas reproductivas asignadas a la esposa en la ética cristiana. Parece prudente considerar que más que ofrecer un modelo práctico de emulación, los ejemplos de esas dos soberanas cristianas constituyen casos extremos de virtud que ameritan reconocimiento. Lyons puntualiza, además, que la selección de los ejemplos en el periodo moderno temprano buscaba alcanzar una base común de creencias que el escritor y la comunidad lectora reconocieran como realidad (x). Esa práctica puede contribuir a explicar que Vives propusiera la castidad conyugal de Zenobia como patrón a seguir en la intimidad sexual ya que, aunque la monarca pagana viviera en el siglo III y “[a] pesar de su gentilidad, . . . era sin duda una figura más familiar a los lectores del siglo XVI que las mencionadas reinas británicas” (Peraita 33, nota 27).

Vives no limita la obligación de practicar la castidad marital exclusivamente a la consorte. En *Los deberes del marido* interpela al hombre que optó por el matrimonio

⁸ Peraita sigue la versión más comúnmente admitida según la cual Etelfrida fue virgen toda la vida, pero de acuerdo con Vives ella tuvo un “parto” (*Formación* 1111).

motivado por el propósito de dejar descendientes y le advierte que esa determinación lo obliga a dominar la pasión y a orientar la actividad sexual exclusivamente a la finalidad reproductiva: “Si tomaste esposa por el amor a tu prole, entrégate enteramente a ese amor, no a la pasión, imitando a aquellos santos padres que parecieron unirse en matrimonio sólo por esta causa” (153). Aunque en este enunciado Vives alude en plural a “aquellos santos”, comenta sólo la conducta de Tobías (Tobías 6:1-9; 8:1-8), de quien señala que aleccionado por el ángel Rafael tomó a Sara después de la tercera noche del matrimonio, “*empujado más por el amor a [la] descendencia que por [s]u deseo*” (152; Vives cita en estas últimas palabras a Tobías). El autor valenciano insiste en que el casado debe efectuar el acto de engendrar, retomando los términos de Fulgencio, “*de tal manera que mientras el alma fiel se inclina a la tarea de la fecundidad, guarde al mismo tiempo con la ayuda de Dios la modestia de la natural honestidad*” (*Deberes* 159).⁹ Además de prestar atención a la modestia durante el acto reproductivo, Vives aconseja que el marido prescinda del coito durante el periodo del embarazo de la esposa, imitando la conducta de los santos padres, quienes “se abstendían de relaciones carnales cuando ellas [las esposas] estaban grávidas” (153).

Siguiendo las ideas propuestas por Lyons (ix), Peraita destaca la función del ejemplo como una estrategia empleada por el orador para reinscribir sus creencias dentro de la argumentación de su discurso y como una figura retórica destacada para rastrear las construcciones ideológicas en una época determinada (23). Así, se observa que Vives emplea el recurso del ejemplo para persuadir a los cónyuges cristianos a emular un modelo de austeridad sexual acorde con la dimensión sacramental del matrimonio reforzada en el siglo XVI. Por otro lado, también recurre a la alusión directa del postulado patrístico que prescribe que “*en el pago de la deuda conyugal, el uso del matrimonio escape a la debilidad de la carne*” (*Deberes* 158-159; Vives cita aquí a Fulgencio); aspecto que registra la pervivencia ideológica de los conceptos de la experiencia cristiana de la carne, que asocian el deseo y el placer con el pecado. Consonante con esas ideas, Vives sostiene que el fin o *telos* al que debe aspirar el cristiano es a ser puro y alcanzar la inmortalidad del alma, razón por cual es necesario reprimir gradualmente la intemperancia, si se desea conseguir ese altísimo bien:

... no quieran estar constantemente sumidos en la flaqueza de la carne; apresúrense, por el contrario, a subir el escalón de una vida más elevada; y para que el alma alcance la virtud de la continencia, repriman un poco más cada vez los excesos de la concupiscencia carnal; así con ayuda de Dios superarán aquel nivel en el que la frugalidad conyugal pide indulgencia, y podrán conseguir otro más excelso, en el que la virtud de la continencia espera la recompensa de una vida mejor. (Deberes 159; Vives cita a Fulgencio)

⁹ En la moral sexual prescrita por los humanistas, la modestia en la cópula se consideraba esencial para tener una descendencia virtuosa. Se argumentaba que la inmoderación del apetito carnal durante el proceso de la procreación solía redundar en una falta de autodominio y de cordura en los hijos engendrados. Pedro López de Montoya insta a los progenitores a respetar la santidad del sacramento del matrimonio mediante la modestia en la unión sexual, a fin de obtener un buen fruto y un linaje conveniente para el Estado: “... hijos somos de santos (dixo el santo Tobías), y por esta causa no podemos celebrar nuestros matrimonios con la disolución y desorden que los infieles que no conocen a Dios. Estas mismas palabras han de poner en su corazón los christianos [*sic*], y conforme a ellas han de celebrar sus bodas, para que dellas resulte la posteridad y sucesión que desean y la que conviene a la república” (270).

La exhortación a reprimir la incontinencia erótica, a ejercer dominio sobre el deseo y a extirpar la búsqueda del placer como finalidad de la praxis sexual, constituyen los principios axiológicos que informan el sustrato ideológico de la retórica sobre la sexualidad conyugal articulada por Vives. Aunque el humanista valenciano emplea el recurso persuasivo del ejemplo, los principios éticos que conforman su discurso conservan el carácter generalizado y constrictivo impuesto por la normativa cristiana.¹⁰

La apología del matrimonio cristiano y los modelos ejemplares de sexualidad conyugal propuestos por Vives fueron formulados alrededor de cuatro lustros antes de las reformas implantadas por las autoridades eclesiásticas del Concilio de Trento. Si bien es cierto que a diferencia del “Decreto de reforma sobre el matrimonio” las recomendaciones de Vives no portaban un valor jurídico, a nivel discursivo articulan una normativa ética de la vida sexual en el matrimonio que se inscribe en el contexto de un periodo histórico cuyas prácticas culturales y legislativas ponían un fuerte énfasis en circunscribir las relaciones de pareja dentro del marco de la uniones legítimas y en reglamentar la sexualidad conyugal de acuerdo con los principios éticos cristianos reforzados en la sociedad española del siglo dieciséis.

Obras citadas

- Bataillon, Marcel. *Varia lección de clásicos españoles*. Madrid: Gredos, 1964. Impreso.
- Bernal, Carme. Introducción. *Los deberes del marido*. De Juan Luis Vives. Trad. y ed. Bernal. Valencia: Ajuntament de València, 1994. 9-34 Impreso.
- Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*. Ed. Juan Tejada y Ramiro. T. IV. Madrid: Montero, 1859. Impreso.
- Dedieu, Jean-Pierre. “El modelo sexual: La defensa del matrimonio cristiano”. *Inquisición española: Poder político y control social*. Ed. Bartolomé Bennassar. Trad. Javier Alfaya. Barcelona: Crítica, 1981. 270-294. Impreso.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. Trad. Martín Soler. Vol. 2. México, D. F.: Siglo XXI, 2005. Impreso.
- . *Historia de la sexualidad 3: El cuidado de sí*. Trad. Tomás Segovia. Vol. 3. México, D. F.: Siglo XXI, 2006. Impreso.
- Galvache Valero, Francisco. *La educación familiar en los humanistas españoles*. Pamplona: Edición Universidad de Navarra, 2001. Impreso.
- García Cárcel, Ricardo. “El fracaso matrimonial en la Cataluña del Antiguo Régimen”. *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVI^e-XVII^e siècles): Colloque*

¹⁰ Foucault señala que en los conceptos de la Antigüedad clásica, la austeridad sexual se proponía como un comportamiento ético, mientras que en la preceptiva cristiana ese principio tenía un alcance universal y autoritario, y un carácter compulsivo impuesto a todos sin distinciones: “. . . hay que conservar en mente que la Iglesia y la pastoral cristiana han dado valor al principio de una moral cuyos preceptos eran constrictivos y el alcance universal. . . . Al contrario, en el pensamiento antiguo las exigencias de austeridad no estaban organizadas en una moral unificada, coherente, autoritaria e impuesta por igual a todos; eran más bien un complemento, algo así como un ‘lujo’ en relación con la moral admitida comúnmente. . . . [P]roponían, más que imponían. . . .” (2: 23).

- internacional (Sorbonne, 3, 4, 5 et 6 octobre 1984)*. Ed. Augustin Redondo. París: Publications de la Sorbonne, 1985. 121-132. Impreso.
- Guevara, Antonio de. *Relox de príncipes*. Ed. Emilio Blanco. Madrid: CONFRES, 1994. Impreso.
- Rothe (Heidelberg), Arnold. "Padre y familia en el Siglo de Oro". *Iberomania* 7 (1978): 120-167. Impreso.
- León, fray Luis de. *La perfecta casada. Obras completas castellanas de fray Luis de León*. Ed. Félix García. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951. 223-358. Impreso.
- López de Montoya, Pedro. *Las ideas pedagógicas del doctor Pedro López de Montoya*. Ed. Emilio Hernández Rodríguez. Madrid: CSIC, 1947. Impreso.
- Lyons, John D. *Exemplum: The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*. Princeton: Princeton UP, 1989. Impreso.
- Ming, John. "Concupiscence". *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 4. Nueva York: Appleton, 1908. S. pág. *New Advent Encyclopedia*. Electrónico. 8 agosto 2012.
- Ozment, Steven. *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*. Cambridge: Harvard UP, 1983. Impreso.
- Peraita, Carmen. "¿Zenobia gobernante humanista o Zenobia domesticada? La figura ejemplar de las 'claras mujeres' gentiles en *De institutione foeminae christianae* de Vives". *Bulletin Hispanique* 101.1 (1999): 19- 39. Impreso.
- Rojas Osorio, Carlos J. *Foucault y el pensamiento contemporáneo*. San Juan: Editorial de la Univ. de Puerto Rico, 1995. Impreso.
- Vives, Juan Luis. *Formación de la mujer cristiana. Obras completas*. Ed. Lorenzo Riber. Vol. 1. Madrid. Aguilar, 1947. 985-1175. Impreso.
- . *Los deberes del marido*. Trad. y ed. Carme Bernal. Valencia: Ajuntament de València, 1994. Impreso.