



Vijarra, René Aldo. "La representación del cuerpo en *La perfecta casada* de Fray Luis de León".
Estudios de Teoría Literaria. Revista digital: artes, letras y humanidades, marzo de 2019, vol. 8, n° 15, pp. 8-17.

La representación del cuerpo en *La perfecta casada* de Fray Luis de León

Representation of the body of *The Perfect Married Woman*
by Fray Luis de León

René Aldo Vijarra¹

Recibido: 20/12/2018
Aceptado: 01/02/2019
Publicado: 08/03/2019

Resumen

En España del siglo XVI, una tecnología disciplinaria del sujeto apareció en una red de dispositivos discursivos, cuyo fin era performar y controlar a hombres y mujeres, tanto en el modo de conducirse en la vida social como en el cuidado de su vida interior. A partir de entonces, *La perfecta casada* (1583) de Fray Luis se inscribe dentro de esos discursos que pretendieron colaborar con la formación de la figura de la mujer ideal exigida para el matrimonio. El tratado luisiano no se limitó sólo a la moral de la casada y las funciones de la buena esposa, sino que delineó un cuerpo de mujer y unas prácticas corporales en un momento de la historia en el que emergía una nueva concepción del cuerpo. El presente trabajo pretende mostrar algunos aspectos de esa representación corporal postridentina llevada a cabo en el dispositivo disciplinario del agente Fray Luis.

Palabras clave

Representación; performatividad; cuerpo; mujer.

Abstract

In 16th-century Spain, a disciplinary technology of the subject came to being within a network of discursive devices, which were aimed at performing and controlling men and women, not only in their behaviour in social life, but also in the care of their inner life. Since then, *La perfecta casada* [*The Perfect Married Woman*] (1538) by Fray Luis is one of those discourses which had as purpose the shaping of the ideal woman required for marriage. The Luisinian treaty was not limited to the morals of the married woman and the functions of the good wife, but also it delineated a female body-type and certain corporal practices in a moment in history when a new conception of the body was emerging. The objective of this paper is to show some of the aspects of that Post-Tridentine representation of the body, carried out by the disciplinary device of the agent Fray Luis.

Keywords

Representation; performativity; body; woman.

¹ Profesor y Licenciado en Letras Modernas, actualmente finalizando la carrera de Doctorado en Estudios de Género en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. Integrante de equipo de investigación sobre temáticas de género y literatura. Profesor Titular en la Cátedra de Literatura Española I de la Universidad Nacional de Córdoba. Contacto: renealdovijarra@gmail.com



Durante el siglo XVI y XVII, la iglesia española como institución formadora en la fe y disciplinadora de las buenas costumbres inspiró y avaló una serie de dispositivos discursivos tendientes a controlar las almas y los cuerpos de sus fieles. *La perfecta casada* se inscribe dentro de esos discursos que colaboraron en la formación de la figura de la esposa ideal y en esto, el agente Fray Luis de León dedicó tiempo y esfuerzo para construir una representación de la “mujer perfecta” exigida para el matrimonio. La obra no es original en el panorama socio-cultural de la época dado que este texto y otros muchos son un ejemplo de los tipos de discursos que se escribieron para performar la identidad femenina.²

La obra se publicó por primera vez en 1583 en Salamanca y rápidamente obtuvo el reconocimiento entre sus lectores, hecho que motivó sucesivas ediciones. En todas éstas, el texto fue publicado junto con otro trabajo del autor, *De los nombres de Cristo*, hasta que en 1632 debido al gran éxito suscitado se imprimió por separado de este último título, “ya en ese momento –dice Lorenzo Arribas– la mujer luisiana era el paradigma de la mujer de la Contrarreforma” (61).³

En principio, *La perfecta casada* puede considerarse un trabajo de exégesis bíblica, ya que el agente social se dedica a comentar los versos de *Proverbios 31, 10-31*, “Elogio de la buena ama de casa”, que según la tradición fue revelado por el Espíritu Santo al rey Salomón. En el plan general de la obra, a cada versículo de proverbios le corresponde un capítulo en la obra del fray agustino, a excepción de los versículos 17 al 19 que son comentados en forma conjunta. La obra es un tratado doctrinal del tipo *speculum*, un “espejo donde mirarse” y el mismo enunciador remitiéndose a las palabras de Salomón, quien “pinta acabadamente una virtuosa casada” para que “se miren en ella como en un espejo clarísimo, y se avisen, mirándose allí, de aquello que les conviene para hacer lo que deben” (Fray Luis de León 15).

Isabel Morant sostiene que “lo moral es lo que preocupa y ocupa mayormente al moralista, el tema al que dedica la mayor parte de sus páginas, lo que convierte al libro en un tratado repleto de amenazas y prohibiciones que derivan de la doctrina de austeridad y renuncia propias de los cristianos” (168). Si bien compartimos esta idea de la investigadora, consideramos que el agente fray Luis va más allá con su obra y lo que “preocupa y ocupa” oscila entre orientación moral y prescripciones sobre prácticas de la casada y, sin dejar de lado, cuestiones vinculadas al cuerpo de la mujer.

Performatividad - dispositivos - representación

En la modernidad temprana un proceso de subjetivación producto de la interpelación performativa de una gama de discursos otorgó al individuo la condición de sujeto. Althusser entiende que la simple operación de llamar a alguien: “¡Eh, usted, oiga!”, lo convierte en sujeto “porque reconoció que la interpelación se dirigía ‘precisamente’ a él y que ‘era precisamente él quien había sido interpelado’ (y no otro)” (Althusser 55). Butler, remitiéndose a la idea althusseriana de “interpelación”, entiende que “¡Eh, usted, oiga!” tiene el efecto de imponer la

² Solo para mencionar algunos títulos: *Epístolas familiares* (1539) del franciscano Antonio de Guevara, *Coloquios matrimoniales* (1550) de Pedro de Luxan, *Reglas de bien vivir* (1552) de Antonio de Espinosa, *Speculum Coniugiorum (Espejo de Casados)* (1562) de Alonso Gutiérrez de la Vera Cruz, *Diálogo en laude de las mvgeres, intitulado Ginaeceptaenos*, (1580) de Juan de Espinosa, *Espejo de la perfecta casada* (1627) de Alonso de Herrera Salcedo, *Tratado del gouierno de la familia y estado de las viudas y donzellas* (1597) de Gaspar Astete.

³ Es sabido que es la obra más editada entre las que el autor escribió en prosa, interés renovado que denuncia la vigencia patriarcal del pensamiento luisiano a través de las épocas en lo referente a la sujeción de las mujeres. De hecho, *La perfecta casada* era una de ese reducidísimo número de obras que con frecuencia podían encontrarse en los hogares españoles que disponían de algún libro, junto a la Biblia y algunas lecturas piadosas (Lorenzo Arribas 61).

ley a la persona exhortada y esa “reprimenda⁴ no se limita a reprimir o controlar al sujeto, sino que forma una parte esencial de la *formación* jurídica y social del sujeto. El llamado es formativo, si no ya performativo, precisamente porque inicia al individuo en la condición sojuzgada del sujeto” (*Cuerpos que importan* 180).

La performatividad, según Butler, debe entenderse como una práctica reiterativa y referencial de interpelación y reprimenda mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra, regula e impone: “Si el poder que tiene el discurso para producir aquello que nombra está asociado a la cuestión de la performatividad, luego la performatividad es una esfera en la que el poder actúa *como* discurso” (*Cuerpos que importan* 316). El discurso como sistema performativo es un acto reiterativo de las normas del poder y más allá de la voluntad, la fuerza y el dominio de las autoridades ya sean políticas como religiosas, estas “citan” la ley que aplican y “el poder de esta cita es lo que da a la expresión performativa una fuerza vinculante o el poder de conferir” (Butler, *Cuerpos que importan* 316). Los sujetos son performados a partir de los efectos de las re-presentaciones de los dispositivos discursivos con determinados atributos y competencias con el objetivo de orientar sus funciones. Diversos dispositivos discursivos en la modernidad temprana construyeron una representación de mujer “perfecta” para cada posición en la trama de relaciones sociales. Posiciones que en la lengua de la época se denominaban “estado”: estado de doncella, casada, viuda, religiosa, y estos se impusieron como modelo de vida.

Agamben define dispositivo como “cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes” (4). García Fanlo propone pensar una relación estrecha entre el sujeto y los dispositivos en la medida en que estos inscriben en los cuerpos reglas, prácticas y procedimientos, valores, es decir, “producen sujetos que como tales quedan sujetados a determinados efectos de saber/poder (8). Estos dispositivos discursivos en tanto productor de subjetividades portan una especificidad en cuanto al tipo de sujeto que pretende per-formar. Los dispositivos discursivos disciplinarios propios de cada institución interpelan al sujeto “transformándolo” en sujeto normativizado de acuerdo a determinadas cualidades que son útiles y necesarias para cada posición.

A través de diversos dispositivos discursivos se produjo en la sociedad española del Antiguo Régimen una permanente imposición de representaciones, cuyo fin último era la prescripción de modelos y la jerarquización de los sujetos en la estructura social, de modo que cada uno de sus integrantes cumpliera con lo deseado, esperado y/o exigido. Chartier sostiene que el proceso de pacificación, al menos relativo, del espacio social entre la Edad Media y el siglo XVII, transformó los enfrentamientos sociales abiertos y brutales en luchas de representaciones “cuya apuesta era el ordenamiento del mundo social, y por lo tanto el rango reconocido a cada estamento, cada cuerpo, cada individuo” (*Escribir las prácticas* 87).

Chartier reconoce en las antiguas definiciones de representación dos sentidos aparentemente contradictorios del término: por un lado, la representación muestra una ausencia, lo que supone una distinción entre lo que representa y lo que es representado y por el otro, la representación es la exhibición pública de una cosa o persona. En la primera acepción, la representación es el instrumento de un conocimiento mediato que hace ver un objeto ausente al sustituirlo por una “imagen” capaz de volverlo a la memoria y de “pintarlo” tal cual es. En la segunda acepción, remarca la relación simbólica de la representación, mediante imágenes o propiedades de las cosas o personas, por ejemplo, virginidad / María (*El mundo como representación* 95). Para Butler, la representación funciona como un término operativo dentro

⁴ “Mediante la reprimenda, el sujeto no sólo recibe reconocimiento sino que además alcanza cierto orden de existencia social, al ser transferido de una región exterior de seres indiferentes, cuestionables o imposibles al terreno discursivo o social del sujeto” (Butler, *Cuerpos que importan* 180).

de un procedimiento político que pretende ampliar la visibilidad y la legitimidad de los sujetos como sujetos políticos y, por otro lado, la representación es la función normativa del lenguaje que, al parecer, muestra o distorsiona lo que se considera verdadero acerca de los sujetos.

Esta doble direccionalidad de la representación –hacer presente lo ausente (Chartier) y por otro, como señala Butler, la representación normativa del lenguaje y la política– definen con anterioridad el criterio por el cual se originan los sujetos y, como consecuencia, “la representación se extiende únicamente a lo que puede reconocerse como un sujeto. Dicho de otra forma, deben cumplirse los requisitos para ser un sujeto antes de que pueda extenderse la representación” (Butler, *El género en disputa* 46). Al decir de Hall, la representación es la producción de sentido a través del lenguaje y el sentido es producido por la práctica, por el “trabajo” de la representación,⁵ trabajo que consiste, no solo volver al presente una ausencia, sino también, tiene la potencialidad de performar lo que nombra.

Cuerpo y prácticas corporales

“Ya en el siglo XVI –afirma Le Breton–, en las capas más formadas de la sociedad se insinúa el cuerpo racional que prefigura las representaciones actuales, el que marca las fronteras entre un individuo y otro, la clausura del sujeto” (32). Así aparece una nueva concepción del cuerpo, el “cuerpo moderno” que implica la ruptura del sujeto con los otros (individualismo), con el cosmos (las materias primas de su cuerpo no encuentran correspondencia en otra parte) y consigo mismo (poseer un cuerpo más que ser un cuerpo).⁶ El individuo deja de ser el miembro inseparable de la comunidad y se vuelve un cuerpo para sí y con este nuevo sentimiento de ser él mismo, “el cuerpo se convierte en la frontera que marca la diferencia entre un hombre y otro” (Le Breton 45).

En este sentido, tener un cuerpo –según Meri Torras– recoge el binomio mente/cuerpo presente en la tradición occidental y concibe el cuerpo como atributo del sujeto, como contenedor de su ser. Según entiende la investigadora, el cuerpo tiene una existencia performativa dentro de los marcos culturales que lo hacen visible y más que tener un cuerpo o ser un cuerpo, “nos convertimos en un cuerpo y lo negociamos, en un proceso entrecruzado con nuestro devenir sujetos, esto es individuos, ciertamente, pero dentro de unas coordenadas que nos hacen identificables, reconocibles, a la vez que nos sujetan a sus determinaciones de ser, estar, parecer o devenir” (Torras 20).

Por su parte, Elsa Muñiz propone reflexionar sobre el papel de las prácticas corporales desde su cualidad performativa que materializa a los sujetos en el proceso de naturalizar los cuerpos. Para la investigadora las prácticas corporales son “sistemas dinámicos y complejos de agentes, de acciones, de representación del mundo y de creencias que tienen esos agentes, quienes actúan coordinadamente e interactúan con los objetos y con otros agentes que constituyen el mundo” (27), y añade que las prácticas son conjunto de acciones reiteradas, que se definen por su intencionalidad ya que ponen en juego la agencia de los sujetos.

Por su parte Foucault sostiene que a lo largo del siglo XVII y XVIII hubo toda una invención de “tecnologías individualizantes de poder” que se enfocan en los individuos, en sus

⁵ “La representación es una práctica, una clase de ‘trabajo’ que usa objetos materiales y efectos. Pero el sentido depende no de la cualidad material del signo, sino de la función simbólica. Porque un sonido particular o una palabra está por, simboliza, o representa un concepto, puede funcionar, dentro de un lenguaje como un signo y portar sentido –o como dicen los construccionistas, significar (sign-i-ficar)–” (Hall 110).

⁶ “Entre los siglos XVI y XVIII nace el hombre de la modernidad: un hombre separado de sí mismo (en este caso bajo los auspicios de la división ontológica entre el cuerpo y el hombre), de los otros (el cogito no es el cogitamus) y del cosmos (de ahora en más el cuerpo no se queja más que por sí mismo, desarraigado del resto del universo, encuentra el fin en él mismo, deja de ser el eco del cosmos humanizado)” (Le Breton 57).

cuerpos y en sus comportamientos y “se trata, grosso modo, de una especie de anátomo-política, una política que hace blanco en los individuos hasta anatomizarlos” (*Las redes del poder* 18), y a partir del siglo XVIII, la tecnología pone el blanco en la población⁷. Las “tecnologías del sujeto o del yo” son las que se proponen per-formar y disciplinar a los fieles de la iglesia y:

(...) permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. (Foucault, *Tecnologías del Yo* 22)

De este modo, el poder pastoral mantiene una atención individualizada con cada miembro del rebaño, en palabras de Foucault “un lazo de sumisión personal” (*Tecnologías del Yo* 45). El pastorado cristiano introdujo la vinculación entre las nociones de vida/muerte, verdad/obediencia, pastor/rebaño a la que podríamos incorporar bueno/malo, permitido/prohibido, premio/castigo. Si bien Foucault propone una fecha más tardía, podemos decir que en la España del XVI una tecnología disciplinaria y una tecnología del sujeto afloraron en una red de dispositivos discursivos cuyo fin era performar y controlar a hombres y mujeres, tanto en el modo de conducirse en la vida social como en el cuidado de su vida interior.

El agente Fray Luis, siguiendo una larga tradición cristiana, construye una representación de sí mismos como pastor o guía que provee de “avisos” para que “alumbren y enderecen” los pasos de la enunciataria. Para cumplir sus objetivos recurre a las técnicas de orientación de conciencia y así poder per-formar el cuerpo de la “mujer perfecta” para esta vida y una “santa” para la vida eterna.

Mujer sin cuerpo

Según la concepción luisiana, el matrimonio en tanto estado que “sujeta” a las mujeres a una posición le confiere una serie de obligaciones a cumplir: “servir al marido”, “gobernar la familia”, “la crianza de los hijos”, “el temor de Dios y a la guarda y limpieza de la conciencia”. De esta última función exigida a la “perfecta casada”, el enunciador dice: “Y así el temor y servicio de Dios ha de ser en ella lo principal y lo primero, no solamente porque le es mandado, sino también porque le es necesario” (Fray Luis de León 85). Inculcar el temor a Dios es un modo de control de la conciencia y para garantizar el cumplimiento del deber se premia a la “buena” con la santidad y a las “malas” con el castigo eterno “porque las que por aquí [por el buen camino] no van siempre, se pierden, y, además, de ser malas cristianas, en ley de casadas nunca son buenas” (Fray Luis de León 85). En definitiva, quien desobedece las leyes del marido, a Dios desobedece.

El enunciador deja asentado la función social y el deber espiritual de la “perfecta casada” y nada dice acerca de su cuerpo. Este, que en un primer momento es el gran ausente, va apareciendo paulatinamente con diferentes matices denigratorios: cosificación –“cosa rara”– mineralización, –“piedra preciosa”–, animalización –“caballo, raposa, escorpión”–.

El enunciador al comentar los versos: “Una buena ama de casa, ¿quién la encontrará?/ Es mucho más valiosa que las perlas” (*Proverbios*, 31 10), afirma “que ésta es la primera alabanza de la buena mujer: decir que es dificultosa de hallar” (Fray Luis de León 21), porque es “cosa rara” y, precisamente, por ser un bien escaso se sobreestima su valor, siempre y cuando

⁷“Por lo tanto, creo yo –dice Foucault– hay dos grandes revoluciones en la tecnología del poder: descubrimiento de la disciplina y descubrimiento de la regulación, perfeccionamiento de una anátomo-política y perfeccionamiento de una bio-política” (*Las redes del poder* 19).

la mujer/perla posea el atributo máximo: la perfección de la perla se funda en su blancura y en su forma / la mujer perfecta realza su pureza en la blancura de su honestidad.

En el capítulo XII, titulado “De cómo el traje y manera de vestir de la perfecta casada ha de ser conforme a lo que pide la honestidad y la razón”, es donde el enunciador embiste contra el cuerpo y algunas prácticas femeninas y dedica un amplio espacio al “tratamiento y buen aderezo de sus mismas personas” (Fray Luis de León 51), pero antes ratifica que el cuerpo no le pertenece: “Porque, dejando aparte el agravio que hacen a su mismo cuerpo, que no es suyo, sino del Espíritu Santo, que le consagró para sí en el bautismo, y que por la misma causa ha de ser tratado como templo santo, con honra y respeto (...)” (Fray Luis de León 55).

Una referencia similar aparece en la Introducción cuando señala que “la ley matrimonial del hombre con la mujer fuese como retrato e imagen viva de la unidad dulcísima y estrechísima que hay entre Él y su Iglesia (...)” (Fray Luis de León 14). Y equiparando a la mujer con un templo, ambos quedan bajo la custodiada masculina: la iglesia por los clérigos y la mujer por el marido. La doctrina católica establece una analogía entre Iglesia y esposa cristiana, en donde Cristo es la cabeza de su esposa, la iglesia, y el hombre es la cabeza de su mujer, y como Cristo es para la iglesia esposo, padre y maestro, el marido deber serlo también para su mujer. En este caso, además, el enunciador se toma la atribución de equiparar al hombre con la divinidad, hombre-Cristo, ambos en la función de gobierno de sus esposas. La descripción luisiana se completa con otra metáfora edilicia casa / cuerpo:

De manera que ha de madrugar la casada, para que madrugue su familia. Porque ha de entender que su casa es un cuerpo, que ella es el alma de él, y que como los miembros no se mueven, si no son movidos del alma, así sus criadas si no las menea ella y las levanta y mueve a sus obras, no se sabrán menear. (Fray Luis de León 39)

La casa es la extensión del cuerpo de la casada y “casado/a” implica, según Covarrubias, “que ha contraído matrimonio y le obligan poner casa” (280), en el caso de la mujer, podríamos pensar, que la obligan a poner el cuerpo. Además en la concepción cristiana, el cuerpo es la cárcel del alma, se puede inferir que la casa/cuerpo es la cárcel de la mujer/alma. Por otro lado, en la concepción de la época, la belleza del cuerpo femenino representa la pureza interior por extensión metafórica “la casa, forzosamente, y la limpieza de ella olerá a la mujer a cuyo cargo está su aliño y limpieza; y cuanto ella fuere aseada o desaseada, tanto así la casa como la mesa y el lecho, tendrán de sucio o de limpio” (Fray Luis de León 83). Y por último, la naturaleza hizo a las mujeres “para que encerradas guardasen la casa” (Fray Luis de León 72) y cerrar todas la aberturas implica en-cerrarse en la propia casa/cuerpo y cubrir todos los orificios para que nada pueda corromper la moral de la casada. Uno de esos orificios a los que se hace explícita referencia es a la boca y a la práctica del hablar:

Mas como quiera que sea, es justo que se precien de callar todas, así aquellas a quien les conviene encubrir su poco saber, como aquellas que pueden sin vergüenza descubrir lo que saben; porque en todas es no sólo condición agradable, sino virtud debida el silencio y el hablar poco. Y el abrir su boca en sabiduría, que el sabio aquí dice, es no la abrir sino cuando la necesidad lo pide, que es lo mismo que abrirla templadamente y pocas veces, porque son pocas las que lo pide la necesidad. Porque así como la naturaleza, como dijimos y diremos, hizo a las mujeres para que, encerradas, guardasen la casa, así las obligó a que cerrasen la boca. (Fray Luis de León 72)

Los verbos encubrir / callar / cerrar utilizados por el enunciador ejercen un juicio evaluativo positivo sobre el eje “buena mujer” y por oposición en la “mala mujer” el descubrir / hablar / abrir la casa-cuerpo es considerado anti-natural. Y si el cuerpo es casa y la casa, cuerpo

es “natural” que estén cerradas y custodias las aberturas exteriores de la casa (puertas, ventanas y tornos) y del cuerpo (vagina y boca), y con la precaución de un doble cerramiento / encerramiento: cuerpo adentro de la casa y, además, boca y vagina cerrada teniendo en cuenta que la mujer es “cosa de valor” y, además, cualquier traspíe femenino es capaz de derribar la honra familiar. Para reforzar su posición, el enunciador recurre, como tantas veces, a la dicotomía hombre / mujer para dejar explícito el lugar de cada uno: “Como son los hombres para lo público, así las mujeres para el encerramiento; y como es de los hombres el hablar y el salir a luz, así de ellas el encerrarse y encubrirse” (Fray Luis de León 75).

Como en otros tratados de la época no están ausentes los estrechos lazos entre cuerpo y “afeite” y las diatribas contra estos y, además, los infaltables “avisos” sobre el “vestido de la casada, y de cómo ha de aderezar y asear su persona”. El enunciador justifica su intromisión en el tema en los siguientes términos: “yo confieso a V. m. que lo que me convida a tratar de esto, que es el exceso, eso mismo me pone miedo” (Fray Luis de León 52):

Porque no se entiende que, si madrugada la casada, ha de ser para que, rodeada de botecillos y arquillas, como hacen algunas, se esté sentada tres horas afilando la ceja, y pintando la cara, y negociando con su espejo que mienta y la llame hermosa. Que, demás del grave mal que hay en este artificio postizo, del cual se dirá en su lugar, es no conseguir el fin de su diligencia, y es faltar a su casa por ocuparse en cosas tan excusadas, que fuera menos mal el dormir. (Fray Luis de León 41)

Otro control más sobre el cuerpo femenino prohibiendo el uso de todo tipo de artículos cosméticos, que adornen su cuerpo, y uno de los deberes del marido consiste en impedirlo ya que si lo autorizan: “claro es que no ama a ella en este caso, sino a la máscara pintada que se parece” (Fray Luis de León 155). “Para comprender este dato –dice Le Breton– hay que recordar que el rostro es la parte del cuerpo más individualizada, más singular. El rostro es la marca de una persona. De ahí su uso social en una sociedad en que el individuo comienza a afirmarse con lentitud” (43). En este caso, tal “afirmación” del sujeto femenino se podría tornar peligrosa para una sociedad patriarcal y, además, inaceptable que “cosa de tan poco ser como es esto que llamamos mujer” (Fray Luis de León 22) quisiera imponer sus propios gustos, deseos, opiniones, en definitiva, empoderarse de la condición de sujeto pleno. Ante esto construye una valorización negativa sobre la práctica del embellecimiento, dado que es un engaño al marido, un agravio al propio cuerpo, y un atentado a la creación divina al intentar “reformular y desfigurar” la obra del Creador. Además, como ya queda señalado, esta prohibición se apoya en la idea de que la mujer no es dueña de su cuerpo.

El enunciador señala explícitamente que insistir en su utilización es pecado grave por lo tanto pasible de castigo divino. Y finalmente, después de haber denostado el uso de los afeites, el enunciador, a modo de un boticario ofrece la prescripción:

Éste, pues, sea su verdadero aderezo; y para lo que toca a la cara, hagan como hacía alguna señora de este reino. Tiendan las manos y reciban en ellas el agua sacada de la tinaja, que con el aguamanil su sirviente les echare, y llévenla al rostro; y tomen parte de ella en la boca, y laven las encías, y tornen los dedos por los ojos, y llévenlos por los oídos y detrás de los oídos también, y hasta que todo el rostro quede limpio no cesen; y después, dejando el agua, límpiense con un paño áspero, y queden así más hermosas que el sol. (Fray Luis de León 68)

En el tratado luisiano solo es necesario un cuerpo limpio y bien aseado que es “indicio grande de la limpieza y buen concierto que hay en el alma” (Fray Luis de León 82), porque sin lo limpio no hay nada hermoso. El cuerpo de la casada es para la casa por lo tanto la única

práctica, a la que puede aspirar la mujer es al oficio doméstico, en tanto que por naturaleza es carente de ingenio según lo afirma la ciencia médica y la filosofía natural a la que adhiere el enunciador: “no las dotó Dios ni del ingenio que piden los negocios mayores, ni de fuerzas las que son menester para la guerra y el campo” (Fray Luis de León 75).

A finales del XVI, una vez finalizado el Concilio de Trento, la clausura de conventos y monasterios comienza a ser efectiva y “el correlato del acorazamiento de las claustras femeninas –tornos, rejas, celosías, muros, velos– será el interior del hogar conyugal para las mujeres seglares” (Lorenzo Arribas 70):

Ninguna causa tenéis para salir de casa, que no sea grave y severa, que no pida estrechez y encogimiento. Porque, o es visita de algún fiel enfermo, o es ver la misa o el oír la palabra de Dios. Cada cosa de éstas es negocio santo y grave, y negocio para que no es menester vestido y aderezo, ni extraordinario ni pulido ni disoluto. (Fray Luis de León 66)

Lo que el enunciador está promoviendo, más allá del enclaustramiento físico, es el aislamiento social de las mujeres en una época que está redefiniendo los espacios en relación a cada sexo: la mujer para el encerramiento y el hombre para lo público. El tratado luisiano confina a la casada al claustro doméstico y, así como prescribe el encierro de su cuerpo y el cierre de su boca, la despoja de su propia sexualidad. Son mínimas las referencias a la vida conyugal:

“Y no piensen que las crió Dios y las dio al hombre sólo para que guardase la casa, sino también para que le consuelen y alegren” (Fray Luis de León 73). “Ésta (la casada) ha de tratar con Cristo para alcanzar de Él gracia y favor con que acierte a criar el hijo y a gobernar bien a casa y a servir como es razón al marido”. (Fray Luis de León 17)

Los semas contextuales de los verbos consolar, alegrar, servir remiten al campo semántico del amor cuyos beneficiarios de los “favores” son ellos. La escasa referencia a la sexualidad en la obra se debe a que el comportamiento sexual de los cónyuges era hartamente conocido y se limitaba a la procreación. Una sexualidad dominada por la pasión amorosa y el placer estaban vedados dentro del matrimonio. Si la lujuria era reprochable fuera del matrimonio no era menos censurable dentro de este “donde ponía en peligro no sólo el concepto controlado y contractual de los afectos conyugales y la salud de la descendencia, concebida en la culminación del exceso amoroso, sino también la capacidad de la pareja para amar a Dios” (Matthews Grieco 88).

Práctica sexual, placer y procreación dentro del matrimonio son tópicos recurrentes en tratados médicos y morales y todos ellos “coincidían en promover una visión natalista de la actividad sexual en la que el placer solo se permitía en interés de una norma procreativa” (Matthews Grieco 92). Durante los siglos XVI y XVII, los tratados morales condenaban tanto a la esposa apasionada como al esposo libidinoso. La sexualidad fuera del matrimonio y la sexualidad como puro placer era considerada pecado mortal, como bien lo deja señalado el *Manual de confesores y penitentes* (1553) del dominico de Martín de Azpilcueta.⁸

El capítulo décimo sexto contiene y prueba, lo primero, que por este mandamiento se veda toda cópula carnal, fuera del legítimo matrimonio, y por ello toda tal cópula es

⁸ La adaptación de ortografía y puntuación es nuestra.

pecado mortal, aunque sea soltero con soltera (que se llama simple fornicación) tanto que decir lo contrario es herejía. (Folio58)

Además, el exceso de “carnalidad”, según el tratado médico de Huarte de San Juan titulado *Examen de ingenios para las ciencias* (1574), impedía la procreación: “por esta razón, tengo notado que en los lugares donde se usa mucho el acto carnal, hay menos generación que donde hay más continencia (...)” (637).

A modo de conclusión

Desde los albores de la modernidad temprana, la vida entra en el dominio de poder y, como sostiene Foucault, el sexo se vuelve una pieza fundamental, “porque en el fondo, el sexo está exactamente ubicado en el lugar de la articulación entre las disciplinas individuales del cuerpo y las regulaciones de la población” (*Las redes del poder* 20). A partir de entonces, nuevos modos de entender lo femenino en el discurso hegemónico impregnaba el terreno socio-cultural: la mujer para la casa, la mujer servidora, la mujer procreadora y educadora en la primera infancia de sus hijos era el mandato de la “perfecta casada” y el único oficio permitido al que podía aspirar una “buena mujer”.

Le Breton afirma que a partir del siglo XVI el cuerpo como “factor de individuación” se vuelve el blanco de intervenciones y la más importante es la anatómica a través de la disección del cuerpo humano. No solo las prácticas anatómicas adquieren relevancia, sino que existen otros tipos de “intervenciones” que intentan un conocimiento, una performatividad y un disciplinamiento de los cuerpos más allá del producido en el campo de la medicina.

La perfecta casada es uno de esos ejemplos en donde, el enunciador va más allá del adoctrinamiento de la vida espiritual de la casada e incorpora el cuerpo y algunas prácticas corporales en obra y, de ese modo, toda ella es objeto de un disciplinamiento. El dispositivo discursivo luisiano ofrece otro modo de entender lo femenino: la mujer para la casa, servidora, la mujer procreadora y educadora en la primera infancia de sus hijos. Estos son los mandatos de la “perfecta casada” y el único oficio permitido al que podía aspirar una “buena mujer”, sin embargo, un cuerpo peligroso sumado a la natural fragilidad física y moral de la mujer podían poner en riesgo las funciones de la buena esposa.

El enunciador al ofrecer su orientación a la doncella, quien se encamina al estado matrimonial, le marca una clara delimitación de las funciones y amolda su cuerpo a la idea del servicio a los otros y, así consolida la esposa cristiana ideal en la concepción del matrimonio tridentino.

Obras citadas

Agamben, Giorgio. “¿Qué es un dispositivo?” Edizioni Nottetempo, 2006, <http://elnoografo.wordpress.com>.

Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Nueva visión, 1988.

Azpilcueta, Martín de. *Manual de confesores y penitentes*, 1553, http://www.biu-toulouse.fr/tolosana/lemso/PPN075563789_es.htm.

Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Paidós, 2002.

_____. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós, 2007.

Chartier, Roger. *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marín*. Manantial, 2006.

- _____. *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Gedisa, 1995.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la Lengua castellana o española*. Edición Felipe Maldonado. Castalia, 1995.
- Foucault, Michel. *Las redes del poder*. Almagesto, 1991.
- _____. *Tecnologías del Yo. Y otros textos afines*. Paidós, 2000.
- García Fanlo, Luis. “¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben.” *Revista A Parte Rei. Revista de Filosofía*, n.º 74, 2011, pp. 39-55, <http://www.seminariofoucault.ecaths.com>.
- Hall, Stuart. “El trabajo de la representación.” *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. traducido por Elías Sevilla Casas, editado por Stuart Hall, 1997, www.metamentaldoc.com.
- Huarte de San Juan, Juan. *Examen de ingenios para las ciencias*. Cátedra, 2005.
- Le Breton, David. *Antropología del cuerpo y Modernidad*. Nueva Visión, 2006.
- León, Fray Luis de. *La perfecta casada*. Bureau Editor, 1999.
- Lorenzo Arribas, Josemi. “Fray Luis de León: un misógino progresista en la ‘querrela de las mujeres’”. Relectura de *La perfecta casada*.” *Feminismo y misoginia en la literatura española. Fuentes literarias para la Historia de las Mujeres*, compilado por Segura Graíño, Narcea, 2001.
- Matthews Grieco, Sara. “El cuerpo, apariencia y sexualidad.” *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna. Los trabajos y los días*, Taurus, 1993.
- Morant, Isabel. *Discursos de la buena vida. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*. Cátedra, 2002.
- Muñiz, Elsa. “Prácticas corporales: performatividad y género. A manera de introducción.” *Prácticas corporales: performatividad y género*, coordinado por Elsa Muñiz, La Cifra Editorial, 2014, pp. 3-18.
- Torras, Meri. “El delito del cuerpo.” *Cuerpo e identidad I*, editado por Meri Torras, Ed. UAB, 2007, pp. 11-36.