

“Casa y miento, y cárcel verdadera”.
El matrimonio tridentino en *El Criticón* de Gracián

JOSÉ MANUEL BUEDO MARTÍNEZ
Universitat de València

jose.m.buedo@uv.es

Título: “Casa y miento, y cárcel verdadera”. El matrimonio tridentino en <i>El Criticón</i> de Gracián.	Title: “Casa y miento, y cárcel verdadera”. The Tridentine Marriage in Gracián’s <i>El Criticón</i> .
Resumen: La reforma del matrimonio católico, decretada por el Concilio de Trento en 1563, supuso todo un acontecimiento para la sociedad española de los siglos XVI y XVII. Las consecuencias del nuevo modelo de matrimonio en el orden moral también se reflejaron en la literatura del Siglo de Oro. En este estudio se analiza la sátira a cuenta de los extravíos e inconvenientes conyugales en <i>El Criticón</i> de Baltasar Gracián. En la obra del jesuita aragonés trasluce el discurso oficial de la Contrarreforma en relación con el matrimonio, así como el sesgo androcéntrico de sus ideólogos.	Abstract: The reform of Catholic marriage, decreed by the Council of Trent in 1563, was a milestone for Spanish society in the 16 th and 17 th centuries. The consequences of the new marriage model on the moral order were also reflected in the literature of the Golden Age. This study analyzes the satire on marital misdeeds and inconveniences in Baltasar Gracián’s <i>El Criticón</i> . The official discourse of the Catholic Reformation about marriage, as well as the androcentric bias of its ideologues, is evident in the work of the Aragonese Jesuit.
Palabras clave: Baltasar Gracián, <i>El Criticón</i> , matrimonio, Concilio de Trento, sátira.	Key Words: Baltasar Gracián, <i>El Criticón</i> , marriage, Council of Trent, satire.
Fecha de recepción: 13/5/2025.	Date of Receipt: 13/5/2025.
Fecha de aceptación: 26/6/2025.	Date of Approval: 26/6/2025.

1. A MODO DE INTRODUCCIÓN. EL MATRIMONIO EN LA CONTRARREFORMA ESPAÑOLA: BIOPOLÍTICA Y PEDAGOGÍA SOCIAL

El Decreto sobre la Reforma del Matrimonio (más conocido como *Tametsi*), promulgado en la sesión xxiv del Concilio de Trento (1563), supuso la regulación canónica del matrimonio católico, un verdadero hito en la transformación que experimentó durante los siglos xvi y xvii. La redacción del *Tametsi* no estuvo exenta de controversias, lo que se tradujo en un modelo de matrimonio ambiguo en muchos aspectos. En dicha sesión se abordaron ocho cuestiones: el carácter sacramental del matrimonio, los matrimonios clandestinos, la indisolubilidad del matrimonio y sus excepciones, la monogamia, la superioridad del estado de castidad perfecta, el celibato de los sacerdotes, la fijación de impedimentos y la jurisdicción de la Iglesia sobre los matrimonios¹.

Pese a que el Concilio de Trento surge como una reacción frente al protestantismo, no debemos ver en la regulación del matrimonio solamente una cuestión religiosa. Más allá de las bases doctrinales, conviene considerar también la estrecha vinculación del matrimonio con la sexualidad y con la institución familiar: defender un determinado modelo matrimonial supone legitimar unas formas de sexualidad y considerar transgresoras todas las demás; al mismo tiempo, significa proyectar un arquetipo de familia y, por extensión, un orden social ideal.

Por lo que respecta a la sexualidad, el *Tametsi* decretó la superioridad del estado de castidad perfecta. Aunque los reformadores protestantes se mostrarán muy críticos con la exaltación católica del ideal de virginidad², lo cierto es que las Sagradas Escrituras parecían refrendar la superioridad jerárquica del celibato frente al matrimonio; así se infiere de estos versículos de la primera Epístola a los Corintios:

[...] bien le está al hombre abstenerse de mujer. No obstante, por razón de la incontinenia, tenga cada hombre su mujer, y cada mujer

-
- 1 Roldán Jimeno Aranguren, “Reforma, Contrarreforma y matrimonio: legislación de las dos Navarras”, *Anuario de Historia del Derecho Español (AHDE)*, lxxxv (2015), pp. 164-165.
 - 2 Mónica Ghirardi y Antonio Irigoyen López, “El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica”, *Revista de Indias*, lxxix, 246 (2009), pp. 248, 265.

su marido [...] Digo a los solteros y a las viudas: bien les está que- darse como yo. Pero si no pueden contenerse, que se casen; mejor es casarse que abrasarse (1 Co. 7, 1-9).

Baltasar Gracián, afamado predicador y maestro de Sagradas Escrituras de la Compañía de Jesús, demuestra conocer bien este pasaje al señalar en *El Criticón* —cuyas tres partes ven la luz en 1651, 1653 y 1657— que el matrimonio tendría por objeto canalizar la lujuria hacia un fin lícito: “A todas las pasiones se les ha concedido algún ensanche, un desahogo a favor de la violentada naturaleza: a la Lujuria, el matrimonio” (C, II, XI, 498)³. Este argumento, junto con su pretendida legitimación racional —no es baladí que el jesuita ponga estas palabras en boca de la personificada Razón—, viene a refrendar, pues, la consideración del matrimonio por parte de Gracián como un remedio necesario contra la concupiscencia, tal como se sostenía en los manuales de confesores de la segunda mitad del siglo xvi⁴.

La Contrarreforma patologiza y prohíbe todas aquellas sexualidades “periféricas” —como las denomina Michel Foucault— que no se dirigen a la procreación dentro del matrimonio legítimo⁵: el concubinato, el adulterio, la bigamia o el amancebamiento de los clérigos. El control de la sexualidad responde al interés de la Iglesia —compartido por Gracián— por reformar las costumbres corrompidas de la época⁶. No es de extrañar, por ejemplo, que Trento sea tajante al prescribir el celibato sacerdotal, habida cuenta de la tradicional inclinación de los clérigos al amancebamiento y a las relaciones sexuales con prostitutas. Gracián conoce bien estas flaquezas en el seno de su propia comunidad religiosa, pues destina el dinero obtenido con la venta de sus libros a mantener al hijo ilegítimo

3 Cito *El Criticón* (mediante la abreviatura C, seguida del número de la parte de la obra en romanos, el número de la *crisi* también en romanos y el número de página/s en arábigos) por la edición de Elena Cantarino, Madrid, Espasa-Calpe, col. Austral, 2002.

4 Isabel Morant, *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*, Madrid, Cátedra, 2002, pp. 255-257.

5 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 2016, pp. 37-51.

6 Mónica Ghirardi y Antonio Irigoyen López, *op. cit.*, p. 246.

de un compañero jesuita⁷. El Concilio de Trento condena las uniones ilícitas con objeto también de evitar el contacto entre grupos sociales, combatiendo de paso el contagio de la sífilis —conocida popularmente como el “mal francés”—, que amenaza en forma de mortífera epidemia⁸. No es casual que, entre los ministros de la personificada Muerte, incluya Gracián a “un mal francés” (C, III, XI, 795). Además, la continencia matrimonial es considerada, tras la virginidad, el estado más deseable. Gracián suscribe, también aquí, las ideas de Trento: “¡Qué horror el de la abstinencia!, y en ella consiste la salud del cuerpo y del alma. Intolerable se le representa la continencia, y en ella se halla el contento verdadero, la vida, la salud y la libertad” (C, I, XI, 242).

Dejó escrito Lutero, no sin cierta malicia, que nada interesante podían decir los célibes sacerdotes acerca del matrimonio y las mujeres⁹. Pero, aunque la condición religiosa de Gracián le privara del conocimiento en primera persona de los entresijos matrimoniales, su faceta como confesor habría complementado su saber libresco. Pues, como observara Foucault al analizar el binomio saber-poder, el confesionario constituye el antecedente del diván como lugar privilegiado donde poner en discurso la sexualidad, el espacio en el que, a partir del siglo XVI, se incita a los fieles a hacer examen de conciencia y confesión de la carne, lo que permite a la Iglesia controlar y reorientar el placer cotidiano¹⁰.

Pero la intervención sobre la sexualidad no tiene solo por objeto el control del individuo, sino también el de la especie. En tiempos de Gracián, la política matrimonialista se erige en un instrumento biopolítico de primer orden, consistente en adecuar los fenómenos demográficos a las necesidades económicas. La crisis demográfica española del siglo XVII, debida a las epidemias de peste, las numerosas e interminables guerras y la expulsión de los moriscos —buenos trabajadores agrícolas y oficiales—, hace necesarios nuevos brazos para el trabajo. La despoblación española, de la que Gracián se hace eco en *El Criticón* (C, II, III, 353), se ve agudi-

7 Miguel Batllori y Ceferino Peralta, *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1969, p. 50.

8 Julia Varela, *Modos de educación en la España de la Contrarreforma*, Madrid, La Piqueta, 1983, p. 177.

9 Isabel Morant, *op. cit.*, p. 87.

10 Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 10-36, 71.

zada por el exceso de religiosos y religiosas, lo que supone un freno a la natalidad y no contribuye a subsanar la falta de brazos laborantes¹¹. Todo ello desembocará, desde los últimos años del reinado de Felipe III, en una política natalista que privilegiará los matrimonios y los nacimientos¹². Así las cosas, la crisis demográfica —y no solo el preceptivo “creced y multiplicaos” (Gn. 1, 28)— explicaría, por ejemplo, que lo que se castigue en los casos de sodomía o bestialismo sea, sobre todo, el hecho de no orientarse a la reproducción¹³.

El segundo nexo esencial que apuntábamos es el que relaciona el matrimonio tridentino con la institución familiar. Mediante la reforma del matrimonio, Iglesia y Estado operan de manera mancomunada sobre la familia y, a través de ella, sobre la sociedad. Pues, en última instancia, lo que se pretende con el nuevo modelo de matrimonio es perpetuar el orden establecido¹⁴. Las ideas de Trento se transmiten desde el púlpito y por medio de la literatura moral, mostrando así la sumisión eclesiástica al discurso ideológico dominante y al patriarcado moderno¹⁵. Si atendemos a

-
- 11 Antonio Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo XVII*, Granada, Universidad de Granada, 1992, tomo II, pp. 79 ss.
 - 12 Julia Varela, *op. cit.*, p. 275. Un caso particularmente curioso es el de los “hidalgos de bragueta”, título de baja nobleza —el término es acuñado con intención burlesca por los nobles de sangre— que se otorga en la España del siglo XVII a aquellos hombres que tengan siete hijos varones consecutivos con su esposa legítima. Este reconocimiento se dirige a incrementar la fuerza de trabajo masculina; sin embargo, las consecuencias no siempre serían las deseadas: junto a la dificultad de estos hidalgos para sustentar a la prole, supondría en muchos casos la ocultación de las niñas para no romper la cadena masculina (Noelia Gómez, “Historia de España: ¿Quiénes eran los hidalgos de bragueta?”, *El Español* [en línea], 3/11/2022).
 - 13 Francisco Tomás y Valiente, “El crimen y pecado contra natura”, en *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, ed. Francisco Tomás y Valiente *et al.*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 33-55.
 - 14 M.^a del Juncal Campo Guinea, “Evolución del matrimonio en Navarra en los siglos XVI y XVII. El matrimonio clandestino”, en *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII*, ed. Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz, Madrid, Visor, 2005, pp. 197-198; Mónica Ghirardi y Antonio Irigoyen López, *op. cit.*, pp. 245-249.
 - 15 María Luisa Candau Chacón, “El matrimonio clandestino en el siglo XVII: entre el amor, las conveniencias y el discurso tridentino”, *Estudios de Historia de España*, VIII (2006), pp. 185-186.

la filiación jesuítica de Gracián y al papel crucial que desempeñó la Compañía de Jesús en el movimiento de la Contrarreforma —el segundo de sus pilares juntamente con el Concilio de Trento—, se comprende bien que el belmontino no había de ser una excepción. En sus obras trasluce su vena oficialista, más allá de las diferencias que pudiese tener con sus superiores en otros asuntos: en *El Criticón* no se cuestiona la institución matrimonial tridentina, sino sus transgresiones y las perversiones que se producen en su seno.

A partir de Trento prolifera la literatura matrimonial —escrita, a menudo, por sacerdotes—, que ya existía en España desde el siglo ^{xiv}¹⁶. Los humanistas cristianos anteriores al Concilio habían hecho del matrimonio una herramienta de reforma social, definiendo en sus tratados la política matrimonial que deberían promover los Estados. No es anecdótico que Tomás Moro destinase un breve capítulo de *Utopía* (1516) a regular el matrimonio en su sociedad ideal¹⁷. Además de ello, durante los siglos ^{xvi} y ^{xvii}, matrimonio y familia se inscriben en una amplia política educativa, diferenciada por grupos sociales y sexos, cuyo fin último es la armonía social y que, de paso, sirve para justificar la superioridad natural del hombre sobre la mujer. En los colegios para niñas, la virtud y las artes “femeninas” priman sobre las letras, y las religiosas las preparan desde pequeñas para sus funciones de esposas sumisas, madres educadoras y amas de casa¹⁸. Autores como Erasmo de Rotterdam, Luis Vives, fray Antonio de Guevara o Pedro de Luján sientan las bases doctrinales de dichas políticas educativas, definiendo el rol familiar y social de la mujer desde un prisma androcéntrico.

Nada de esto va a cambiar tras promulgarse el *Tametsi*. En las obras literarias publicadas con posterioridad al Decreto, trasluce la misma jerarquización conyugal y social y la consiguiente atribución de identidades diferenciadas a ambos sexos. Así, por ejemplo, en *La perfecta casada* (1583), fray Luis de León ofrece un espejo en el que mirarse la esposa virtuosa; para ello, el conqueñense acomete la exégesis del elogio de “la

16 Puede consultarse al respecto el interesante estudio de Tobias Brandenberger, *Literatura de matrimonio (Península Ibérica, s. ^{xiv}-^{xvi})*, Lausanne, Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, 1996.

17 Tomás Moro, *Utopía*, Barcelona, Plutón, 2010, Libro II, cap. XII, pp. 115-117.

18 Julia Varela, *op. cit.*, pp. 43-44, 180-181.

mujer ideal” con el que finaliza el libro de los Proverbios (Pr. 31, 10-31). La esposa, cuyas principales virtudes deben ser docilidad, castidad y modestia, queda sometida al marido y relegada al espacio doméstico para salvaguardar su honra¹⁹. El discurso oficial de la Contrarreforma responde, por tanto, a la voluntad de los moralistas de hacer de la mujer un sexo débil y sometido. La función social de la mujer casada se verá reflejada en buena parte de los géneros literarios del siglo XVII. Muy clarificadoras son las palabras que Lope de Vega pone en boca de Otavio en *La dama boba* (1613):

Está la discreción de una casada
en amar y servir a su marido;
en vivir recogida y recatada,
honesta en el hablar y en el vestido;
en ser de la familia respetada,
en retirar la vista y el oído,
en enseñar los hijos, cuidadosa,
preciada más de limpia que de hermosa²⁰.

Gracián, quien, en el discurso XLV de *Agudeza y arte de ingenio* (1648), había alabado esta “fábula moral” de Lope²¹, censurará en *El Criticón* todas aquellas desviaciones en el desempeño de los roles tradicionales de esposa y marido, como lo serían “un marido con melindres, y la mujer con calzones” (C, III, IV, 631). En el “mundo al revés” barroco, que con tanta insistencia denuncia el jesuita aragonés, los hombres “tragan saliva, sin osar hablar, y ellas hablan tan alto que aun los sordos las oyen; ellas mandan el mundo, y todos se les sujetan” (C, I, VI, 143). Como trataremos de probar, el belmontino reproduce, alternando las burlas con las veras, el discurso androcéntrico y misógino del siglo XVII acerca del matrimonio, haciendo de la esposa uno de sus blancos satíricos predilectos.

19 Pedro Ruiz Pérez, “Casarse o quemarse: orden conyugal y ficción barroca”, en *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico*, op. cit., pp. 45-46.

20 Lope de Vega, *La dama boba*, Madrid, Cátedra, 2023, p. 69.

21 Baltasar Gracián, “Agudeza y arte de ingenio”, en *Obras completas de Baltasar Gracián*, vol. II, ed. Emilio Blanco, Madrid, Turner-Biblioteca Castro, 1993, p. 654.

2. EL MATRIMONIO EN *EL CRITICÓN*: ENTRE EL SACRAMENTO Y LA PENITENCIA

En su afán por combatir el protestantismo, que había negado el carácter sacramental del matrimonio de acuerdo con las tesis de Lutero y Calvino, la Iglesia católica incluirá el matrimonio entre sus sacramentos tras someterlo a debate en el Concilio de Trento²². Pero ello no impedirá que los ideólogos y los escritores de la Contrarreforma —Gracián no será una excepción— denuncien los inconvenientes de la institución matrimonial tanto o más que sus transgresiones. Las palabras del pícaro Guzmán de Alfarache son reveladoras: “Todos estos matrimonios permite Dios; pero en los más mete su parte, y no la peor, el diablo. Bueno y santo es el sacramento; pero tú haces del casamiento infierno”²³.

La visión penitencial del matrimonio, verdadero infierno doméstico, deviene en tópica en las obras satíricas y de burlas del Siglo de Oro. Alieneándose con la corriente ideológica oficial, Gracián responsabiliza de los males del matrimonio a la mujer, “enemigo común y casero” del hombre (C, I, XII, 254). No le faltan al padre jesuita sentencias bíblicas que sustenten su dictamen, como la de este versículo del Eclesiástico: “Prefiero vivir con un león o dragón que convivir con una mujer malvada” (Si. 25, 16). Por las páginas de *El Criticón* se encuentran diseminados todos los clichés misóginos de la época. La mujer graciana es la otredad absoluta, un ente universal y estereotipado que se distingue por ser malévola, embustera, vanidosa, coqueta, derrochadora, murmuradora, etc.; es la versión moderna de la sirena homérica, que tienta y arrastra a los hombres²⁴.

22 Roldán Jimeno Aranguren, *op. cit.*, pp. 152-153; Mónica Ghirardi y Antonio Irigoyen, *op. cit.*, p. 244.

23 Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*, Madrid, Cátedra, 2016, segunda parte, III, 3, p. 397.

24 José Manuel Buedo, *El giro humorístico en las enseñanzas morales y en la crítica social de Baltasar Gracián*, Valencia, Universitat de València, 2024 [tesis doctoral], pp. 199-243. María de Zayas se encargará de denunciar esta visión estereotipada y homogeneizadora acerca de las mujeres, compartida por el protagonista de *El prevenido, engañado*: “Llegó don Fadrique a Sevilla tan escarmentado en Serafina, que por ella ultraxaba a todas las demás mujeres, no haciendo excepción de ninguna, cosa contraria a su entendimiento, pues para una mala hay ciento buenas, y no todas lo son, ni es justo mezclando unas con otras, culparlas a todas” (*Novelas completas*, Barcelona, Bruguera, 1973, p. 141).

En vez de proponer —como hicieran Luis Vives o fray Luis de León— un modelo idealizado (y funcional) de esposa, Gracián se limita a extrapolar su denigrada imagen femenina al ecosistema matrimonial. Sirviéndose de la alegoría satírica, vitupera a la mala esposa no menos que a la mala mujer. En su intento de reformar las costumbres, las enseñanzas del jesuita son *ex contrario*: no alecciona acerca de la vida buena conyugal, como en los tratados al uso, sino que satiriza sus desviaciones; no nos muestra cómo debería ser la buena esposa, sino que se limita a reprobar lo pernicioso que, *de facto*, es a sus ojos.

El matrimonio es retratado por Gracián como un continuo penar cuyos principales damnificados son los maridos; ello justifica las reticencias masculinas frente al santo sacramento. Argos, el guía de los cien ojos, aconseja “mirar un hombre la carga que se echa a cuestras, y más si se casa o se arrasa” (C, II, I, 305). El personificado Saber advierte que “no hay cosa que se haya de tomar más despacio que el irse a matar y casar [...], que los más de los casados, si hoy hubieran de volver, lo pensarán mucho, y como decía aquel: ‘Dejádmelo pensar cien años’” (C, III, VI, 691). Gracián cuestiona el refranero, paradigma del desacreditado saber vulgar: “Al que dijo: *En Toledo no te cases, compañero*, pudiérasele preguntar: ¿pues dónde que no suceda lo mismo?” (C, III, VI, 696).

En realidad, poco hay de original en este intemporal motivo satírico. El erudito jesuita conoce bien lo que otros autores —varones en su inmensa mayoría— habían venido escribiendo acerca de las reticencias masculinas frente al matrimonio. La plasmación literaria de dichas prevenciones se remontaría, cuando menos, a la diatriba misógina de Juvenal en su Sátira séptima:

¡Ahora te casas, Póstumo! ¡Qué horrenda
furia ó que sierpe se anudó á tu pecho?
¡Siervo de una mujer, cuando si quieres
ahorcarte, cuerdas hay; y si prefieres
tirarte, altas y lóbregas ventanas,
y vecino á tu casa el puente Emilio²⁵!

25 Décimo J. Juvenal, “Sátiras”, trad. de Francisco Díaz Carmona, en *Sátiras de Juvenal y Persio*, Madrid, Librería de la Viuda de Hernando y Compañía, 1892, VI, p. 80.

Por poner otro ejemplo perteneciente ya a los tiempos modernos, en *Elogio de la locura* (1511), Erasmo de Rotterdam pone en boca de la *Moría* esta pregunta retórica: “¿Qué hombre ofrecería su cerviz al yugo del matrimonio si, como hacen esos sabios, meditara los inconvenientes de ese género de vida?”. Sirviéndose como Gracián de la alegoría, concluye el humanista flamenco que no sería sino *Anoia* (la Demencia) la responsable de que las personas acabasen frente al altar²⁶.

Como consecuencia de la promulgación del *Tametsi*, el matrimonio cobra protagonismo en la sociedad española, dejando su impronta en la literatura. Los recelos que despierta el casamiento, máxime tras decretarse su indisolubilidad, se convierten en un motivo cómico recurrente entre los autores postridentinos. Podemos apreciarlo, por ejemplo, en el consejo que recibe Peribáñez en la comedia anónima de chanza *El comendador de Ocaña*: “Pero pues te has de casar / un consejo te he de dar. / —¿Y es, señor? / —Que no te cases”²⁷. Por su parte, Mateo Alemán, uno de los autores modernos más elogiados por Gracián en *Agudeza y arte de ingenio* y que más inspiraron al jesuita en *El Criticón*²⁸, incluye este chiste en el *Guzmán de Alfarache*:

Y así, estando en cierta conversación tres amigos, dijo el uno: “Dichoso aquel que pudo acertar a casar con buena mujer”. El otro respondió: “Harto más dichoso es el que la perdió presto, si la tuvo mala”. Y el tercero dijo: “Por mucho más dichoso tengo a el que ni la tuvo buena ni mala”²⁹.

26 Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, trad. de Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza, 2020, cap. 11, p. 51.

27 Ignacio Arellano e Ignacio D. Arellano-Torres (eds.), *Comedias burlescas del Siglo de Oro*, Madrid, Cátedra, 2020, p. 176.

28 Emilio Blanco, “*Guzmán de Alfarache*, el canon teórico del siglo xvii y un modelo de *Agudeza*”, *Graciáns Künste. Komparatistik Online*, 1 (2014), pp. 3-25. En una carta de 21 de julio de 1647 a su amigo Andrés de Uztarroz, Gracián le agradece que le vaya a conseguir la segunda parte del *Guzmán de Alfarache*: “El segundo tomo de Mateo Alemán estimaré mucho” (Adolphe Coster, *Baltasar Gracián*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, CSIC, 1947, pp. 329-330; Emilio Blanco (ed.), “Escritos menores”, en *Obras completas de Baltasar Gracián*, op. cit., vol. II, p. 911). Efectivamente, está constatado que dicho volumen, en su edición de Valencia de 1605, llegó a la magnífica biblioteca del amigo y mecenas del jesuita, Vincencio Juan de Lastanosa (Miguel Batllori y Ceferino Peralta, op. cit., p. 110).

29 Mateo Alemán, op. cit., segunda parte, III, 9, p. 512.

El rechazo del matrimonio es habitual entre los personajes masculinos de Quevedo, autor citado y elogiado también por Gracián en *Agudeza y arte de ingenio* y que inspiró algunas de las donosidades del jesuita³⁰. En el caso de Quevedo, sus reservas podrían ser un reflejo de su propia experiencia matrimonial, vivida por el madrileño como una insoportable condena³¹. En las *Cartas del Caballero de la Tenaza*, se excusa el tacaño ante su pretendiente: “Maridee por otra parte [...] Si vuestra merced me quiere para mientras marida, o como para marido, o para entre marido, aquí me tiene corriente y moliente”³².

Pero ¿por qué suscita tantos recelos el matrimonio? Podría argüirse que es precisamente en su seno donde se hace más tangible la “insociable sociabilidad” kantiana. Prueba de ello es que, en *El Criticón*, el prudente Critilo predica de las mujeres que “no hay vivir con ellas, ni sin ellas” (C, I, VI, 143). Y es que, pese a unirlos sacramentalmente, Trento no concilió a maridos y esposas ni acabó con las desavenencias conyugales. Un Andrenio ya adulto y desengañado aprenderá que el matrimonio resulta oneroso para el varón: “[...] aquí algún misterio hay, o esos hombres se han casado, según salen pensativos” (C, II, I, 312). Gracián, tal como hiciera Cervantes en algunos de sus entremeses, muestra también el lado cómico de las disputas matrimoniales, como cuando nombra a las “mujeres tijeretas” (C, III, VIII, 729) para referirse a las esposas obstinadas y pendencieras, de acuerdo con el refrán “tijeretas han de ser”. En otro momento, el jesuita pone esta agudeza en boca del diablo: “[...] que no hay cosa que no sea mía, por habérmela dado muchas veces: en enojándose el marido, dice luego: ‘¡Mujer de Bercebú!’, y ella responde: ‘¡Hombre del diablo!’” (C, II, IX, 478). Nuestro autor recurre al símil de la prisión para retratar la vida conyugal: el matrimonio es “cárcel verdadera” (C, II, III, 363). También aquí recorre el jesuita un camino trillado, pues el símil del matrimonio con la cárcel y las galeras había sido ya empleado por Mateo Alemán en el *Guzmán de Alfarache*, por Cervantes en *El juez de los divor-*

30 José Manuel Buedo, *op. cit.*, pp. 86-90.

31 Juan Ignacio Morera, “Mitó clásicos de amor en el Barroco español”, en *Filosofías del Barroco*, coords. Moisés González García y Hugo Castignani, Madrid, Tecnos, 2020, p. 426.

32 Francisco de Quevedo, “Obras burlescas”, en *Obras completas en prosa de Quevedo*, vol. II, tomo I, ed. Antonio Azaustre, Madrid, Castalia, 2007, p. 244.

cios o por Quevedo en la *Premática del tiempo* y en las *Cartas del Caballero de la Tenaza*³³.

Las cargas matrimoniales constituyen, en realidad, un tópico aurisecular (*onus matrimonii*) que, en ocasiones, es llevado hasta el extremo. En el discurso xxxiii de *Agudeza y arte de ingenio*, Gracián encomia la sutileza de estos versos de su coetáneo Álvaro Cubillo de Aragón: “El marqués y su mujer, / contentos quedan los dos; / ella se fue a ver a Dios / y a él le vino Dios a ver”³⁴. Pero las burlas a cuenta de las penalidades del matrimonio, omnipresentes en la segunda parte del *Guzmán*, en los *Sueños y discursos* y en las obras burlescas de Quevedo o en los entremeses cervantinos, salpican también las obras pretendidamente “de veras”, como se aprecia en Montaigne:

[...] y que no ocurra como con Gallión, al que exiliaron a la isla de Lesbos, avisando después a Roma de que se daba buena vida y de que lo que le habían impuesto como pena, resultábase placentero; por lo que apresuráronse a volverlo a traer a su casa junto a su esposa ordenándole quedarse allí, para adecuar el castigo al padecimiento³⁵.

Para finalizar este apartado, una de las principales penalidades del matrimonio, en este caso para las mujeres, provendría de la legitimidad de los maridos para aplicar el castigo con fines correctivos y pedagógicos³⁶. Pues, como consecuencia de la prohibición del divorcio por el Concilio de Trento, se desarrolla una mayor tolerancia social hacia la violencia conyugal, pese a ser denunciada por los moralistas³⁷. La permisividad hacia los castigos físicos “moderados” desembocará en una indeterminación acerca de los límites aceptables y en la sensación de impunidad de los maridos que los aplican³⁸.

En relación con ello, Gracián desmiente así el refranero: “Engañóse también el que dijo: *Casarás y amansarás*; antes, al contrario, es menester

33 Mateo Alemán, *op. cit.*, segunda parte, III, 8, p. 497; Miguel de Cervantes, *Entremeses*, Barcelona, Espasa, 2015, pp. 65-66; Francisco de Quevedo, “Obras burlescas”, pp. 103, 244.

34 Baltasar Gracián, “Agudeza y arte de ingenio”, p. 576.

35 Michel de Montaigne, *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 2019, vol. I, ensayo 30, p. 261.

36 Pedro Ruiz Pérez, *op. cit.*, p. 44.

37 Isabel Morant, *op. cit.*, pp. 213-217.

38 Mónica Ghirardi y Antonio Irigoyen López, *op. cit.*, pp. 259, 264.

que ellas amansen para poderse casar” (C, III, VI, 695-696). En otra *crisi*, el jesuita narra lo acaecido a una dueña que, tras embriagarse, “se calzó las castañetas [castañuelas] y comenzó a repicarlas”; a la vista de lo cual, el marido entró “más colérico a llevar el compás con un garrote” (C, III, II, 592). Hallamos también en *El Criticón* una sentencia cuyo significado no queda demasiado claro. Escribe el jesuita que, entre otras muchas cosas, el Acertador pronostica “a las malas, palo santo” (C, III, III, 609). Podríamos entender el “palo santo” —así lo hizo Romera-Navarro en su edición de *El Criticón* de 1938— como el guayaco o árbol de las Indias, de cuya cocción se obtenía el “jarabe de palo”, remedio corriente —como se aprecia en numerosos pasajes de *La Lozana andaluza*— para sanar la sífilis. En tal caso, las mujeres “malas” serían las aquejadas de dicha enfermedad a causa de su promiscuidad. Pero no parece descabellado vislumbrar aquí el juego de Gracián con el equívoco acerca del “palo” que merecerían estas mujeres. No obstante, en descargo del jesuita, cabe señalar que este tipo de donosidades, que hoy podrían herir sensibilidades, eran completamente normales dentro de los códigos de la risa auriseculares. Además de ello, encontramos también el rechazo expreso de la violencia física hacia las mujeres en esta metáfora de las naciones con la que el Cortesano alecciona a Critilo:

¿No has visto muchas veces aborrecer una mujer [Italia] el fiel consorte que la honra y que la estima, que la sustenta, la viste y la engalana [España], y perderse por un rufián [Francia] que la da de bofetadas cada día y la acoea, la azota y la roba, la desnuda y la maltrata? (C, III, IX, 763).

3. LO QUE DIOS UNIÓ

Momo, uno de los guías de *El Criticón*, afirma que las mujeres traen arras-trados con cadenas a los hombres (C, II, XI, 508). En otra *crisi*, Andrenio y Critilo observan cómo una bellísima hembra arroja hombres a “la cueva de la Nada”; a estos —explica Gracián— “ni era menester traerlos con sogas ni con maromas, que solo un cabello bastaba”. Acto seguido, el Honroso advierte a los protagonistas que “la deidad de Chipre” —es decir, la diosa Afrodita/Venus—, “cuando parece que enlaza, entonces aprisiona”,

y les recomienda huir de ella (C, III, VIII, 739). De igual modo, en la *crisi* que lleva por título “El mal paso del salteo”, donde cada cual escoge las ataduras con las que desea ser aprisionado, a uno le atan con un cabello rubio y delicado que resulta ser una gruesa maroma, y se menciona a hombres “muy robustos” —Gracián alude de manera expresa a Hércules y Sansón— que acabarían siendo “enlazados con brazos de mujeres, y muy flacas” (C, I, x, 222-223).

Las reminiscencias bíblicas de estos pasajes son forzosas; piénsese, por ejemplo, en las palabras del Eclesiastés: “Y he descubierto que la mujer es más amarga que la muerte, porque es como una red, su corazón como un lazo, sus brazos como cadenas: el que agrada a Dios se libra de ella, pero el pecador cae en su trampa” (Qo. 7, 26). En muchos casos, ese magnetismo fatal, esa facultad congénita de las mujeres para arrastrar y encadenar a los hombres de manera inexorable (e irreversible a raíz de Trento), culminará frente al altar. En la literatura áurea, uno de los rasgos fundamentales del matrimonio tridentino, su indisolubilidad, hará todavía más gravoso el casamiento para quienes lo padecen: “Señor, ¡divorcio, divorcio, y más divorcio, y otras mil veces divorcio!” —implora Mariana en *El juez de los divorcios*³⁹.

Los reformadores protestantes habían negado el carácter indisoluble del matrimonio⁴⁰; el hecho de desacralizarlo implicaba que, en tanto que institución humana y no divina, este se podía disolver. Buscando distanciarse del protestantismo y con objeto de garantizar la estabilidad matrimonial, uno de los presupuestos convertidos en señas de identidad del catolicismo a raíz del Concilio de Trento será precisamente la indisolubilidad matrimonial: en tanto que sacramento, el lazo no se podrá romper ni siquiera en caso de convivencia insoportable o adulterio⁴¹. Así las cosas, quienes experimenten el fracaso matrimonial contarán solamente con dos posibilidades: la vía legal, consistente en solicitar la

39 Miguel de Cervantes, “Entremeses”, p. 61.

40 También hubo humanistas católicos que contemplaron el divorcio bajo determinadas circunstancias. Es el caso de Tomás Moro, en cuya sociedad utópica estaría permitido el divorcio en caso de adulterio, “inmoralidad manifiesta” o incompatibilidad de caracteres (*op. cit.*, Libro II, cap. XII, p. 116).

41 Mónica Ghirardi y Antonio Irigoyen López, *op. cit.*, pp. 253-266; Roldán Jimeno Aranguren, *op. cit.*, pp. 152, 165.

nulidad, algo bastante dificultoso; o la transgresión, mediante la separación “de hecho”⁴².

La ambigüedad de las Sagradas Escrituras en relación con el divorcio habría alimentado la controversia: tanto protestantes como católicos contaban con fundamentos bíblicos en los que sustentar sus respectivas doctrinas. El Antiguo Testamento atestigua que el ideal del matrimonio en el antiguo Israel es la unión permanente; sin embargo, el Deuteronomio tolera el divorcio, aunque de un modo restringido⁴³. Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, en los Evangelios se establece la indisolubilidad del matrimonio: “De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Pues bien, lo que Dios unió, no lo separe el hombre” (Mc. 10, 8-9; Mt. 19, 6). Romper el vínculo y contraer segundas nupcias equivaldría a cometer adulterio (Lc. 16, 18). No obstante, se contempla la posibilidad de que el marido pueda repudiar a la esposa si es “por fornicación” (Mt. 19, 9). La excepcionalidad también está presente en la primera Epístola a los Corintios, donde se prescribe “que la mujer no se separe del marido, mas en el caso de separarse, que no vuelva a casarse, o que se reconcilie con su marido” (1 Co. 7, 10-11).

Al decretar mediante el *Tametsi* la indisolubilidad matrimonial, Trento vino a reforzar la imagen simbólica del yugo matrimonial, que devendrá en tópica en las artes visuales y las letras renacentistas y barrocas. Así, en *La perfecta casada*, el yugo matrimonial constituye una prolongación de la sumisión a Dios: “Añudad a vuestros cuellos el yugo de Cristo. Sujetad a vuestros maridos vuestras cabezas”⁴⁴. Razones etimológicas justificarían el empleo del yugo (*iugum*, *iugi*) para representar metafóricamente ese “ayuntamiento” que transforma al individuo en cónyuge (*coniunx*, *coniugis*). De algún modo, los desposados son los bueyes a los que se unce para que anden en la misma dirección. El matrimonio se erige así en el instrumento institucionalizado para alienar y domesticar a los contrayentes: como el yugo, el casamiento violenta a los desposados privándoles de la libertad y las ventajas de su soltería. Y, si hacemos caso al Eclesiástico, más

42 M.^a del Juncal Campo Guinea, *op. cit.*, p. 200.

43 Mónica Alamar Laparra, “Mujer, familia y matrimonio en el antiguo Israel bíblico”, en *Actas del Primer Seminario de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad*, ed. Carmen Alfaro y Alejandro Noguera, Valencia, SEMA, 1998, pp. 36-39.

44 Fray Luis de León, *La perfecta casada*, Madrid, Taurus, 1987, p. 149.

doloroso aún resultará el yugo para el varón mal uncido (esto es, el malcasado): “Yugo de bueyes mal ajustado es la mujer malvada” (Si. 26, 7).

El ancestral empleo del yugo como icono del matrimonio podría tener su origen en algún rito romano en el que, literalmente, se unciese a la novia. En el ámbito literario, el yugo está ya presente en la poesía helénica, concretamente en un poema de Teócrito (siglos IV-III a. C.). La imagen del yugo para representar las cargas del matrimonio será incorporada a los retratos, grabados y emblemas de los siglos XVI-XVII (e. g., Enea Vico, Cesare Ripa o Sebastián de Covarrubias)⁴⁵. El símil del varón que, como el buey, ofrece su cerviz al yugo del matrimonio será recurrente en la historia de la literatura, desde Juvenal hasta Erasmo o Cervantes⁴⁶, estando presente en muchos de los géneros literarios y con finalidades diversas. Por poner algunos ejemplos, en la *Carta de un cornudo a otro*, Quevedo insinúa la metáfora de los bueyes mediante la expresión “yunta de desposados”⁴⁷. En *El juez de los divorcios*, leemos que “infinitísimos” querrían librarse de él si pudieran⁴⁸. Y María de Zayas se refiere a él como “amable yugo” en *El prevenido, engañado*⁴⁹. Además, los teóricos y los escritores áureos se sirven también de otros términos afines al yugo, tales como lazo, nudo, cepo o corma, subrayando en la mayoría de los casos el carácter opresor que la indisolubilidad imprime al sacramento.

Por lo que respecta a Gracián, nuestro autor ve en el matrimonio auténticos grilletes para el varón. El jesuita se sirve de la musa ajena, en particular, del doble sentido de “esposas” que había empleado Mateo Alemán en el *Guzmán*: “Padecí con mi esposa, como con esposas, casi seis años”⁵⁰. Mediante el mismo equívoco, escribe Gracián que, en “La feria de todo el Mundo”, entre otras muchas cosas, se venden también esposas:

45 José Javier Azanza López, “Símbolos y alegorías matrimoniales en el retrato renacentista y barroco”, en *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico, op. cit.*, pp. 287-293.

46 Véase Décimo J. Juvenal, *op. cit.*, VI, p. 91; Erasmo de Rotterdam, *op. cit.*, cap. 11, p. 51; Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Anaya, 2000, I, XLVI, p. 491.

47 Francisco de Quevedo, “Obras burlescas”, p. 271.

48 Miguel de Cervantes, “Entremeses”, p. 71.

49 María de Zayas, *op. cit.*, p. 165.

50 Mateo Alemán, *op. cit.*, segunda parte, III, 3, p. 398.

—¡Aquí se venden esposas!
Llegaban unos y otros preguntando si eran de hierro o mujeres.
—Todo es uno, que todas son prisiones.
—¿Y el precio?
—De balde, y aun menos.
—¿Cómo puede ser menos?
—Sí, pues se paga porque las lleven.
—Sospechosa mercadería: ¿mujeres y pregonadas? —ponderó uno—. Esa no llevaré yo; la mujer, ni vista ni conocida.
—Pero también será desconocida [desagradecida].
Llegó uno y pidió la más hermosa. Diéronse la a precio de gran dolor de cabeza, y añadió el casamentero:
—El primer día os parecerá bien a vos; todos los demás, a los otros. Escarmentado otro, pidió la más fea.
—Vos la pagaréis con un continuo enfado.
Convidábanle a un mozo que tomase esposa, y respondió:
—Aún es temprano.
Y un viejo:
—Ya es tarde (C, I, XIII, 288)⁵¹.

En otro orden de cosas, aunque los Evangelios enseñen que es Dios quien une a los desposados, la realidad es que, en tiempos de Gracián, los padres acostumbran a ejercer de plenipotenciarios de la divinidad concertando los matrimonios de sus vástagos. Una de las cuestiones que más polémica habían suscitado en la sesión xxiv del Concilio de Trento era el de la libertad de elección de los contrayentes. La doctrina consensualista acabó imponiéndose a la obligatoriedad del permiso paterno, y el *Tametsi* decretó la necesidad del mutuo consentimiento de las partes para dar validez a los enlaces. En principio, este hecho supondría el triunfo de la libertad de elección frente al autoritarismo del patriarcado, que operaba a través de las estrategias matrimoniales⁵². Al exigir el consentimiento de las partes y no el de los progenitores, el *Tametsi* promovía un cambio revolucionario:

51 En el discurso xli de *Agudeza y arte de ingenio*, Gracián había desvelado la paternidad de algunas ideas contenidas en este diálogo: “Preguntando uno a Diógenes [de Sinope] de qué edad era bueno casar, respondió: para el mozo aún es presto, para el viejo ya es tarde, y, por consecuencia, nunca. A Antístenes, otro, ¿qué mujer escogería? Si fea, respondióle, da enfado; si hermosa, cuidado” (*op. cit.*, p. 630).

52 María Luisa Candau Chacón, *op. cit.*, pp. 177-181.

el sacramento dejaba de unir a dos familias, como ocurría con los matrimonios concertados, para unir a dos personas⁵³.

Jesús M.^a Usunáriz ve en el posicionamiento de Trento, por un lado, la intención de subrayar el libre albedrío —uno de los pilares de la doctrina católica— frente a luteranos y calvinistas y, por otro, el germen de la defensa de la libertad de elección en los albores de la Modernidad⁵⁴. Y es que, como sostendrá Benjamin Constant en *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, su célebre conferencia de 1819 en el Ateneo de París, el concepto de libertad propio de la Modernidad tiene que ver con la independencia individual y la no interferencia en el ámbito privado. En la libertad de los contrayentes para decidir sobre su casamiento se vislumbra, pues, la actitud típicamente moderna de quienes reclaman para sí derechos y libertades y destinan sus energías a combatir cualquier resistencia y sortear todo género de obstáculos.

Sin embargo, este hecho no debe llevarnos a engaño, pues el Concilio se había mostrado, en el fondo, partidario del consentimiento paterno: aunque no fuese totalmente necesario, sí que era aconsejable⁵⁵. La preceptiva publicidad del rito nupcial que imponía el *Tametsi* implicaba, de algún modo, la necesidad de la conformidad familiar⁵⁶. Esta ambigüedad perdura en el Catecismo romano de 1566 y será fuente de conflictos; así, en las Cortes de Castilla se solicitó poder desheredar a los hijos y se pusieron toda suerte de trabas a los matrimonios que no contaran con la aprobación paterna⁵⁷. La cuestión también dividió a los moralistas posttridentinos entre quienes, siguiendo la estela de Vives, defendían la autoridad paterna y aquellos otros que, en la línea de Erasmo, se opusieron al dirigismo familiar⁵⁸.

53 Jesús M.^a Usunáriz, “El matrimonio como ejercicio de libertad en la España del Siglo de Oro”, en *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico*, op. cit., p. 167.

54 *Ibidem*, p. 182.

55 Jesús M.^a Usunáriz, “El matrimonio y su reforma en el mundo hispánico durante el Siglo de Oro: la promesa matrimonial”, en *Temas del Barroco Hispánico*, ed. Ignacio Arellano y Eduardo Godoy, Madrid, Iberoamericana, 2004, p. 296.

56 Jesús M.^a Usunáriz, “El matrimonio como ejercicio de libertad”, p. 171.

57 Jesús M.^a Usunáriz, “El matrimonio y su reforma en el mundo hispánico”, pp. 305-306.

58 Christoph Strosetzki, “El matrimonio en J. L. Vives y Ch. Fourier”, en *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico*, op. cit., p. 28; Jesús M.^a Usunáriz, “El matrimonio como ejercicio de libertad”, pp. 168-170; Isabel Morant, op. cit., pp. 149-164.

La literatura del siglo xvii se hace eco de esta controversia. Es particularmente significativa la defensa explícita que hace Cervantes de la libertad de elección de los contrayentes. Por medio de la pastora Marcela, defiende que el verdadero amor “ha de ser voluntario, y no forzoso”, y añade: “El cielo aún hasta ahora no ha querido que yo ame por destino, y el pensar que tengo de amar por elección es excusado”⁵⁹. Así mismo, en *El casamiento engañoso*, afirma Estefanía que “no hay ninguno [casamiento] tan bueno para concertar el todo como las mismas partes”⁶⁰. Cervantes pone en primer plano los males de las bodas concertadas en algunos de sus entremeses (e. g., *El juez de los divorcios*, *La guardia cuidadosa* o *El viejo celoso*). La originalidad del alcaíno radica en que muchas veces lo hace sirviéndose de personajes femeninos.

Pero ¿qué opinión le merecerían a Gracián los matrimonios concertados? A decir verdad, el jesuita no se refiere a ellos de manera explícita en sus obras, pero sí que nos da alguna pista. En la parte de *El Criticón* que más tiene de novela bizantina y menos de sátira alegórico-filosófica, Critilo relata sus desdichas a Andrenio (C, I, iv, 110-114). Critilo y Felisinda no cuentan con el beneplácito de sus familias para casarse; los padres de Felisinda pretenden desposarla con el hijo del virrey y, movidos por la codicia, llegan, incluso, a planificar la muerte de Critilo. Siendo esto así, no parece arriesgado conjeturar que el punto de vista de Gracián sería afín al de Cervantes y consecuente con lo dictaminado por el *Tametsi*: partidario de la libertad de elección de los contrayentes, el jesuita no vería con buenos ojos los conciertos matrimoniales a cargo de los padres.

Por ir concluyendo este apartado, las víctimas de los matrimonios tormentosos del siglo xvii —concertados o no— todavía pueden albergar alguna esperanza, pues el lazo asfixiante del casamiento, antes o después, acabará por desanudarse. Tal como nos recuerdan los votos católicos, la muerte habrá de liberar, por fin, del yugo a los infelices desposados. Ello justifica que la viuda alegre y la viuda negra se erijan en dos de las figuras corrientes de la sátira barroca. Por lo que se refiere a la primera, Gracián —acaso inspirándose en *El Mundo por de dentro* de Quevedo—⁶¹ escribe: “¿Qué

59 Miguel de Cervantes, “Quijote”, I, xiv, pp. 168-169.

60 Miguel de Cervantes, “El casamiento engañoso”, en *Novelas ejemplares*, vol. I, Madrid, Espasa-Calpe, col. Austral, 1991, p. 547.

61 Véase Francisco de Quevedo, “Sueños y discursos de verdades soñadas, descubrido-

dirán?, decía la viuda, que a muerto marido, amigo venido, que del riego de mi llanto nace el verde de mis gustos, que tan presto trueco el réquiem en aléluya” (C, II, XI, 511). El jesuita dice así de la viuda de un avaro: “La viuda rica con el un ojo llora y con el otro repica” (C, II, III, 364). Por su parte, la viuda negra viene a apuntalar el estereotipo de la maldad mujeril. Mientras contemplan el Mausoleo de Halicarnaso, Argos informa a los dos peregrinos de que lo erigió una mujer a su marido (Artemisa II de Caria al sátrapa Mausolo). Andrenio le responde: “¡Oh, qué bueno! A trueque de enterrarle [a su marido], habría mujer que le construyese pira” (C, II, II, 326). Gracián califica de “monstruo de la necedad” a “uno que pretendía por mujer la que había muerto a su marido” (C, II, IX, 474). Ya en el discurso XVIII de *Agudeza y arte de ingenio*, el jesuita había puesto en valor la agudeza de Marcial mediante el epitafio de una viuda. La adaptación de Bartolomé Leonardo de Argensola, que es la que reproduce Gracián, dice así:

Cloe, la séptima vez
las exequias celebró.
Siete maridos lloró;
no hay tan honrada viudez.
¿Pudo con más sencillez,
toda la verdad decir?
Mandó en la piedra escribir,
que ella les dio sepultura,
Y dijo la verdad pura,
*porque los hizo morir*⁶².

4. PENÉLOPE Y HELENA

En una carta a Vincencio Juan de Lastanosa, fechada en Zaragoza el 21 de marzo de 1652 —es decir, entre la publicación de la primera y la segunda

ras de abusos, vicios y engaños en todos los oficios y estados del mundo”, en *Obras completas en prosa de Quevedo*, vol. I, tomo I, ed. Ignacio Arellano, Madrid, Castalia, 2003, pp. 374-375.

- 62 Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, p. 450. Puede consultarse el texto original, un sencillo dístico, en Marco V. Marcial, *Epigramas*, trad. de Rosario Moreno y Alberto Marina, Madrid, Akal, 2019, 9.15, p. 388.

parte de *El Criticón*—, lamenta Gracián que “aquí ya del sexto no se hace caso”⁶³. Obviamente, el jesuita se está refiriendo al sexto mandamiento veterotestamentario: “No cometerás adulterio” (Ex. 20, 14; Dt. 5, 18). Del testimonio del belmontino se desprende que el mandato divino no acaba de calar en la sociedad barroca. De hecho, la prohibición del divorcio por el Concilio de Trento se traducirá en una mayor tolerancia hacia las infidelidades conyugales⁶⁴. La pena de muerte, que se venía aplicando en estos casos desde la Edad Media, cae en desuso durante los siglos XVI y XVII y solo se aplica ya de manera extraordinaria⁶⁵. En su lugar, los castigos que impone la legislación española postridentina van, en función de las circunstancias y de la calidad de las personas, desde la abjuración *de levi* (reconocimiento de error herético y arrepentimiento), las sanciones pecuniarias, los azotes y la vergüenza pública, hasta las galeras o el destierro⁶⁶.

Siendo esto así, uno de los males del matrimonio que censura Gracián en su novela alegórico-filosófica es la infidelidad de la esposa, el trocarse esta de Penélope en Helena (C, II, XI, 510)⁶⁷. La propia Felisinda graciana emula a la casta Penélope: tras alejarla sus padres de Critilo, “nunca quiso elegir esposo entre ciento que la competían” (C, I, XII, 259). La supuesta propensión de las mujeres a la lujuria —el “sexto achaque” la denomina Gracián (C, I, XII, 268)— constituye un motivo satírico recurrente en nuestro autor. Tras haber dejado escrito en *El Político* (1640) que “reinan comúnmente en este sexo las pasiones”⁶⁸, el jesuita hará de la connaturalidad de la lascivia femenina uno de los presupuestos esenciales de *El Criticón*.

63 Emilio Blanco (ed.), “Escritos menores”, en *Obras completas de Baltasar Gracián*, op. cit., p. 914.

64 Mónica Ghirardi y Antonio Irigoyen López, op. cit., p. 264.

65 Miguel Zugasti, “Matrimonio y matrimonios en el *Persiles* de Cervantes”, en *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico*, op. cit., p. 80.

66 Henar Pizarro, “Mujer y matrimonio: el interés de la Inquisición por la persecución de la bigamia”, *Edad de Oro. Revista de Filología Hispánica*, xxxviii (2019), p. 162.

67 Gracián debió inspirarse en un epigrama de Marcial que ya había reproducido en el discurso XVI de *Agudeza y arte de ingenio*. En dicho epigrama leemos que la casta Levina, “abandonando por un jovencito a su marido, llegó como Penélope, se marcha como Helena” (Marco V. Marcial, op. cit., 1.62, p. 117).

68 Baltasar Gracián, “El Político don Fernando el Católico”, en *Obras completas de Baltasar Gracián*, op. cit., vol. II, p. 85.

Nada hay aquí tampoco de novedoso, pues las teorías médicas que pretendían justificar la inclinación natural de la mujer a la lujuria habían calado en el discurso de los moralistas y en las obras literarias a partir del Medioevo. Así, en *La Celestina* se alude al “género flaco de las hembras”⁶⁹. Sempronio justifica este dictamen sirviéndose de ejemplos mitológicos de zoofilia femenina⁷⁰, recurso que imitará Cristóbal de Villalón en el *Crotalón*⁷¹, publicada pocos años antes de la promulgación del *Tametsi*. Conviene recordar también la advertencia de Lotario a Anselmo en el *Quijote*: “Mira, amigo, que la mujer es animal imperfecto, y que no se le han de poner embarazos donde tropiece y caiga, sino quitárselos y despejalle el camino de cualquier inconveniente”⁷².

El hecho de considerar a las mujeres menos responsables de sus faltas a causa de esa flaqueza innata motivará que a las adúlteras se les exima del duro castigo de las galeras y, en ocasiones, se les conmute el exilio por el confinamiento en hospitales o albergues⁷³. Pero ese mismo convencimiento servirá de justificación a los teóricos de la Contrarreforma para poner todo su empeño en disciplinarlas⁷⁴. Para el discurso dominante, será el pudor femenino el que habrá de servir de freno a los apetitos carnales con la finalidad de mantener el orden social⁷⁵. No faltarán voces que denuncien la doble moral que encierra este discurso. En uno de sus poemas, sor Juana Inés de la Cruz, con fina ironía, tachará de necios a los hombres por poner todo su empeño en seducir a las mujeres para, vencida su resistencia, acusarlas de livianas. La religiosa concluye con estos versos: “Pues ¿para qué os espantáis / de la culpa que tenéis? / Queredlas cual las hacéis / o hacedlas cual las buscáis”⁷⁶. Misma paradoja que Cervantes

69 Fernando de Rojas, *La Celestina*, Madrid, Castalia, 2012, acto VI, escena 2ª, p. 259.

70 *Ibidem*, acto I, escena 4ª, p. 130.

71 Cristóbal de Villalón, *Crotalón*, Madrid, Cátedra, 2021, canto 2º, p. 127.

72 Miguel de Cervantes, “Quijote”, I, xxxiii, p. 360.

73 Mucho tendría que ver también el hecho de que el exilio resultara especialmente oneroso para las mujeres, las cuales, tras perder el sustento del esposo y de la familia y con el estigma de haber sido condenadas por la Inquisición, se veían abocadas a la marginalidad, con serias dificultades para subsistir (Henar Pizarro, *op. cit.*, pp. 162-163).

74 Mónica Ghirardi y Antonio Irigoyen López, *op. cit.*, p. 259.

75 María Luisa Candau Chacón, *op. cit.*, p. 187.

76 Elías L. Rivers (ed.), *Poesía lírica del Siglo de Oro*, Madrid, Cátedra, 2007, p. 385.

había puesto en boca de la pastora Marcela: “¿Por qué la ha de perder [la honestidad] la que es amada por hermosa, por corresponder a la intención de aquel que, por solo su gusto, con todas sus fuerzas e industrias procura que la pierda?”⁷⁷

Pero lo que preocupa en mayor medida a Gracián no es tanto la flaqueza de las mujeres en general como la de las casadas. La censura graciana del adulterio (femenino), congruente con las Sagradas Escrituras, se entiende mejor si tenemos en cuenta que los moralistas españoles conciben la fidelidad como la virtud esencial de la mujer casada, pues el adulterio, además de atentar contra el sacramento, agravía al marido. El hecho de hacer depender la honra varonil de la conducta de la esposa tendrá como resultado un tratamiento desigual de la fidelidad en función del género⁷⁸. Para salvaguardar la honra del esposo, la mujer es recluida entre los gruesos muros del hogar —espacio femenino por excelencia, al modo del gineceo griego—, donde permanece alejada de las tentaciones mundanas⁷⁹. Es por ello por lo que Gracián, quien guarda un significativo silencio acerca del adulterio masculino, vitupera a la mujer que “sale de casa con la estrella de Venus, y volverá cuando se ría della la aurora” (C, I, VI, 153). Mediante el tópico *O tempora, o mores*, que hace las veces de *leitmotiv* en *El Criticón*, el belmontino celebra aquellos tiempos en los que “las damas, como tan recatadas, ni eran vistas ni oídas: cuando mucho, salían a alguna romería, que no se nombraban las ramerías” (C, III, X, 771-772).

Escribe el mordaz jesuita que “las hermosas son diablos con caras de mujeres y las feas son mujeres con caras de diablos” (C, III, V, 668-669). La hermosura femenina, en tanto que tentadora para el varón, resulta moralmente sospechosa a ojos de Gracián, lo que explica la insistencia con que, como tantos otros escritores áureos, condena la afición de las mujeres por los afeites. Y es que, la belleza, unida a la tendencia (natural e irrefrenable) de las mujeres a la lujuria, representa una seria amenaza para la honra del marido. Desde este presupuesto, Gracián reprocha a las mujeres de su época su falta de recato en el vestir. Así, en “La rueda del Tiempo”, denuncia el belmontino por boca de un Andrenio ya anciano:

77 Cervantes, “Quijote”, I, XIV, p. 168.

78 Ruiz Pérez, *op. cit.*, p. 44.

79 Varela, *op. cit.*, pp. 186-190.

“Las calles hierven de mujeres tan descocadas cuan escotadas, cuando allí [doscientos años atrás] si se les veía una muñeca era ya perderse todo y ser ellas unas perdidas” (C, III, x, 773).

El tema de la honra conyugal es recurrente en la comedia áurea. Cervantes, por ejemplo, saca a escena el adulterio en algunos de sus entremeses, como en *La cueva de Salamanca* o *El viejo celoso*. El entremés, género burlesco por excelencia, es más afín a la risa popular, carnavalesca, que a la ideología oficial, para la cual la honra marital adquiere un cariz dramático. Según expone Claude Chauchadis, la risa de las capas populares provendría de lo meramente burlesco del asunto; en cambio, el punto de vista de los espectadores de las capas altas sería fundamentalmente satírico y no ocultaría su desprecio hacia los transgresores⁸⁰. Pues bien, a diferencia de lo que ocurre con los entremeses cervantinos, Gracián no se recrea en los aspectos jocosos del adulterio. Siendo el propósito de su sátira abiertamente moralizante, el jesuita antepone la reforma de las costumbres a la mera comicidad, el *docere* al *delectare*. Nuestro autor se posiciona del lado de la ideología oficial para condenar enérgicamente a las adúlteras, llegándolas a equiparar con los ladrones, asesinos y demás malhechores (C, I, XIII, 276). Pese a no escatimar tinta en agudezas verbales, el jesuita considera el adulterio una falta demasiado grave como para tomarlo a broma. El siguiente diálogo entre el Ermitaño y Critilo ilustra el tono airado gracianesco, afín al de Juvenal en sus *Sátiras*:

- Aquella otra es una bella casada; tiénela su marido por una santa.
- Y ella le hace fiestas cuando menos de guardar.
- A esta otra nunca le faltan joyas.
- Porque ella lo es buena.
- A aquella la adora su marido.
- Será porque lo dora.
- No gusta de galas, por no gastar la hacienda.
- Y gástale la honra.
- De aquella dice su marido que metería las manos en un fuego por ella.
- Más valiera que las pusiera en ella y apagara el de su lujuria (C, II, VII, 443).

80 Claude Chauchadis, “Risa y honra conyugal en los entremeses”, en *Risa y sociedad en el teatro español del Siglo de Oro. Actes du 3^e colloque du Groupe d’Etudes sur le Théâtre Espagnol*, Paris, Editions du CNRS, 1980, pp. 165-185.

Por los mismos motivos que acabamos de señalar, Gracián toma distancia también de las burlas quevedescas a cuenta del adulterio. Como es sabido, uno de los tipos satíricos favoritos de Quevedo es el cornudo, especialmente el “sufrido” o “maridillo”, que consiente la infidelidad de su esposa y solamente ve en la honra un estorbo para el negocio⁸¹. Por el contrario, el oficialista Gracián apenas menciona en *El Criticón*, y de manera más o menos velada, al cornudo consentido, como cuando se refiere a un marido que, “por no parecer grosero, disimuló con los muchos yentes y vinientes a su casa” (C, II, IX, 471). O cuando el Descifrador advierte a los dos peregrinos que “los Cornelios son ya Tácitos” (C, III, IV, 632)⁸². Entre una nómina de tipos denigrados en *El Criticón*, incluye el jesuita a aquel al “que le hiciere feeza su esposa bella (que las más lindas suelen salir con tales fealdades), aunque él no lo supiera, pues basta que todos le miren como al toro” (C, III, IV, 648). En otro momento, nuestro autor advierte de “la afrenta que [la flaqueza femenina] causa a los propios y la murmuración a los extraños” (C, II, IX, 468). Así mismo, en el pasaje de las caras tiznadas, donde unos ríen de otros sin reparar en las propias tachas, leemos: “¡Mira quién habla —saltaba otro—, teniendo la mujer que tiene! Cuánto mejor fuera cuidara él de su casa, y supiera de dónde sale la gala” (C, II, XI, 504).

En otro orden de cosas, en el discurso xxviii de *Agudeza y arte de ingenio*, Gracián reproduce un soneto de Lupericio Leonardo de Argensola cuyo primer verso es “¿Quién casamiento ha visto sin engaños?”⁸³. El jesuita desarrolla después esta idea en *El Criticón*. Mediante una de sus acostumbradas agudezas, relaciona aquí el casamiento con “miento”, es decir, con el engaño que le sería inherente: “[...] ello fue casa y miento, y cárcel verdadera” (C, II, III, 363). Gracián considera un auténtico prodigio “un casamiento sin mentiras” (C, II, II, 342), al tiempo que añora épocas pretéritas en que “no había mentiras ni aun en los casamientos”

81 Arellano, “El matrimonio en la poesía satírica y burlesca de Quevedo”, en *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico*, op. cit., pp. 22-24.

82 Gracián pudo tomar la idea precisamente de un verso de Quevedo que aludía a “un tácito Cornelio” (Ricardo Senabre, “*El Criticón* como *summa* retórica”, en *Gracián y su época. Actas de la I Reunión de Filólogos Aragoneses*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1986, p. 251).

83 Gracián, “Agudeza y arte de ingenio”, p. 541.

(C, III, VIII, 729). Sopesando la Fortuna por dónde comenzar a buscar al Engaño, pondera: “Sin duda, estará en algún casamiento: vamos allá” (C, I, XI, 236). Y el Descifrador advierte a Critilo y Andrenio que “todo cuanto hay en el mundo pasa en cifra [...], que las mujeres y los maridos es cosa cierta” (C, III, IV, 630).

Como vemos, Gracián censura con insistencia la mentira y el engaño en torno al matrimonio. Pese a que el adulterio constituiría el caso paradigmático de engaño conyugal, el jesuita podría estar aludiendo a otros fenómenos frecuentes en su época y que se vieron reflejados en diversos géneros literarios con finalidades bien distintas. Entre estos fenómenos cabría incluir: las promesas matrimoniales incumplidas; las mentiras de algunos pretendientes —por ejemplo, fingiendo una dote inexistente— para casarse con la persona amada; el engaño para lograr un matrimonio de conveniencia; o los ardides y embustes para eludir un matrimonio concertado.

Mención aparte requieren los matrimonios secretos y clandestinos, contraídos por los hijos rebeldes que no obtenían el consentimiento paterno, casamientos que se extendieron tras el triunfo de la doctrina consensualista frente a los matrimonios concertados⁸⁴. Estos matrimonios, pese a que Gracián no se refiera de manera expresa a ellos, se convirtieron en una auténtica plaga social, siendo condenados de forma reiterada en los sínodos y concilios provinciales. Se entiende así que Alemán alabe, por boca del pícaro Guzmán, la decisión del Concilio de prohibirlos: “[...] cuán santa, cuán justa y lícitamente había proveído el Santo Concilio de Trento sobre los matrimonios clandestinos. ¡Qué de cosas quedaron remediadas!”⁸⁵. Tras un arduo debate en el seno del Concilio, el *Tametsi* trató de erradicarlos dando a los enlaces la mayor publicidad y solemnidad posibles y estableciendo su forma canónica⁸⁶, que de manera asidua reproduce Cervantes en sus novelas. A tal efecto, se establecieron las siguientes condiciones rituales para dar validez al matrimonio: estar precedido por tres amonestaciones públicas del cura de la propia parroquia durante tres domingos o días festivos; celebrarse *in facie ecclesiae* (a la faz

84 Candau Chacón, *op. cit.*, pp. 177-180.

85 Alemán, *op. cit.*, segunda parte, III, 2, p. 365.

86 Ghirardi e Irigoyen López, *op. cit.*, pp. 243-244; M.^a del Juncal Campo Guinea, *op. cit.*, pp. 204-206; Roldán Jimeno Aranguren, *op. cit.*, p. 166.

de la Iglesia) y no en cualquier otro lugar, ante el párroco o un sacerdote delegado y en presencia de dos o tres testigos; pronunciarse las palabras de expresión del mutuo consentimiento y las del párroco; y quedar recogido en los registros parroquiales⁸⁷.

Finalmente, Gracián podría estar insinuando también el fenómeno extendido de la bigamia, entendida aquí como el estado en que se encuentran quienes están casados con varias personas a la vez. Son muchos los testimonios literarios de los siglos XVI y XVII acerca del seductor que se casa con una doncella para después abandonarla y contraer un matrimonio de conveniencia⁸⁸. Uno de los principales inconvenientes de los matrimonios clandestinos es, precisamente, el hecho de favorecer la bigamia, debido al desconocimiento del estado civil real del bígamo al contraer segundas nupcias⁸⁹. Por este motivo, tras el Concilio de Trento, a las formalidades que apuntábamos para evitar los matrimonios clandestinos (proclamas, testigos, registros parroquiales, etc.), se añadió la exigencia de las pruebas de soltería con objeto de combatir la bigamia⁹⁰.

Se constata, pues, el interés de Gracián por los aspectos más controvertidos del nuevo matrimonio canónico. En su afán por reformar las costumbres corrompidas de su tiempo, el jesuita no descuida el ámbito doméstico, sabedor del crucial papel socializador de la familia. En lo que atañe a los casamientos —no así en otros asuntos—, es palmaria la adhesión de Gracián al discurso dominante, que recrimina a las mujeres el hecho de pervertir el santo sacramento y convertirlo en un tormento para los maridos. La originalidad de Gracián no está, pues, en la materia del discurso, ya que denuncia —aunque sea tangencialmente— los mismos vicios e inconvenientes conyugales y mediante los mismos clichés misóginos que emplean la mayoría de los moralistas de la Contrarreforma. Lo

87 Candau Chacón, *op. cit.*, pp. 179-180; Ghirardi e Irigoyen López, *op. cit.*, p. 245; Roldán Jimeno Aranguren, *op. cit.*, p. 167; Jesús M.^a Usunáriz, “El matrimonio y su reforma en el mundo hispánico”, p. 295.

88 Gacto, “El delito de bigamia y la Inquisición española”, en *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, *op. cit.*, p. 129.

89 Candau Chacón, *op. cit.*, p. 179. Es el caso, por ejemplo, de don Jacinto, el personaje literario de María de Zayas en *La burlada Aminta y venganza del honor*, quien se encuentra ya casado cuando celebra su matrimonio clandestino con la protagonista.

90 Gacto, *op. cit.*, p. 130.

realmente novedoso en el jesuita está en la forma, en el ingenio con que problematiza el casamiento. Sirviéndose de la alegoría y de sus peculiares agudezas verbales, Gracián ameniza las enseñanzas morales —*utile dulci*— de su voluminosa obra para no incurrir en la monotonía censora, en la pesadez del sermón. De este modo, el belmontino aplica a su sátira aquel criterio sobre la originalidad literaria que él mismo defendiera en el realce xxii de *El Discreto* (1646): “[...] aunque sean las cosas muy sabidas, si el modo del decirlas en el retórico [...] fuere nuevo, las hace apetecibles”⁹¹.

91 Gracián, “El Discreto”, en *Obras completas de Baltasar Gracián, op. cit.*, vol. II, p. 172.