

El ejemplo de Lucrecia en el *De institutione feminae christianae* de Juan Luis Vives**

ROSA MARÍA MARINA SÁEZ
Universidad de Zaragoza
rmarina@unizar.es

El *De institutione feminae christianae* es uno de los tratados sobre la educación de la mujer que ha ejercido una influencia mayor en occidente¹. A pesar de que su pensamiento resultaba excesivamente rigorista incluso para su contemporáneo Erasmo², autores como Fantazzi³ han señalado que algunas de sus ideas resultaban avanzadas para su tiempo, como la afirmación de la capacidad intelectual de las mujeres y de la necesidad de que reciban una educación adecuada en beneficio de la familia y de la sociedad, idea en la que inciden Calero y Coronel, quienes sitúan a Vives lejos de la tradición misógina medieval⁴. Narro, sin embargo, señala el carácter paternalista de la obra, pues hace a la mujer siempre dependiente de un varón⁵.

* Recibido em14-11-2018; aceite para publicação em 31-07-2019.

** Este trabajo se enmarca dentro del Grupo de referencia Byblion (H17-17R), financiado por la Dirección General de Investigación e Innovación (Consejería de Innovación, Investigación y Universidad), Gobierno de Aragón y FEDER.

¹ Utilizo la edición de C. FANTAZZI, C. MATHEEUSSEN, *Juan Luis Vives. De institutione feminae christianae. Liber primus*, Leiden / New York / Köln, 1996; *Liber secundus & liber tertius*, Leiden / Boston / Köln, 1998.

² Sobre la cuestión uid. la epístola de Erasmo a Vives del 29 de mayo de 1527 en la edición de P. S. ALLEN, H. M. ALLEN, *Opus Epistolarum Des. Erasmi Rot. VII*, Oxford, 1928, n.º 1830 y las reflexiones recogidas en C. MATHEEUSSEN, “La correspondencia entre Erasmo y Vives sobre la obra de Vives *De institutione feminae christianae*”, in F. Grau, X. Gómez Font, J. Pérez Durà, J. M.ª Estellés González (edd.), *La Universitat de València i l'humanisme: studia humanitatis i renovació cultural a Europa i al nou món*, Valencia, 2003, 52-154 y V. DEL NERO, “Problemi aperti sul *De institutione foeminae christianae* di Juan Luis Vives”, *Bruniana & Campanelliana*, 12:1, 2006, 11-23, esp. 12.

³ CH. FANTAZZI, “Vives and the Emarginati”, in Ch. Fantazzi (ed.), *A Companion to Juan Luis Vives*, Leiden / Boston, 2008, pp. 65-111, esp. 65-72.

⁴ F. CALERO CALERO, M. A. CORONEL RAMOS, “La grandeza de Juan Luis Vives”, *eHumanista*, 26, 2014, 429-453, esp. 445-447.

⁵ A. NARRO, *Tradicíó clàssica, pensament cristià i educació de la dona a Vives: Les fonts del De institutione feminae christianae (1523)*, Saarbrücken, 2015, p. 14. Sobre el debate acerca

En cualquier caso, al margen del debate que produce su lectura en la actualidad, la obra debe situarse en el contexto de la sociedad de su época⁶, en la que se imponen los valores de la burguesía urbana, entre los cuales la educación femenina constituía un valor en alza⁷.

La obra se caracteriza por el empleo de una gran profusión de *exempla* para ilustrar su doctrina sobre la educación de la mujer en sus roles de doncella, casada o viuda, hecho que el propio autor justifica por la naturaleza de las receptoras de la obra, mujeres de clase media alta urbana que poseen cierta formación, pero no tan profunda como los varones de su entorno⁸. También estaba destinada a los preceptores de estas mujeres, a los que debe dotar de recursos útiles para impartir sus enseñanzas, y el uso de *exempla* resulta especialmente adecuado para este fin. Dichos *exempla* son tomados de autores clásicos, tardoantiguos y cristianos, ya de forma directa o indirecta. Muchos de ellos habían sido utilizados durante toda la Edad Media y el prehumanismo y eran bien conocidos por su público⁹, mientras que otros pertenecen a la historia contemporánea¹⁰. En esta ocasión se analizará uno

de la consideración de Vives como avanzado o conservador uid. H. M. PABEL, “*Feminae unica est cura pudicitiae: Rhetoric and the Inculcation of Chastity in Book 1 of Vives’ De Institutione feminae christianae*”, *Humanistica Lovaniensia*, 48, 1999, 70-102 esp. 71-72; J. PAPPY, “Juan Luis Vives (1492-1540) on the Education of Girls. An investigation into his Medieval and Spanish Sources”, *Paedagogia Historica*, 31:3, 1995, 739-765, esp. 742.

⁶ La idea es expresada por M. A. CORONEL RAMOS, “Juan Luis Vives ante el matrimonio y la mujer”, in R. Bellveser (coord.), *Dones i literatura. Entre l’edat mitjana i el renaixement*, vol. II, Valencia, 2012, pp. 579-711, esp. 582-584.

⁷ M.^a T. CACHO PALOMAR, “Los moldes de Pigmalión. Sobre los tratados de educación femenina en el Siglo de Oro”, in M. Díaz-Diocaretz, I. M. Zavala (edd.), *Breve historia feminista de la literatura española en lengua castellana*, vol. I, Barcelona, 1993, I, pp. 177-215. Sobre el desarrollo de los tratados sobre la educación femenina en la Península Ibérica desde finales de la Edad Media hasta el s. XVII y su relación con el contexto social uid. además M. DE L. CORREIA FERNANDES, *Espelhos, cartas e guias. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica 1450-1700*, Oporto, 1995, pp. 101-119; J. PAPPY, loc. cit., 757-765.

⁸ En la carta dedicatoria de la obra, cuya destinataria es Catalina de Aragón, Vives incluye entre sus receptoras a todas las mujeres, y en especial a la princesa María. Sobre el público uid. J. M. RODRÍGUEZ PEREGRINA, “Algunas consideraciones en torno al *De institutione foeminae christianae* de Luis Vives”, in J. M.^a Maestre Maestre, J. Pascual Barea (edd.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico: actas del I Simposio sobre Humanismo y pervivencia del mundo clásico*, (Alcañiz, 8 al 11 de mayo de 1990), 1:2, Cádiz, 1993, pp. 935-944; H. M. PABEL, loc. cit., 74. I. MUGURUZA ROCA, “Retórica y pedagogía en el Renacimiento. Aproximación a su estudio a través del *De institutione feminae christianae* de Juan Luis Vives”, in M.^a T. Muñoz García de Iturrospe (ed.), *Antiguos y modernos. Presencias clásicas, de la Antigüedad al siglo XXI*, Bilbao, 2009, pp. 217-240, esp. p. 119, señala la importancia del principio de adecuación entre tema, orador y receptor; debida a “la especificidad femenina de sus receptoras”.

⁹ NARRO, op. cit., p. 172.

¹⁰ Sobre la procedencia y tipología de las citas uid. C. BERNAL LAVESA, J. BELTRÁN SERRA, “Citas de autores clásicos en Vives (*De Institutione Feminae Christianae et De Officio Mariti*)”, in J. M.^a Maestre Maestre, L. Charlo Brea, J. Pascual Barea (edd.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico II. 1: Homenaje al profesor Luis Gil*, Cádiz, 1997, pp. 231-240; J. BELTRÁN SERRA, “Tratamiento de las fuentes clásicas en Vives: *De institutione feminae christianae* I”, in J. Matas Caballero, J. M. Trabado Cabado, M. L. González Álvaro, M. Paramio Vidal (edd.), *Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, II, León, 1998; id., “Fuentes clásicas en Vives: *De inst. fem. christ. II-III*”, in A. M.^a Aldama Roy et al. (edd.), *La Filología latina hoy. Actualización y Perspectivas*, 2, Madrid, 1999, pp. 791-797; A. NARRO, op. cit.

de ellos, perteneciente a la antigüedad romana, en concreto la leyenda de Lucrecia, paradigma que ha gozado de gran éxito en la cultura occidental a través de las distintas relecturas que se han realizado a lo largo del tiempo y que llegan hasta la actualidad¹¹.

En la literatura clásica Lucrecia encarnaba los valores femeninos más prestigiosos para la sociedad romana. Se trata de una figura ejemplarizante, una heroína de la domesticidad y de la castidad cuya trágica historia puso punto final a la monarquía y al mismo tiempo proporcionó un modelo de conducta a las matronas romanas. Tanto los autores paganos como los cristianos ofrecían esta visión positiva del personaje, y se proponía como modelo a seguir, hasta que dicho paradigma fue cuestionado por Agustín de Hipona en su *De civitate Dei*, donde se reprueba su suicidio, que queda equiparado al homicidio, se insinúa la posibilidad de que la heroína hubiera consentido con su agresor y, finalmente, se la acusa de soberbia y de excesivo afán por alcanzar la gloria terrena¹², todo ello con el propósito de consolar a las víctimas de agresiones sexuales que permanecieron vivas dentro del contexto de las invasiones bárbaras y de polemizar tanto con los paganos, que les echaban en cara no haber seguido el modelo de Lucrecia, como con los donatistas, partidarios del martirio voluntario, e incluso deliberadamente buscado¹³.

A partir de este momento, el tratamiento de esta figura oscilará entre dos tendencias. La primera, mayoritaria, la continúa considerando un paradigma válido para ejemplificar la castidad en un mundo en que el honor familiar pesaba más que la doctrina de la iglesia respecto al suicidio. Ejemplos de ello pueden verse en obras hispanas como el *Jardín de nobles doncellas* de Fray Martín Alonso de Córdoba (1500)¹⁴ y el *Libro de las virtuosas e claras mujeres* de Álvaro de Luna (1446)¹⁵, donde se cita a Agustín, pero

¹¹ Entre los innumerables trabajos pueden citarse F. MOYA DEL BAÑO, "El romance de Tarquinio y Lucrecia", *Miscelánea medieval murciana*, 19-20, 1995-1996, 233-244; J. J. MARTÍN ROMERO, "El debate sobre Lucrecia en la obra de Feliciano de Silva", *eHumanista*, 16, 2010, 99-126; C. MARTÍN PUENTE, "Lucrecia y Virginia, dos heroínas romanas en el teatro español del siglo XIX", in F. López Criado (ed.), *Héroes, mitos y monstruos en la literatura española contemporánea*, Santiago de Compostela, 2009, pp. 19-26; id., "La historia de Lucrecia en prosa y verso", in J. Luque Moreno, M. ^a D. Rincón González, I. Velázquez Soriano (edd.), *Dulces Camenae: poética y poesía latinas*, Granada, 2010, pp. 1359-1370; T. GONZÁLEZ ROLÁN, P. SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, "Textos castellanos cuatrocentistas sobre dos mujeres de la Antigüedad romana abocadas al suicidio: Lucrecia y Sofonisba", *CFC (Lat.)*, 34, 2014, 73-109.

¹² Aug. *civ.* 1.16-28.

¹³ Sobre la cuestión uid. R. M. ^a MARINA SÁEZ, "Personajes legendarios femeninos de la Roma antigua en *De ciuitate Dei* de Agustín de Hipona. El ejemplo de Lucrecia", in A. Domínguez Arranz, R. M. ^a Marina Sáez (edd.), *Género y enseñanza de la Historia: silencios y ausencias en la construcción del pasado*, Madrid, 2015, pp. 293-314.

¹⁴ Cf. 3.10, pp. 286-287 (ed. GOLDBERG). Sobre esta obra, escrita antes de 1476, pero que no vio la luz hasta 1500, y cuyo elenco de mujeres castas procede de Hier. *adv. Iovin.* 1.49, uid. A. NARRO SÁNCHEZ, "Tradición clásica en el Jardín de nobles doncellas de Fray Martín Alonso de Córdoba", *Calamus Renascens*, 13, 2012, 53-74.

¹⁵ "Mas ciertamente la causa por que Lucrecia se mató fue aquesta: que ella así como muger romana por deseo de loança temió que, si quedara biva, por aventura algunos creyeran que ella oviese fecho de su voluntad lo que por fuerça ovo de sofrir". L. PONS RODRIGUEZ (ed.), *Álvaro de Luna. Virtuosas y claras mujeres (1446)*, Segovia, 2008, 56r-61r.

siempre en beneficio de la heroína, ya que no se cuestiona su castidad, y la crítica agustiniana de su ansia de gloria se convierte en justificación de su suicidio, ya que su honor se vería menoscabado si no actuaba como lo hizo. La segunda tendencia sigue en mayor o menor medida los reparos aducidos por Agustín, pero hace más hincapié en el posible consentimiento de la víctima o en el hecho de haber cedido a los requerimientos de Tarquinio que en el suicidio. Es el caso del *Coloquio pastoril* de Torquemada (1553), el *Crotalón* de Cristóbal de Villalón (1558), o el *Fructus Sanctorum y Quinta parte del Flos sanctorum* de Villegas (1594)¹⁶.

Vives, por su parte, escribió unos comentarios al *De civitate Dei* que pudieron llevarle a reflexionar sobre este ejemplo, dada la profusión y la riqueza de argumentos con que es tratado en dicha obra. El valenciano comienza su redacción en torno a 1521 a instancias de Erasmo y la termina en 1522¹⁷, tras un arduo trabajo que realizó no sin dificultades por las exigencias de su editor, Froben, y la complicada relación con Erasmo, y que le dejó exhausto tanto física como mentalmente¹⁸.

Precisamente en 1522 emprende la elaboración del *De Institutione feminae Christianae*, libro que culmina en 1523, pero cuya primera edición no aparece hasta enero de 1524, y la segunda, revisada, en 1538¹⁹. Uno de los puntos principales de dicha obra, según autores como Papy²⁰ o Pabel²¹, se centra en la defensa de la castidad, que constituye la principal virtud femenina y que debe ser salvaguardada en todo momento. En ese sentido, aparte de Agustín, entre sus fuentes patrísticas favoritas se encontraban otros autores más rigoristas en cuanto a esta cualidad se refiere, como Ambrosio o Jerónimo²², del que cita abundantemente las cartas a Leta, Furia y Demetriade,

¹⁶ Estas obras son comentados en detalle por J. J. MARTÍN ROMERO, loc. cit.

¹⁷ Se dispone de la edición de F. G. PÉREZ DURÀ, J. M.^a ESTELLÉS GONZÁLEZ, *Ioannis Lodovici Vivis Valentini Opera Omnia: Commentarii ad Divi Aurelii Augustini De civitate Dei*, 1-5, Valencia, 1992-2010, que es la utilizada para las citas de este artículo.

¹⁸ Sobre estos problemas vid. FCO. CALERO CALERO, "Traiciones a Luis Vives", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13, 1996, 237-245; J. PÉREZ I DURÀ, "Génesis y vicisitudes de los *Ad Divi Aurelii Augustini 'De Civitate Dei' libros Commentarii* de Juan Luis Vives", *Studia Philologica Valentina*, 2, 1997, 101-117; V. DEL NERO, loc. cit., 11-12; P. FERNÁNDEZ REQUENA, "Anotaciones al tratamiento de los mitos en los *Comentarios a la Ciudad de Dios de San Agustín* de Juan Luis Vives", *Vivesiana*, 2, 2017, 49-63, esp. 51-52. Vives se mostró crítico con los comentarios escolásticos, de los que lamenta su falta de rigor en el manejo de los textos a causa del escaso conocimiento del latín de sus autores, frente a lo cual su propia obra denota una ingente labor de documentación. A ese respecto vid. J. M. ESTELLÉS GONZÁLEZ, F. J. PÉREZ DURÀ, "Vives en la encrucijada: de nuevo viejas controversias entre humanistas y escolásticos a propósito de unos comentarios al *De civitate Dei* de san Agustín", *Studia Philologica Valentina*, 19, n.s. 16, 2017, 7-28.

¹⁹ Sobre la historia del texto vid. C. FANTAZZI, C. MATHEEUSSEN, op. cit., pp. IX-XVI.

²⁰ J. PAPHY, loc. cit., 743.

²¹ H. M. PABEL, loc. cit., 73.

²² Sobre la influencia en Vives de los autores de patrística más rigoristas, y en especial de Ambrosio y Jerónimo, aunque el propósito del valenciano no fuera el de formar vírgenes, sino futuras esposas cristianas, vid. M. DE L. CORREIA FERNANDES, op. cit., pp. 294-195; A. NARRO, op. cit., pp. 11-12.

así como el *Adversus Iovinianum*²³, tratado que Fantazzi y Mattheussen consideran marcadamente antifeminista²⁴. En este contexto, es preciso preguntarse cuál es la visión de la heroína romana que predomina en la obra de Vives, si la que presentan las fuentes clásicas y Jerónimo, o la transmitida por Agustín.

En una primera lectura, se observa que Vives trata a Lucrecia como paradigma positivo en sus dos facetas apuntadas anteriormente, la domesticidad y la castidad, y es un ejemplo adecuado tanto para doncellas como para casadas y viudas; de hecho, aparece en los tres libros de su tratado. El primer testimonio se refiere a la domesticidad y aparece en el libro I, dedicado a la educación de las doncellas (1.3.15), al tratar sobre los beneficios del trabajo de la lana tanto para la economía doméstica como para el mantenimiento de la castidad, ya que proporcionaba una ocupación honesta que alejaba de las tentaciones²⁵. La lista de ejemplos con la que se ilustra esta idea comienza con una cita de Jerónimo²⁶, quien consideraba muy conveniente que mujeres de alta alcurnia, como sus discípulas Paula²⁷ y Demetriade²⁸, aprendiesen y practicasen el arte del lanificio, *honestae feminae exercitamentum atque ars*.

Tras esta introducción, Vives ofrece una lista de *exempla* tomados de la Antigüedad romana. Tras explicar la costumbre de las recién casadas de llevar a su nueva residencia el huso y la rueca²⁹, incluye el ejemplo de Tánaquil, a la que califica de *frugalissima mulier* y a la que se dedicó una estatua como *pudicitiae et industriae monumentum*. Este ejemplo, como señala Narro, es tomado de Livio (1.47.16), pero al mismo tiempo considera que Vives pudo inspirarse en la lectura del *Adversus Iovinianum* de Jerónimo, que también lo incluye (1.49)³⁰. A continuación introduce el de Lucrecia, que sigue casi literalmente el relato de Livio (1.57.9)³¹, y en el que se detiene algo más extensamente que en el resto³²:

²³ Sobre su importancia en la selección de *exempla* de Vives uíd. A. NARRO SÁNCHEZ, "San Jerónimo como transmisor de la tradición clásica en el *De institutione feminae christianae* de Juan Luis Vives", *Studia Philologica Valentina*, 13, 2011, 325-340.

²⁴ C. FANTAZZI, C. MATHEEUSSEN, op. cit., p. XXIII.

²⁵ Sobre las fuentes del pasaje uíd. A. NARRO, op. cit., pp. 33-36.

²⁶ A. NARRO SÁNCHEZ, loc. cit., 328-331. Sobre el recurso a Jerónimo como fuente de *exempla*, uíd. H. M. PABEL, loc. cit., 90.

²⁷ Este ejemplo se toma de la epístola 107.10 *ad Laetam*. Vid. A. NARRO, op. cit., p. 33.

²⁸ Epístola 130.15, *Ad Demetriadem de servanda virginitate*.

²⁹ Como señala A. NARRO, op. cit., p. 34, el relato es tomado de Plin. *nat.* 8.194.

³⁰ A. NARRO, loc. cit., 329, señala que el método utilizado consistía en tomar el ejemplo de Jerónimo y posteriormente investigar en los autores clásicos sobre el mismo.

³¹ "Quo cum primis se intendentibus tenebris pervenissent, pergunt inde Collatiam, ubi Lucretiam haudquaquam ut regias nurus, quas in convivio luxuque cum aequalibus viderant tempus terentes sed nocte sera deditam lanae inter lucubrantes ancillas in medio aedium sedentem inveniunt. Muliebris certaminis laus penes Lucretiam fuit" (Liv. 1.57.9).

³² A Lucrecia siguen varios ejemplos tomados de diversas tradiciones y cuyas fuentes son estudiadas en A. NARRO, op. cit., pp. 34-35: la hija y nietas del Emperador Augusto, las de Carlomagno, Ana, esposa de Helcana, Penélope, las reinas de los macedonios y del Epiro, las reinas de Persia y la reina Isabel de Castilla. Sobre el recurso por parte de los humanistas a este tipo de catálogos uíd. H. M. PABEL, loc. cit. 90-92.

Regii iuvenes, cum orta super uxoribus contentione Romam prope venissent ceterasque regias nurus inter aequales convivantes, Lucretiam vero nocte sera deditam lanae inter lucubrantes ancillas in medio aedium sedentem deprehendissent, pudicitiae laus penes eam omnium consensu mansit.

En este caso Vives, siguiendo a Livio, establece un contraste con el contraejemplo de las nueras del rey mediante las expresiones *inter aequales* / *inter lucubrantes ancillas*, la segunda de las cuales se toma literalmente de Livio, o *convivantes* / *deditam lanae*, y la mención final a la *pudicitia* de la protagonista. Esta relación entre actividad provechosa y honestidad frente a actividad lúdica e inmoralidad es omnipresente en el ideario de Vives, que en multitud de pasajes señala que las mujeres honestas deben evitar fiestas y banquetes³³.

En el libro II, dedicado a las casadas, aparece de nuevo la Lucrecia lanífica, dentro del capítulo IX *Quomodo agendum domi*:

Ipsa matrona iis artibus se exercebit quas altero libro exposuimus et in officio continebit famulas ut casta Lucretia, quam lucubrantem cum ancillis et pensa partientem regii iuvenes deprehenderunt. Quod eo diligentius exsequetur et accuratius si qua familiae pars labore hoc alenda est.

2.9.118

El pasaje consiste en una paráfrasis de la cita anterior, a la que remite, con variaciones de los calcos tomados de Livio como: *inter lucubrantes ancillas* / *lucubrantem cum ancillis*, o de su propio texto: *deprehendissent* / *deprehenderunt*, y se centra en la importancia de este trabajo para la economía doméstica. De nuevo se hace énfasis en la castidad propia de la heroína romana mediante las expresiones *pudicitiae laus*, tomada de Livio, y *casta Lucretia*, de manera que esta cualidad se vincula de nuevo a la laboriosidad.

En otras ocasiones Vives se centra en la castidad exclusivamente. Es el caso del capítulo 1.6, sobre la virginidad, que el valenciano considera sagrada y digna de veneración. Vives la define como una cualidad sobre todo del espíritu, siguiendo su tendencia, apuntada por Coronel Ramos³⁴, a espiritualizar las definiciones de las virtudes, pero al mismo tiempo la extiende también al cuerpo: *Virginitatem voco integritatem mentis, quae etiam in corpus dimanet; integritatem porro ab omni corruptione ac contagio* (1.6.37). Ya en uno de sus comentarios al capítulo 1.18 del *De civitate Dei*, en el que Agustín afirmaba el carácter espiritual de la virginidad y negaba todo el valor a la meramente física, se había expresado del modo siguiente: “*Castitas corporis ex illa manat, quae in mente est* (1.18.116). Como se puede apreciar a través de estos textos, especialmente en el perteneciente al *De institutione*, Vives matiza a Agustín (*civ.* 1.18), pues aunque prioriza la faceta espiritual de la castidad, no niega su aspecto material, basándose en las opiniones de

³³ Vid. 1.11-13, 2.8, 3.6.

³⁴ M. A. CORONEL RAMOS, loc. cit., 620-621, ve paralelismos entre la consideración vivesiana de la virginidad del cuerpo y la que aparece en Gregorio de Nisa, *De Virginitate* 5.1-2, para quien esta es sobre todo un medio de controlar las pasiones del espíritu.

otros padres de la iglesia como Ambrosio o Jerónimo, que ven en ella una cualidad también física³⁵.

Más adelante Vives insiste en el carácter predominantemente espiritual de la castidad, lo que le lleva a considerar, siguiendo en este caso a Agustín (*civ.* 1.18), que las mujeres que conserven un cuerpo intacto pero que albergue un alma viciada no pueden atribuírsela en absoluto:

Ceterum puritatis huius ac sinceritatis praecipua pars ac prope tota in animo sita est, in quo et fons virtutum omnium. (...) Quapropter quae contaminato animo corpus integrum servant, virginitatis sibi vel nomen stulte arrogant vel laudem.

1.6.37

Vives incide en la idea de que la parte esencial de la pureza se halla en el espíritu, pero esta idea queda matizada mediante las expresiones “praecipua pars” y “prope tota”, es decir, que no desdeña del todo la parte física. Por otra parte, a diferencia de Agustín (*civ.* I 16; 18), para quien la santidad del alma no puede ser mancillada por ninguna fuerza externa, Vives en su *De institutione* no dice nada del caso contrario, en el que se produce una pérdida de la virginidad del cuerpo en contra de la voluntad del espíritu³⁶. Incluso parece negar esa posibilidad cuando afirma que la fortaleza del espíritu, es decir, la voluntad de la mujer, puede por sí sola evitar la violación del cuerpo:

Mens est diligenter munienda, ne in virgineo sit corpore violata, ut omnes divitiae, omnis pulchritudo integritatis ibi firma atque inexpugnabilis perduret

1.6.38

Mientras que Agustín tenía en mente los acontecimientos contemporáneos del saqueo de Roma por los vándalos de Alarico, y en ningún momento culpabiliza a las mujeres de las agresiones sufridas en contra de su voluntad, sino que trata de ofrecerles consuelo dentro de la fe cristiana (*AVG. civ.* 1.16), Vives presenta a hombres deshonestos pero que sienten veneración hacia la virginidad y a soldados que respetan a las doncellas ante la simple mención de la misma, lo cual está muy lejos de la realidad e incide en la culpabilidad de las mujeres por las agresiones sufridas. Incluso llega a afirmar que la pérdida voluntaria de la virginidad hace indigna de vivir a la doncella, que merecerá el rechazo de su familia y de toda la sociedad (1.6.40-41).

Los ejemplos utilizados para ilustrar estas ideas que aparecen a continuación (1.6.42) consisten en primer lugar en una serie de crímenes de honor que Vives justifica por el odio que suscita la pérdida de la virginidad

³⁵ Vid. Ambrosio, *virg.* 3.7.32-37; Jerónimo, *Vita Malchi*. Sobre estos testimonios vid. D. TROUT, “Re-textualizing Lucretia: Cultural subversion in the City of God”, *JECS*, 2:1, 1994, 53-70, esp. 67.

³⁶ En cambio, en su comentario a *civ.* 1.18.114 se pregunta por qué se pone en riesgo la vida para conservar los bienes espirituales si la voluntad de conservarlos es suficiente para ello: “*Quod si tale aliquid. Ex bonis mentis, cur cum periculo corporis laboramus, ne amittatur, quum sola uoluntate retinendi retineatur*”.

a los parientes de estas mujeres. Son los casos de Hipómenes, príncipe de los atenienses, que encierra a su hija en una cuadra con un caballo salvaje (Ov. *Ib.* 335), de Poncio Aufediano, que mata a hija y a su maestro porque este la entregó a traición a Fanio Saturnino (Val. Max. 6.1.3) o de Publio Atilio Filisco, cuya hija había se había visto envuelta en una acusación de estupro (Val. Max. 6.1.6). Hasta aquí se trata de ejemplos en los que las mujeres pierden la virginidad por voluntad propia, pero más adelante se añade el caso de Lucio Virginio, que apuñala a su hija Virginia para evitar que sea deshonrada por el decenviro (Val. Max. 6.1.2)³⁷. Incluye también dos ejemplos tomados de la tradición oral contemporánea, uno en que una joven soltera embarazada es asesinada por sus hermanos tras dar a luz y otro en el que tres doncellas matan a una amiga por haber perdido la virginidad, y concluye con las siguientes reflexiones:

Nec mirum est haec a patribus et necessariis designari et in tantum odium caritatis affectum subito mutari, cum ipsae, abominando et saevo amore actae, omni prorsus ex pectore eiecta pietate, parentes, fratres, filios etiam oderint, non tantum amicos et familiares. Atque haec non solas puellas velim de se dicta existimare, sed maritas quoque et viduas, omnes in summa feminas.

Vives justifica así estos crímenes de honor y, en último término, culpabiliza a las propias mujeres, que con su conducta provocan que el *affectum caritatis* de sus familiares se transforme en *odium*. Esto además no afecta solamente a las doncellas, sino a las casadas y viudas, de manera que la sexualidad femenina siempre aparece controlada por sus parientes. Más adelante, tras incidir en la idea de que lo único que tiene de valor una mujer es su virginidad, frente a las múltiples virtudes que adornan al género masculino y que se extienden al ámbito de lo público, restringido a las mujeres (1.6.44), introduce la segunda mención a Lucrecia, y aquí llama la atención el hecho de que no la pone como modelo a seguir en su acción aunque sí en su intención:

‘Quid enim salvi est mulieri, amissa pudicitia?’ inquit Lucretia, cui tamen animus castus erat in corpore inquinato. Idcirco, ‘condito in viscera sua ferro’, ut Quintilianus inquit, ‘poenam necessitatis exegit, ut quamprimum pudicus animus a polluto corpore separaretur’. Non quod factum imitandum proponam, sed mentem, ut nihil mulieri restare credas, quae pudicitiam abiecit.

El texto comienza con la cita de Liv. 1.58.7, donde Lucrecia pregunta qué le queda a una mujer tras perder la honra, lo que enlaza perfectamente con las ideas expresadas anteriormente, y continúa citando a Pseudo Quintiliano (*Decl.* 3.11), que incide en la acción de Lucrecia de separar su espíritu pudoroso de su cuerpo mancillado. Como señala Aragüés Aldaz³⁸, la retórica de la época distinguía entre “ejemplos para imitar” y “ejemplos

³⁷ Sobre estos *exempla*, cuyo elemento común es presentar a los padres como garantes de la castidad –y asesinos– de sus hijas, vid. H. M. PABEL, loc. cit., 88.

³⁸ J. ARAGÜÉS ALDAZ, *Deus concionator. Mundo predicado y retórica del exemplum en los Siglos de oro*, Amsterdam, 1999, pp. 90-92.

para admirar”, estos últimos difícilmente repetibles, ya por su carácter milagroso, ya por ser ajenos a un comportamiento estrictamente cristiano. Es posible que el comentario final de Vives, donde distingue *factum* (acción, no imitable) frente a *mentem* (intención, digna de ser imitada), se deba a dicha distinción. Es preciso señalar que esta se aplica solamente a Lucrecia, precisamente el ejemplo que había cuestionado Agustín en *De civitate Dei*, y no a otros similares que Vives expone en el capítulo 1.10 *De virtutibus feminae et exemplis quae imitentur*, que se toman del *Adversus Iovinianum* de Jerónimo³⁹. Se trata de una extensa cita que recoge un catálogo de *exempla de gentiles virgines...nobilitas sola pudicitia* que murieron en defensa de su castidad, suicidas o asesinadas, y también asesinas de sus violadores, tomados *ex Graecis historiis* (1.10.88-90). No solo no cuestiona sus actuaciones, sino que antes de incluir la cita señala el valor didáctico que Jerónimo atribuía a los ejemplos.

En el párrafo siguiente (1.10.91) trata sobre las mártires cristianas, incluyendo primero a las que murieron a manos de sus captores: *Quis numerus capiat eas quae iugulari se, quae caedi, truncari, suffocari, mergi, secari, exuri facile sunt passae, ac libenter, dum pudicitiam tuentur?*. En segundo lugar habla de *quae mortem cum nollent sibi afferre, arte quaesierunt in discrimen castitatis adductae*, como Brasila, que no queriendo darse muerte a sí misma la buscó engañando a su captor con la excusa de que probase en ella una hierba que hacía invulnerable a quien se la untaba⁴⁰. En tercer lugar, menciona a auténticas suicidas, a las que se ve incapaz de cuestionar, siguiendo de nuevo a Jerónimo: *Quid quod occidere se feminam ut castitatem tueatur nec Hieronymus videtur damnare?* Entre ellas se encuentran Pelagia, ejemplo tomado de Ambrosio (*virg.* 3.7.33-35), que se arrojó al río junto a su madre y hermanas para evitar la violación, o Sofronia, de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio (Rufin., *Hist.* 8.14.17), que se clavó una espada para protegerse del acoso de Maximino, porque su esposo, prefecto de la ciudad, no hacía nada por defenderla. A pesar de su suicidio, Vives señala que esta fue digna de sumarse al número de mártires: *quam tamen Ecclesiae consensus martyrum numero adscripsit*. En ello coincide con Agustín, que admite los casos reconocidos por la iglesia por no ir en contra de la tradición y entre los cuales cita también el ejemplo de Pelagia (*civ.* 1.26). En ese sentido, Vives en sus comentarios a este capítulo del *De civitate Dei* ya había citado el testimonio de Ambrosio para el caso de Pelagia, al que añade el de Eusebio para Sofronia, de manera que en el *De institutione* aprovecha un material que había utilizado previamente con distintos fines.

El ejemplo de Lucrecia es retomado en su faceta de modelo de castidad en el libro 2, dedicado a las mujeres casadas:

Nimirum nihil sibi reservat mulier quae pudicitiam abiecit. Quod non Christianae tantum sanctae feminae intellexerunt, sed etiam barbarae; ex

³⁹ Hier. *adv. Iovin.* 1.41.

⁴⁰ Según C. FANTAZZI, C. MATHEEUSSEN, op. cit. p. 122 se trata de una típica historia de piratas difundida entre los venecianos y que Vives toma del *De re uxoria* de Francesco Barbero, quien a su vez la adopta del *Memorandum rerum liber* de Giovanni Conversini de Rávena.

quibus fuerunt nonnullae quae pollutae indignas se vita iudicaverunt, ut Lucretia Collatini uxor, cuius factum ob admirabilem pudicitiam amorem merito nobilissimum est.

2.2.13

Lucrecia es la primera de una serie de ejemplos de mujeres casadas paganas, tomados del *Adversus Iovinianum* de Jerónimo⁴¹, y designadas mediante el término “barbarae”, opuesto en este caso al de “Christianae”, las cuales se suicidaron en defensa de su castidad, y a las que Vives no cuestiona, lo cual no es de extrañar dada la opinión expresada por parte del Valenciano de que una vez perdida esta ya no les queda nada a las mujeres. Tampoco cuestiona, en el capítulo siguiente, los ejemplos clásicos de mujeres que se dieron muerte, o lo intentaron, al no poder soportar la pérdida de esposos y prometidos, como los de Laodamia, heroína troyana⁴², Paulina, esposa de Séneca, o Arria, de Peto Trásea entre otras (2.3.19-21).

Un último ejemplo se halla en 3.1.3, dentro del libro dedicado a las viudas. En este caso la protagonista no es Lucrecia, sino su vengador, Junio Bruto, cuya muerte lloraron las mujeres romanas por haberse erigido en defensor de la castidad:

Occisa Romae Lucretia, cum Iunius Brutus, mortis et pudicitiae illius a regis filio laesae ultor, reges Romae exegisset bellumque ea de causa esset a regibus motum, in primo eius conflictu Brutus occubuit. Hunc matronae vindicem pudicitiae annum luxerunt. Si illae alienum virum quod alienam pudicitiam vindicasset tantopere mortuum doluerunt, quanto aequius est te tuae pudicitiae non modo vindicem, sed tutorem, tui corporis propugnatorem, tuorum filiorum, patrem, familiae, domus, bonorum omnium columen, dominum, defensorem?

La finalidad del ejemplo es instar a las viudas a llorar la pérdida de sus esposos, pues si las matronas romanas lamentaron la muerte de un vengador de la castidad ajena, con mayor razón deben hacerlo respecto al garante de la suya propia. De este modo se introduce una idea más ampliamente desarrollada en el *De officio mariti*, consistente en la importancia de la función de los esposos como vigilantes y defensores de la honorabilidad de sus mujeres.

En conclusión, Vives, en el tratamiento del ejemplo de Lucrecia, prefiere seguir las visiones positivas propias de los escritores clásicos y de la mayor parte de los autores patrísticos, como Ambrosio, o Jerónimo, en lugar de la más polémica de Agustín, autor del que fue editor y comentarista. Excepto una pequeña objeción al modelo, que considera que debe imitarse más en la intención que en la acción en sí, y que se da en un único pasaje, apenas se encuentra huella de la complejidad argumentativa en

⁴¹ A. NARRO, loc. cit., 332-333. Según A. NARRO, op. cit., p. 95, el relato sobre Lucrecia se encuentra en el *Mulierum virtutes* de Plutarco (*Mor.* 250A), que a su vez es comentado por Jerónimo (*adv. Iovin.* 1.46).

⁴² Este ejemplo, junto con otros presentes en este pasaje, como el de Ifigenia, según A. NARRO, loc. cit., es tomado de Jerónimo, *adv. Iovin.* 1.45.

torno al personaje que se halla en el obispo de Hipona. El principal motivo de ello es su estricta visión de la castidad femenina, que, como se ha señalado, del mismo modo que Agustín, considera una cualidad espiritual pero, matizando esta idea, extiende al plano físico, postura más próxima a Jerónimo. Esta visión es expuesta en primer lugar en el comentario al *De civitate Dei* como simple aclaración del texto agustiniano, y más adelante, en el *De institutione* es convertida en su particular definición de la virginidad. Se observa en este punto un elemento de gran interés en la técnica vivesiana, que consiste en el reaprovechamiento en el *De institutione* de materiales utilizados previamente en sus comentarios, y que se ha podido observar en las citas de los ejemplos de Pelagia y Sofronia. El propio ejemplo de Lucrecia aparece reutilizado en contextos y con funciones diferentes en el *De institutione*, donde se emplea en capítulos centrados en la laboriosidad y en otros que tratan exclusivamente sobre la castidad, y se aplica a doncellas, casadas y viudas, lo que indica la versatilidad del mismo.

Por otro lado, volviendo a la cuestión de la preferencia por el modelo basado en Jerónimo frente al de Agustín, Vives, al erigirse en esta obra en preceptor o maestro de preceptores, debía dejar el mínimo espacio posible a la ambigüedad en sus enseñanzas y ofrecer unos modelos libres de toda sospecha a sus lectoras. En cualquier caso, la visión agustiniana de Lucrecia durante la Edad Moderna no deja de ser minoritaria, aparece sobre todo en algunas obras de carácter didáctico o preceptivo, y en menor medida en aquellas destinadas al entretenimiento, donde el tema central es la defensa del honor más que la de la doctrina cristiana.

ABSTRACT: In this paper the *exemplum* of Lucretia in Luis Vives' *De Institutione feminae christianae* is analysed in his double facet as a *lanifica* and *pudica* woman. Although Vives knew well the interpretation of this *exemplum* that appears in the Augustine's *City of God*, the main source on the subject of the defence of chastity is Saint Jerome, author much more rigorous in regard to that question.

KEYWORDS: Juan Luis Vives; Lucretia; woman education.