

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

**Artikel:** Literatura de matrimonio : Península Ibérica, s. XIV-XVI  
**Autor:** Brandenberger, Tobias  
**Kapitel:** Francesc Eiximenis, el Libre de les dones : un compendio teológico para la(s) existencia(s) femenina(s)  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-840953>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 14.03.2025

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

## 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<sup>97</sup>, cuyo *Libre de les dones*<sup>98</sup> (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<sup>99</sup>, 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<sup>100</sup>. Existen varios manuscritos cuatrocentistas del original catalán<sup>101</sup>, 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<sup>102</sup>.

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 alsunes són infants, que vull comprendre 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?<sup>103</sup>, 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 atañe 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<sup>104</sup>: 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<sup>105</sup> 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. Segonament, de les virtuts cardenals. Terçament, dels X manaments 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. Uytament, de lur contemplació e sentiments 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 inadmisibles 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 tractats 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 proeescham al primer tractat [...], avem a premetre als-cuns 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<sup>106</sup>. 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 instruir las<sup>107</sup>.

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 matèria 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 ligan [...]» (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, Eiximenis 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*, Eiximenis 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 concepte de *dona*, definint a la dona, de acord amb una opinió difundidíssima en la Edat Mitjana, com a «hom ocasionat, menor per natura que hom mascle» (p. 12) i referint, per una part, les raons de la inferioritat i, per altra, els fins per als quals fou creada: per fer companyia al home, multiplicar el linatge humà, alimentar als nens, i per figurar el matrimoni espiritual entre Jesús i l'Església. Però si l'autor, en el capítol setè, fa constar que la dona és bona, les disquisicions sobre el pecat original que segueixen la porten cap a una línia misògina que a continuació impregnarà el discurs. Això es fa visible per primera vegada en el capítol desè, on s'explica «Con estech punit Adam per son peccat» (p. 18): des del pecat original, el home ha de suportar a la dona, les passions i misèries d'aquesta —lo qual indica, encara que sigui implícitament, que, per al home, la dona és un càstig infligit per Déu.

A partir del capítol onze, la misoginia s'acentua. En tractar el càstig d'Eva (i de totes les dones) per el pecat original, es fa patent que cada un dels factors reunits en la culpa d'Eva motiva un càstig que es plasma en un defecte o vici femení; i aquests defectes es pormenoritzen d'una manera que no oculta la seva tendència misògina. Sabem, per exemple, que la dona és serpentina i venenosa «per tal cant més amà creure a la serp que a Déu» (p. 20) o que gairebé no té facultats intel·lectuals ni frens en les seves passions perquè obrà contra Déu i contra les advertències del marit<sup>108</sup>. Aquesta enumeració de topoi misògins (basats, per cert, en raonaments teològics, però no per això diferents dels que trobem a cada pas en textos perfectament seculars) culmina en un pasatge amb una fórmula que dona a la misoginia generalitzada un rumb didàctic. Si existeix tant de mal en les dones, convé instruir-les perquè no hi hagi més: a

[...] encorre la dona tanta de malícia que, com diu la Scriptura, no és al món malícia sobre malícia de fembra. Per totes aquestes coses que dites són en aquest present capítol apar 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 apar 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 propis peccats, si no se'n guarden.

108 Cf. p. 21: «[...] per tal cant axí follament se ach, en fer contra Déu sens tot consell 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 corrompuda en natura humana, axí con dit és, seguex-se que en la dona regnen les passions e malícies e malvestats de la carn, puy no y ha fre qui les tempra.»

Per què fa mester que, per guardar les dones de tot mal, posem aquí leys, regles 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<sup>109</sup> 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. Eiximenis enumera una serie de *nodrimens* que los padres deberán inculcar a las *infantes*<sup>110</sup>, 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<sup>111</sup> 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<sup>112</sup>, 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 agenoll 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 Eiximenis 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 Eiximenis 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<sup>113</sup>. 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<sup>114</sup>, sino asimismo las

---

113 También aquí, el programa educativo que Eiximenis 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<sup>115</sup> 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<sup>116</sup> 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, après 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 defiende 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<sup>117</sup> 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 cament»).

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<sup>118</sup>.

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 irreprehensibilem exhibere*. 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 quart 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<sup>119</sup>, 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*<sup>120</sup>. 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<sup>121</sup>. 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, Eiximenis 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 Eiximenis 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 puyes que muyren, axí com és d'aquells que dits havem tantost. Aquests fa Déus franchs dels affanys e trebaylls e despeses que soffriren aquells qui n'han. Dix Jesucrist que temps vendria que hom diria que beneüryats són aquells ventres qui jamás 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 consciència 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<sup>122</sup>. 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, luyant-se de tots punts de les amors e vanitats carnals e mundanals, en guisa que aparegua 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 differència 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<sup>123</sup>, 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<sup>124</sup>, 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<sup>125</sup>. 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 excursus 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 tramet 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 tocaments, 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 inducir-las 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<sup>126</sup>) 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 muyllier 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 matrionalment 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<sup>127</sup>, pero también a través de un comportamiento virtuoso y devoto en bien del marido<sup>128</sup>. 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 assuegat, 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 pregar 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 blasrador 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 «secretregar 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<sup>129</sup>. 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 trascendentales 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 crimosos. [...] la dona qui fembres té en casa les deu instruir en ço qui toca Déu, axí com confessar e a combregar 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 terçs, 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 irreprehensibilem exhibere* 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 Eiximenis: 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, Eiximenis 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 lícito 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.