

La piedad filial en algunos autores del Siglo de Oro y de la China Ming

José Eugenio Borao
Universidad Nacional de Taiwan

El respeto a los padres es posiblemente un elemento cultural de carácter universal, y, quizás por eso, de carácter natural. Cuando dicho respeto es entendido como virtud podría calificarse como “piedad filial”. Pero, ¿existe la “piedad filial” como virtud específica, o como categoría, en la Literatura del Siglo de Oro? Y, de existir, ¿juega ésta algún papel relevante en las relaciones padres-hijos ante el matrimonio? A primera vista vemos que es difícil encontrar una obra en la literatura española que claramente trate del amor filial, como sí podríamos reconocerla, por ejemplo, en *El rey Lear* de Shakespeare¹. Por otra parte, Teresa Tien, autora de una comparación entre los caballeros medievales chinos y españoles, señala que “Todos los *hsia* [caballeros chinos] tenían que ser filiales, mientras que en Occidente el amor filial es algo accidental, que a veces ni implica virtud”². Desde nuestro punto de vista sí existe la piedad filial como algo sustancial, aunque no sea ciertamente tan objetivable como en China. Vamos a tratar, pues, de identificar algunos rasgos de dicha virtud en la Literatura del Siglo de Oro.

I. EL AMOR FILIAL EN LA LITERATURA DEL SIGLO DE ORO

Parece que una de las mayores preocupaciones de la Literatura del Siglo de Oro haya sido el tema del honor, entendido como adecuación a las normas y convenciones morales y sociales. Por ello, en este contexto, el amor filial estaría orientado a cuidar el honor de los padres.

1. 1. Referencias renacentistas a la piedad filial: sumisión, memoria, honra, ayuda y alabanza.

Uno de primeros casos de dicha preservación podríamos observarlo en las famosas *Coplas* de Jorge Manrique escritas poco después de la muerte de su padre, acaecida en 1476. Sobre el tema del honor baste ahora recordar que José Antonio Maravall señalaba que el grado más alto de participación en los valores aristocráticos, y por ende la grandeza nobiliaria del individuo, consistía tanto en el dominio de los sentimientos personales, como en el acatamiento de la moral social, y añadía, “los que en esa esfera son introducidos, se convierten en los más celosos y denodados defensores del conjunto de un sistema social, una de cuyas bases es esa difícil, dolorosa y preciada institución del honor”³. Así, una manera más radical de defender el honor paterno llevaría a hacerlo no sólo mientras éstos vivieran, sino en el futuro, es decir a (a) “preservar la buena memoria de los padres”.

¹ En ésta se muestra cómo el amor de Cordelia, la hija más joven del rey Lear de Bretaña, hacia su padre es en última instancia más real que el de las dos mayores, Goneril y Regan, que adulan a su padre con palabras hipócritas y bellas.

² Tien, 1980, p. 422

³ Maravall, 1990, p. 59-60

Manrique intentó fijar esa buena memoria dentro del límite honroso que suponía el valor en el servicio al rey, destacando que, si bien esta actitud no le reportó riquezas a su padre, al menos le proporcionó una merecida fama:

XXV *Aquel de buenos abrigo,
amado, por virtuoso,
de la gente,
el maestro Don Rodrigo
Manrique, tanto famoso
e tan valiente.
Sus hechos grandes e claros
non cumple que los alabe,
pues los vieron;*

XXIX *Non dexó grandes tesoros,
ni alcanço muchas riquezas
ni vaxillas;
mas fizo guerra a los moros
ganando sus fortalezas
e sus villas;*

Aún no ha acabado el siglo XV en que tenemos nuevos pormenores del sentido de la piedad filial, ahora ya ante el matrimonio. Al final de *La Celestina* (1499) se muestra la manera de casar a una doncella. Cuando Pleberio, ya viejo, plantea a su mujer Alisa el casar a Melibea, el contenido de la respuesta sumisa de la esposa refleja todo un programa de la actitud de los padres e hijos ante el matrimonio: patriarcalismo y aceptación voluntariosa de la hija. Estas son las palabras de Melibea: «Pero como esto sea oficio de los padres y muy ajeno a las mujeres, como tú lo ordenares, seré yo alegre, nuestra hija obedecerá, según su casto vivir y honesta vida y humildad» (XVI, p. 282). A su vez, Pleberio, presentado como un padre y marido comprensivo, responde a su mujer de una manera tal que se adelanta en un siglo al reconocimiento, al menos en el mundo literario, de la voluntad de los conyuges:

Pues, ¿qué te parece, señora mujer? ¿Debemos hablarle a nuestra hija? ¿Debemos darle parte de tantos como me la piden, para que de su voluntad venga, para que diga cuál le agrada? Pues en esto las leyes dan libertad a los hombres y mujeres, aunque estén so el paterno poder, para elegir” (XVI, p. 284).

Sin embargo, esta declaración liberal de Pleberio, juzgada a partir del desenlace final de la novela, solo puede entenderse como retórica, no real, si no se habría producido el suicidio. Sólo cabe la explicación de que Melibea, aunque no se indique expresamente en la novela, sabe que sus padres esperan un partido diferente al de Calisto, por ello la contradicción que se produce entre el amor filial a sus padres y el amor por Calisto le lleva a la desesperación. Momentos antes de que se quite la vida tirándose de la torre, describe algunos de sus elementos constitutivos de la piedad filial al señalar los problemas que va a causar a su padre con su decisión: “Gran sinrazón hago a sus canas, gran ofensa a su vejez; gran fatiga le acarreo con mi

falta, en gran soledad le dejo” (p. 313). En esa frase se encierran tres preceptos de la piedad filial: (b) “No dañar el honor, la honra, la fama y el buen nombre de los padres”, (c) “No provocar cargas a los padres” y (d) “No abandonar a los padres en la vejez”.

Preveyendo Melibea que su actitud pueda acarrear algo terrible, incluso la muerte de su padre, aun así decide seguir con su actitud, justificándose diciendo que ha habido otros peores que ella. Ante lo cual pasa a recapitular la historia de esta falta de piedad filial en el mundo clásico⁴. Como dice Fothergill “el impulso de Melibea de seguir la suerte de su amante es indiferente a la pena que está a punto de infligir en su padre”⁵, y la explicación que da de esta alteración del común proceder de la piedad filial es el senequismo de Rojas, pues según Fothergill, Séneca identificaba pasión con enfado y rabia, lo que explicaría las palabras de Melibea a su padre: “Cuando el corazón está embargado de pasión, están cerrados los oídos al consejo y en tal tiempo las fructuosas palabras, en lugar de amansar acrecientan la saña” (p. 315).

Por otro lado, en el siglo XVI encontramos algunos tratados de cómo debe comportarse la mujer cristiana en sentido moral y práctico. Uno de los primeros es la *Instrucción de la mujer cristiana* (1523) de Luis Vives, que no trataremos ahora pues ya fue objeto de estudio en la edición anterior de este simposio⁶. Sí diremos que allí se presentaba la idea de Vives de que la obediencia era una de las principales virtudes de la mujer. Poco después tenemos el *Relox de príncipes* (1529) del obispo de Guadix y compañero de viaje de Carlos V, Antonio de Guevara, que pone énfasis en reglas para el matrimonio, la concepción de los hijos y su educación⁷. En la misma línea tenemos veinte años después los *Coloquios matrimoniales* (1550) de Pedro de Luján, y acabando el siglo *La perfecta casada* (1583) de Fray Luis de León. Aquí Fray Luis da consejos a su sobrina de cómo debe comportarse en el matrimonio incidiendo por un lado en que debe estar al cuidado de la casa, sin dejarse ver demasiado, recurriendo incluso a la imagen de la lejana China: “los chinos en nasciendo, les tuercen a las niñas los pies, por que cuando sean mujeres no los tengan para salir fuera, y porque, para andar en su casa, aquellos torcidos les bastan”⁸. De hecho, no nos parece esta disgresión de Fray Luis pererina o jocosa, sino que el espíritu que encarna de reclusión femenina en la casa, al igual que el que aparece en la citada obra de Vives, revela la existencia de una categoría moral que va más allá de las costumbres europeas. Pero, por otro lado, el tratado de Fray Luis de León propone el concepto de mujer fuerte y hacendosa, que con su virtud hace crecer la hacienda de la casa, por lo cual recibe la alabanza del marido y los hijos: «Parecerá a algunos que tener una mujer, hijos y marido tales que la alaben, más es buena dicha de ella que parte de su virtud» (p. 131). De este modo, encontramos que se nos ofrece otro elemento a consideración para caracterizar el amor filial: (e) “la alabanza a los padres”; alabanza que, dice Fray Luis, no viene por el solo hecho de ser madre, sino que la mujer se ha de ganar.

Lo citado es importante en el sentido de que la madre, del mismo modo que debe

⁴ “¿Quién duda que no haya habido otros más crueles [que yo] contra sus padres? Bursia, rey de Bitinia, sin ninguna razón, no aquejándole pena como a mí, mató a su propio padre; Tolomeo, rey de Egipto, a su padre y madre y hermanos y mujer, por gozar de una manceba; Orestes, a su madre Clitenebra. El cruel emperador Nero, a su madre Agripina, por sólo su placer hizo matar” (p. 314).

⁵ Fothergill-Payne, 1988, p. 88.

⁶ Christoph Strosetzki, “El matrimonio en J. L. Vives y en Ch. Fourier”, pp. 27-38

⁷ Carolyn Nadeau, 2003, pp. 19-34.

⁸ Fray Luis de León, *La perfecta casada*, p. 130.

de ganarse la alabanza que por naturaleza le viene dada, también puede perderla, y en consecuencia, los hijos quedan más libres para tomar decisiones. Para justificar esto señala el caso de las madres que tras parir al hijo lo entregan al ama, porque si bien la madre “influyó en el cuerpo”, el ama lo hizo “en el cuerpo y en el alma”, con lo que el amor filial quedaría compartido y en beneficio del ama. Este asunto lo ilustró con la siguiente historia:

Bien conforma con esto lo que se cuenta haber dicho un cierto mozo romano, de la familia de los Gracos, que volviendo de la guerra vencedor y rico de muchos despojos, y viniéndole al encuentro para recibirle alegres y regocijadas su madre y su ama juntamente, él, vuelto a ellas y repartiendo con ellas de lo que traía, como a la madre le diese un anillo de plata y al ama un collar de oro, y como la madre, indignada deso, se doliese de él, le respondió que no tenía razón, «porque vos no me tuvisteis en el vientre más de por espacio de nueve meses, y ésta me ha sustentado a sus pechos por dos años enteros (XVIII, pp. 137-138).

1. 2. La opinión de los hijos ante las perspectivas matrimoniales de los padres: “Lo haré con gusto, pero cáusame disgusto”

Finalmente, es en la desbordante riqueza creadora de Lope de Vega donde podemos encontrar planteando con mayor radicalidad la disociación de la voluntad de los padres y la forja del propio destino de los hijos. Un ejemplo de ello lo tendríamos en *La discreta enamorada* (1604-1608). Aquí, el amor filial existe, aunque como algo resignado, modificándose el sentido inicial de la piedad filia, pues (f) “hay que obedecer a los padres, pero trabajando para cambiar su voluntad”, si no coincide con la propia. En esta comedia de Lope podemos rastrear su sentido del amor filial, entendido por un lado como obediencia y sumisión, y a la vez, como algo que debe armonizarse con la libertad de la persona para casarse con quien quiera; bien entendido que, en el caso de difícil solución, la libertad es más importante que la voluntad paterna. La sumisión de Fenisa a su viuda madre Belisa queda manifiesta en el siguiente verso:

*Fenisa ¿De qué te quejas de mí,
 que siempre me andas riñendo?
Belisa De tu libertad me ofendo (I, VI, p. 38).*

Y también en los primeros versos con los que se abre la comedia, pero con la particularidad de que aquí Lope ya apunta, a través de la respuesta de Fenisa a su madre, al fundamento de la libertad de los hijos, y por tanto de la persona: el cielo.

*Belisa Baja los ojos al suelo,
 porque sólo has de mirar
 la tierra que has de pisar.
Fenisa ¡Qué! ¿No he de mirar al cielo?
Belisa No repliques, bachillera. (I,I, p. 23)*

En esta comedia, Belisa, en su viudez, se ha enamorado de un viejo y rico

capitán vecino suyo, viudo a su vez. Pero, su sorpresa es grande cuando el capitán va a su casa con intenciones matrimoniales y en vez de pedirle la mano a ella, le pide la mano de su hija, Fenisa. Tras superar su inicial conmoción, Belisa acepta la voluntad del capitán, y Fenisa hace lo propio, aunque a regañadientes. Cuando la madre le pregunta a la hija por su opinión ésta responde con una frase que refleja el significado del amor filial en Lope arriba expuesto, la aceptación temporal de la petición materna, pero con la intención de trabajar por cambiar el curso de los acontecimientos:

Belisa *¿Qué dices?*
Fenisa *Que haré tu gusto,*
 pero cáusame disgusto (I, VI, 39).

En otro momento, la idea se repite cuando Fenisa, ante las presiones de su madre para que se case con el capitán, responde señalando que la obediencia es una virtud filial que debe seguirse, aunque a veces haya que hacerlo de modo resignado:

Fenisa *Si a tu edad vence interés,*
 a mi edad vence hermosura...
 Desobedecerte fuera
 cosa indigna a mi virtud (I, VII, 46).

En realidad Fenisa está enamorada del hijo del capitán, Lucindo. El enredo consiste en que Fenisa dice al capitán que su hijo la ronda constantemente, complicada argucia con la que pretende transmitir a Lucindo que ella tiene interés por él. Una vez que Lucindo se ha percatado de la estratagema de Fenisa, hará como que pretende a la madre de ésta, Belisa, para así estar cerca de la hija. Esta doble anormal situación por la diferencia de edad en ambos casos, Lope de Vega la resuelve felizmente con una “fuga matrimonial” y una “nupcia doble”, así la joven Fenisa se casa por sorpresa con el joven Lucindo, y, como corresponde, a la viuda Belisa y al viudo capitán no les queda más remedio que hacer lo propio. Pero esto ocurre gracias a la acción de los hijos, que son los que convencen a los padres, aunque haya sido necesario recurrir al engaño. Así es como finalmente Lope resuelve el nudo que ha creado, trasladando la esperada cordura de los padres a los hijos:

Belisa *Pues, ¿cómo me has engañado [Fenisa]?*
 Mas ya lo dice tu risa.
Capitán *Di, Lucindo, ¿a un padre noble*
 los buenos hijos engañan?
Lucindo *¿No es mejor que el padre mío,*
 con esta señora honrada,
 que es madre de mi mujer,
 se case, pues que se igualan
 en méritos y en edad? (III, XXII, p. 152)

Como dice Pedraza, en este tipo de obras de Lope “los protagonistas de la comedia viven la gozosa aventura de ir trazando su propio destino con su astucia, su habilidad y su entusiasmo. Y casi siempre logran burlar y vencer los obstáculos que les ponen los representantes del orden y la ley, por lo común los padres o los hermanos de la

dama”⁹. María del Pilar Oñate, ya en 1938, señalaba una diferencia con el teatro de Molière en el que ante la misma situación las *preciosas ridículas* se dedican a teorizar, por el contrario fingen obedecer mientras tramán la intriga que ha de liberarlas. Para ello ponía el caso de *El vergonzoso en palacio* (1615) de Tirso, en el que doña Magdalena dice a su madre:

Magdalena *Mi voluntad es de cera*
 Vuestra excelencia en ella imprima
 El sello que más le cuadre;
 Porque en mí sólo ha de haber
 Callar con obedecer.

Comenta Oñate: “Y, sin embargo, esta sumisa doña Magdalena y su hermana, atrevidas y resueltas, como casi todas las heroínas del teatro de Tirso, se las arreglan de modo que su padre no tiene otro remedio que casarlas con sus respectivos elegidos”¹⁰. Yarbrow-Bejarano de un modo más radical señala que “en algunos textos el personaje de la doncella que busca casarse lanza una ofensiva para alterar el control masculino [padre o hermano] que permite al varón utilizar la mujer como moneda de intercambio”¹¹.

En la misma línea podríamos situar la comedia *Entre bobos anda el juego* (1637) del discípulo de Calderón, Francisco de Rojas, que trata del tema “atrevidísimo en aquella época, del derecho material y moral de la mujer para elegir marido a su gusto”¹². Estamos ante otra comedia de “figurón”, en la que un viejo rico de Toledo, don Lucas, acuerda con don Antonio que éste le entregará a su hija, Isabel, por esposa. Se sigue así formalmente el argumento de *La discreta enamorada* de Lope, pero con tintes más calderonianos¹³. Isabel descubre repentinamente que ha sido prometida a don Lucas, y, siguiendo la costumbre, no le queda más remedio que aceptarlo, y así se lo dice a su amiga Andrea:

Isabel *A obedecer me condeno,*
 a mi padre, amiga Andrea (vv. 17-18, p. 102).

Pero como dijimos, pronto se ve que hay una evolución en dicha aceptación. Primero habla de la igualdad entre los esposos al señalar:

Isabel *que el marido y la mujer,*
 que se han de tener, no ignoro,
 en tálamo repetido,
 respeto ella a su marido
 y él a su mujer decoro (vv. 52-56, p. 103);

y, más adelante, abogando por el marido hogareño, replica a su amiga Andrea:

⁹ Pedraza Jiménez, 1990, p. 127.

¹⁰ Oñate, 1938, pp. 148-149.

¹¹ Yarbrow-Bejarano, 1994, p. 106.

¹² Federico Ruíz Moncuerde, en el “Prólogo” a la edición de Espasa Calpe, Col. Clásicos Castellanos, Madrid, 1967, p. L.

¹³ Esta comedia es precedente de *El sí de las niñas* de Moratín (1806).

Andrea *Y di, ¿un marido es mejor
que en casa la vida pasa?*
Isabel *Pues ¿qué importa que esté en casa,
como yo le tenga amor? (vv. 89-92, p. 104)*

Luego, llegado el momento en que tiene noticias de cómo es el que va a ser su marido, una persona indeseable y miserable, crece su sentimiento personal y se muestra esquiva ante su padre, Antonio, negándose a casarse con el marido que le han buscado:

Antonio *Doña Isabel, ¿qué es aquesto?*
Isabel *Es que no he de casarme,
mándenlo o no tus preceptos,
con don Lucas (vv. 346-349, p. 113).*

Su padre trata de convencerle con razones prácticas. Son pobres, y el matrimonio de este tipo, aunque desigual, representará para la familia un seguro de vida.

Antonio *¿será mejor un mozuelo
que gaste el dote en tres días
y que os de a comer requiebros? (vv. 364-366, p. 114)*

La situación se enreda cuando aparece don Pedro, primo de don Lucas, con una carta de éste con la orden de llevársela a Toledo, en circunstancias especiales: ha de ir cubierta con una mascarilla para no ver al primo, y el padre no debe acompañarla. Al igual que en la comedia de Lope hay una situación anterior que explica el presente: don Pedro había salvado años atrás a Isabel de un toro, por lo que más pronto que tarde se acaban reconociendo y enamorando. En un nuevo diálogo con Andrea, Isabel pone de manifiesto su determinación calderoniana de evitar la boda con Don Lucas:

Andrea *¿Y si no quiere tu padre?*
Isabel *No es dueño de mi albedrío (vv. 1173-1174, p. 154)*

Y, más adelante, Isabel reafirma su libertad personal frente a la imposición de su padre al pedir “elijase un remedio para evitar los designios de mi padre” (1301-1303). Cuando don Lucas descubre que lo que está pasando ya no tiene solución decide hablar con su todavía futuro suegro, don Antonio, para decirle que ya no tiene interés en casarse con Isabel. Don Antonio, logra recuperar el pacto inicial por motivos de honor:

Antonio *Con ella habéis de casaros
U os tengo que dar la muerte.
¿Qué dirán de mi honra cuantos
digan que a casarse vino? (vv. 1928-1931, pp. 185-186)*

Pero ello dura poco tiempo y al final Isabel logra esquivar de don Lucas y se casa con don Pedro. Don Lucas se vengará de ambos negándoles su favor:

Lucas *Pues dadla la mano al punto,
Que en éste me he de vengar:
ella pobre, vos muy pobre,
no tenéis hora de paz;
el amar se acaba luego,
nunca la necesidad (vv. 2733-2738, p. 218).*

Así pues, estas comedias nos llevan a pensar que hacia los años treinta la piedad filial renacentista ha quedado reducida, al menos en el sentir del teatro, a un amor filial genérico que no debe de interferir en las decisiones de la persona.

1. 3. Calderón y la consolidación del concepto de persona

Calderón nos ofrece un nuevo ejemplo de cómo la actitud que los hijos tengan ante los padres depende sobre todo de cómo éstos les hayan educado como personas. *La vida es sueño* (1635), como es archisabido, nos muestra la historia de un padre impío, Basilio, que por confiar en los hados ha criado un monstruo. Cuando, lleno de dudas, Basilio devuelve a su hijo Segismundo al castillo intentando recuperarlo y abrazarlo ya es tarde, pues comprueba que es un hombre sin sentimientos, pues acaba de desfenestrar sin razón alguna a un criado. En ese momento, Calderón presenta —a través del “cuerdo” Segismundo— el concepto de persona como base de las relaciones entre padres e hijos, que no ya de piedad filial:

Basilio: *y aunque en amorosos lazos
ceñir tu cuerpo pensé,
sin ellos me volveré
que tengo miedo a tus brazos.*

Segismundo: *Sin ellos me podré estar...
que un padre que contra mí
tanto rigor sabe usar, ...
y como a un monstruo me trata,...
de poca importancia fué
que los brazos no me dé
cuando el ser del hombre me quita. (II, VI, vv. 486-500, p. 51)*

Pero si Calderón es capaz de llegar a estas conclusiones, no lo es de desarrollarlas hasta sus últimas consecuencias. En *El alcalde de Zalamea* (1636) Calderón sublima el honor, y sólo da libertad a sus personajes en aspectos secundarios, incluso, como en Lope, los hijos se pueden permitir enseñar a los padres acerca de cómo han de ser las cosas, en asuntos menores. Esto lo vemos en el diálogo entre Pedro Crespo y su hijo Juan, con ocasión de que éste va a pedir dinero a su padre porque ha perdido en el juego. Juan tras mencionar el respeto que le debe a su padre, con cierto desenfado y picardía, consigue hacer cambiar de opinión a su padre, quien lejos de enfadarse con su hijo, se enorgullece de él:

Crespo *Pues escucha antes de hablarme.*

*Dos cosas no has de hacer nunca:
no ofrecer lo que no sabes
que has de cumplir; ni jugar
más de lo que está delante...*

*Juan El consejo es como tuyo;
y porque debo estimarle,
he de pagarte con otro:
En tu vida no has de darle
consejo al que ha menester
dinero.*

Crespo Bien te vengaste (I, VII, vv. 444-465, p. 128)

Pero en cuestiones de honor, para Calderón todo debe ponerse al servicio de la preservación de éste. Calderón repite el viejo concepto de que el matrimonio tiene la función de mejorar la posición social, ampliar el honor y, a veces, recomponerlo. La mejora de la posición social queda patente al inicio de la obra en el diálogo entre el hidalgo Don Mendo y su criado Nuño. Éste, sugiriendo a su amo que pida al rico campesino Pedro Crespo la mano de su hija Isabel, está reflejando ese sentido del matrimonio en el Siglo de Oro, como instrumento de promoción social:

*Nuño ¿Por qué si de Isabel eres
tan firme y rendido amante,
a su padre no la pides?
Pues con eso tú y su padre
remediaréis de una vez
entr ambas necesidades:
tú comerás, y él hará
hidalgos sus nietos (I, IV, vv. 317-324, p. 123)*

Para entonces el villano rico es una persona respetada socialmente ya que contribuye sustancialmente al sostenimiento del peso del estado, por eso, no es de extrañar que Pedro Crespo y su hija no miren al hidalgo pobre don Nuño como un buen partido. Según Maravall, algunos valores monopolizados por la sociedad caballeresca como “el derecho al amor” se abren ahora a una relativa participación de otros grupos, en especial los aldeanos ricos, y, en nombre de este grupo, el teatro hace frecuentes declaraciones de libertad en el sentimiento del amor, siendo lo único necesario la conformidad de las partes. Así, se reflejaría un cambio de la condición de persona, que hasta le podría permitir incluso un cambio de posición social, aunque eso solamente se vea en el teatro, ilusione al espectador y no sea capaz de alterar el orden de las cosas¹⁴. Cuando la hija de don Pedro es violada por el capitán Ataide, don Pedro le pide el casamiento como modo de preservar su honor, pero Ataide no solamente no lo acepta por orgullo, sino posiblemente por sospechar que don Pedro pueda estar haciendo uso de esa situación para fines personales de ascenso social. Crespo, es cierto, señala el valor de su hacienda, pero para deshacer malentendidos incluso se ofrece a ser su esclavo.

¹⁴ Ver Maravall, 1990, pp. 48-53.

1. 4. Cervantes: un cambio de perspectiva

Cervantes cultivó diversos géneros y temas literarios. Por ejemplo, el “figurón” aparece también en *El celoso extremeño* (1613) al mostrarnos un caso del matrimonio desigual entre el anciano rico y la niña pobre. Éste dice:

Y no soy tan viejo que pueda perder la esperanza de tener hijos que me hereden. De que tenga dote o no [mi mujer], no hay para qué hacer caso, pues el cielo me dio para todos, y los ricos no han de buscar en sus matrimonios hacienda, sino gusto: que el gusto alarga la vida y los disgustos entre los casados la acortan (p. 64).

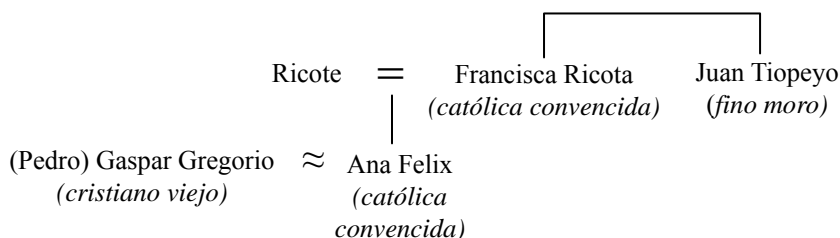
Pero la aceptación de la niña por casarse con quien sus padres le han elegido en ningún momento representa piedad filial pues su corta edad le hace ingenua de cuanto pasa a su alrededor, y cuando logra comprenderlo se enamora del primer galán que logra entrar en su casa. Así, esta novela ejemplar es “ejemplo y espejo de lo poco que hay que fiar de llaves, tornos y paredes cuando queda la voluntad libre” (p. 134)

Deteniéndonos ahora en la segunda parte de *El Quijote* (1615), vemos que hay muchas historias intercaladas en donde los enamorados no tienen el condicionante de los padres. Son hombres y mujeres libres que se requiebran y se casan fruto de un juego artificioso, sin que haya el componente de la aceptación paterna. Aparece allí más bien otro tipo de mujer que Lope había descrito en *La discreta enamorada* en el diálogo entre Lucindo y su criado, Hernando, en el que se hace la distinción entre “mujeres libres” y “mujeres honradas”:

Hernando *Mujeres libres, señor,
son siempre las más queridas
y aún iba a decir perdidas,
pues han perdido el honor.
Llora la mujer honrada
el siempre injusto desdén
del hombre que quiere bien.*

Lucindo *Por eso el amor no dura
en libres, sino en honradas (I, IV, p. 35).*

En ese sentido, las obras de Cervantes se asoman poco a esa relación paternofilial ante el matrimonio. Por el contrario, al final de la segunda parte del *Quijote* nos aparece un tipo de familia diferente a las clásicas de la Literatura del Siglo de Oro, se trata de la familia morisca Ricote (*cap. LIV*), que nos permite ver relaciones paternofiliales en una esfera transcultural entre moriscos y cristianos, a través de las dificultades que experimenta Ana Ricote para casarse con Gaspar Gregorio. Este cuadro nos aclara mejor la situación:



El trasfondo cultural de esta historia es el de los decretos de expulsión de Felipe III, que han llevado al morisco Ricote a diversos países europeos cristianos en busca de un nuevo hogar para su familia. Pero, cuando vuelve a por ella así como a por el tesoro que había dejado escondido, descubre por boca de Sancho que su cuñado Juan Tiopeyo se había llevado con él al exilio, a la Berbería, a su hermana Francisca y a su sobrina Ana (mujer e hija respectivamente de Ricote), sin que éstas al parecer hubieran tenido otra alternativa. Esto nos pone de manifiesto cómo un conflicto religioso afecta a una relación entre padres e hijos, que se intenta resolver de dos modos diferentes. Juan Tiopeyo considera que la fe en el Islam es lo más importante, y que el mejor modo de preservarla es ir a la Berbería. Poco le importa que su hermana y su sobrina se hayan convertido fervientemente al cristianismo. En ausencia de su cuñado él asume la responsabilidad de recuperar a su hermana para el Islam, y consiguientemente a su sobrina Ana Félix. Por el contrario, Ricote, que “tiene más de cristiano que de moro”, había decidido el futuro de su hija en función de la libertad. Después de pasar por Francia e Italia, pensó que el mejor lugar para llevar a la familia era Alemania, pues le “pareció que se podría vivir con más libertad, porque sus habitantes no miran en muchas delicadezas: cada uno vive como quiere, porque en la mayor parte de ella se vive con libertad de conciencia”.

Lo interesante en todo esto es la actitud de Juan Tiopeyo, pues nos muestra la actitud morisca en la España del Siglo de Oro, de carácter oriental, en donde la lealtad al Islam está por encima de las relaciones paternofiliales del mundo cristiano; es decir, la incertidumbre que genera Ricote en su deambular por Europa, es interpretada por su cuñado Tiopeyo como una ocasión justa para restablecer el orden del Islam, que Francisca y Ana habían vulnerado con su conversión al catolicismo.

Por lo explorado hasta el momento no parece que Cervantes tampoco haya aportado novedades al desarrollo del concepto de piedad filial y sus implicaciones en el matrimonio, aunque al ofrecernos el contraste entre las motivaciones de Ricote y su cuñado Tiopeyo, nos ayuda por contraste a comprender mejor las dificultades que tenía el concepto de persona en abrirse camino en la Europa cristiana.

Las ideas expuestas acerca de la piedad filial en la Literatura del Siglo de Oro y su importancia subyacente en las relaciones entre padres e hijos ante el matrimonio, creo que pueden entenderse mejor si corremos el foco de observación a un oriente al oriente de la Berbería, a China, para buscar un contraste mayor. Y podemos hacerlo a la luz de un episodio real, la traducción al español del *Ben Sin Po Cam*, en 1592. Esta digresión no es tan peregrina si consideramos que Cervantes mismo en la dedicatoria de la segunda parte de *El Quijote* al Conde de Lemos, explicaba festivamente que había recibido a un enviado del emperador de la China, con una carta de éste, solicitándole le entregara la continuación del Quijote, a la vez que le invitaba a ir allí personalmente.

II. UNA MIRADA CONTEMPORANEA A LA CHINA MING

Efectivamente, en 1592 el dominico del parian de Manila, Juan Cobo, acababa de traducir al castellano un libro chino titulado *Ben Sin Po Cam* (en lo sucesivo *BSPC*), que recopilaba una serie de aforismos morales chinos. Se trataba de un libro sincrético, que recogía preceptos budistas, taoistas y de pensadores antiguos (aunque el autor más frecuentemente citado era Confucio). Habían sido compilados cien años antes, con tal éxito que sus copias circulaban por toda la ribera del mar de la China

desde Vietnan a Japón. El manuscrito bilingüe fue enviado a España y entregado en 1595 al infante Felipe, futuro Felipe III, por Fray Benavides, otro misionero dominico del parián de Manila.

El contenido del libro, primera traducción de una obra china a una lengua occidental, sin duda impresionó mucho a los dominicos de Manila. De hecho, Juan Cobo en una carta de 1589, definía al libro como “admirable, pero cierto, y de gran confusión nuestra”¹⁵, indicando los paralelismos con la moral cristiana, en un país donde el cristianismo no había llegado. Era exactamente lo que el obispo de Manila, Domingo de Salazar, señalaba en la carta que acompañaba al libro en su camino a Madrid, diciendo que “contiene cosas dignas de consideración y adonde se ve la fuerza de la razón humana, pues sin lumbre de Fe se alcanzan cosas tan conformes a lo que la Ley cristiana nos enseña”¹⁶. Ciertamente a lo largo del texto se pueden leer muchos aforismos con resonancia cristiana, por ejemplo, y siguiendo la versión de Cobo¹⁷, podemos señalar los siguientes:

- | | |
|-----------------------|---|
| <i>BSPC</i> , 1, 1 | A quien hace bien, el Cielo le paga y le da bienes; a quien hace mal, el Cielo le paga dándole males. |
| <i>BSPC</i> , 7, 74 | El hombre virtuoso no se enoja con el cielo, ni con los hombres. |
| <i>BSPC</i> , 11, 1 | La ejecución de la justicia de la otra vida tarda en venir, pero no podrá faltar. |
| <i>BSPC</i> , 11, 108 | Quien conoce lo bueno y no lo hace no es hombre valeroso. |

Por otro lado, es fácil suponer una cierta familiaridad de los dominicos con obras como *La perfecta casada*, publicada en 1583, cuando Cobo todavía estaba en España. Pero aunque no hubiera leído los análisis de Fray Luis de León sobre la psicología femenina y las buenas costumbres familiares poco importaría pues *La perfecta casada* no es una obra muy original ya que las ideas básicas del libro venían no sólo de los Padres, sino de Vives, *De institutione feminae christianae*, etc.¹⁸ Allí podemos ver los siguientes títulos de algunos capítulos:

- | | |
|------------|--|
| Cap. V: | Buscó lana y lino, y obró con el saber de sus manos. |
| Cap. VI: | Fué como navío de mercader, que de <i>lueñe</i> (lejos) trae su pan. |
| Cap. VII: | Madrugó y repartió a sus gañanes las raciones, la tarea a sus mozas. |
| Cap. VIII: | Vínole en gusto una heredad, y compróla, y del fructo de sus palmas plantó viña. |
| Cap. XIV: | Lienzo tejó y vendiólo; franjas dió al cananeo. |

Estos títulos sin duda contrastan con el último capítulo del *BSPC*, titulado “De las cosas que requiere tener una mujer”, que empieza con este pensamiento de Confucio¹⁹:

¹⁵ Villarroel, 1986, p. 15.

¹⁶ Sanz, 1958, p. 326.

¹⁷ Son varias las ediciones del libro. Hemos manejado la más moderna y completa, hecha en versión crítica por Limei Lin, *Espejo rico del claro corazón*, Ed. Letrúmero, Madrid, 2005.

¹⁸ Ver Blanco, Rodríguez, Zabala, (1973) p. 259.

¹⁹ El confucianismo estructura la sociedad como una serie de relaciones jerárquicamente establecidas

BSPC, 11, 108 La mujer ha de sustentarse en el hombre y no hacer cosa alguna por su parecer. Ha de seguir tres cosas: estando en casa de su padre, ha de obedecer a su padre; después de casarse ha de obedecer su marido; después de muerto el marido, ha de seguir a sus hijos. No hay cosa que ella deba atreverse a hacer por sí sola. Ha de ser enseñada a no salir de las puertas de su casa.

Por el contrario había otros aforismos que sin duda chocarían a Cobo, Benavides o Salazar, por considerarlos demasiado rigoristas, por ejemplo, los relativos al papel de la piedad filial. De los veinte capítulos que contiene, el cuarto habla específicamente de la piedad filial y lleva por título “De los honores que se debe hacer a los padres”. Estos son algunos de los aforismos:

- BSPC*, 4, 2 Conchu [Confucio] dice: Todo cuanto somos, hasta los pelos de la cabeza y pellejos de la carne, recibimos de nuestros padres; y no echar a mal ninguna cosa que de ellos [hemos] recibido es el principio de la obediencia.
- BSPC*, 4, 6 Rienlei dice: El hijo que está en casa de su padre, si sale fuera, ha de decírselo y volviendo ha de ir luego a ver a su padre.
- BSPC*, 4, 7 Confucio dice: Mientras vivieren tus padres no vayas largos caminos, y si aconteciere ir, ha de ser diciendo a dónde vas.
- BSPC*, 4, 16 Quien cría hijos para remediar su vejez es como el que recoge trigo para tiempo de la hambre.
- BSPC*, 4, 19 Chenchu dice: El que honra a sus padres y el piadoso es entre cien bienes el primero; no hay cosa mejor que la obediencia a los padres.

Otro dominico, Fray Domingo de Navarrete, tradujo la misma obra más de ochenta años después, en 1676, sin tener conocimiento de la anterior traducción de Cobo. Hizo un trabajo de análisis comparando algunas de sus sentencias con escritos de la Biblia o de los Padres, tal vez con el propósito de decir que no había mucho que aprender; o, quizás, que la ley natural era común a todos los pueblos. Pero, tras haber pasado esos ochenta años, más rigoristas les parecería aún algunos de los aforismos traducidos, por lo personal. Por ejemplo, al comentar la sentencia: “viviendo sus padres, [los hijos] no se vayan a tierras lejanas”, Navarrete decía: “A los misioneros, por haber dejado nuestros padres, y caminado tantas leguas, nos tienen por inobedientes” (Navarrete, p. 192). Naturalmente, Navarrete no estaría de acuerdo en ser calificado de inobediente, sino que para él su destino personal era una cosa que principalmente le competía a él²⁰.

III. CONCLUSIÓN

La comparación del concepto de piedad filial en ambas culturas nos lleva a ver que el

de las que se derivan obligaciones concretas, pero no derechos en nuestro sentido de la palabra”. Pérez Arroyo, 1995, p. 38

²⁰ “Las sociedades confucianas han tenido siempre una gran dificultad para «ver» al individuo y reconocer sus derechos como diferentes e incluso contrapuestos a los del grupo”. *Ibid.* p. 47.

amor natural de los padres por los hijos lleva a un respeto universal de los hijos hacia sus progenitores. La doctrina de la Iglesia sobre la piedad filial, que aparece nítida en la carta a los Efesios, quedó nuevamente fijada en el Catecismo Romano (1566) al hablar del cuarto mandamiento²¹. Allí se hacía referencia a que hay que honrar a los padres con “amor, obsequio, obediencia y reverencia” (p. 769), además se indicaba que el concepto de “padres” tenía un sentido amplio que debía extenderse a “todas personas revestidas de autoridad y poderes de gobierno, [así como a] los tutores, pedagogos y maestros. Finalmente, a las personas veneradas por su edad, ... también se les debe reverencia y respeto” (p. 770).

Particularmente habla del “amor filial” al decir que “ninguna recompensa mejor, ni más grata, pueden esperar [los padres] que sentirse igualmente amados por sus queridos hijos” (pp. 771-772). La diferencia está en el significado de dicho respeto, mientras que en China supone la obediencia inexcusable a los padres, sin que quepa discusión posible, por ejemplo, en la elección del conyuge²², en Occidente la obediencia en dicha elección era sólo altamente recomendada por la Iglesia, pero no obligada. Al hablar del consentimiento paterno en la recepción del matrimonio el Catecismo Romano decía:

*Procuren igualmente los sacerdotes que los jóvenes sientan la responsabilidad de no contraer matrimonio sin el consentimiento de sus padres, y mucho menos contra su voluntad. Es un honor legítimamente debido a quienes les dieron la vida natural, o los tutores*²³.

Hemos visto cómo, al menos en la realidad virtual del teatro, la voluntad paterna ante el consentimiento de los cónyuges podía pasar a un segundo lugar, sin que por eso el hijo considerase que faltara al respeto a sus padres o cometiera una injusticia. Creemos que la razón última de esta diferencia se encuentra en el concepto de persona que había en cada sociedad.

El Cristianismo, posiblemente de la mano de las discusiones sobre la naturaleza y la persona de Jesucristo en la alta Edad Media, llegó durante la escolástica –según dice Sellés— a diferenciar la *esencia* del *acto de ser*. Así la persona sería un *acto de ser* definido por tener un alma y un cuerpo. Cada persona estaba criada directamente por Dios, pudiendo, pues, abrirse a la transcendencia. Se superaba así el concepto griego del hombre como parte del cosmos, para pasar a ser el centro de la creación²⁴. Esto habría llevado a un concepto de “persona con un valor en sí misma, con un destino único”. A su vez, otro concepto de la “persona individualista” se abriría camino de la mano del nominalismo del siglo XIV (Ockham), que ejerció su influencia hasta principios del XVII. Este sistema filosófico, extendido en las universidades, concebía que lo nuclear del hombre era su *obrar*, “ya no se centraba en

²¹ *Catecismo Romano*, BAC, 1966, pp. 764-781

²² “El matrimonio... estaba estrechamente ligado a la piedad filial y a culto a los antepasados, su concertación era una tarea que concernía a los jefes de la familia, quienes hacían los arreglos sin tener en consideración la inclinación de los jóvenes contrayentes. Se usaban los servicios de intermediarios... y hasta mediados de ese siglo S. XX la mayoría de los chinos conocía a su cónyuge el día de la boda. La costumbre exigía que la familia de la novia recibiera el pago de una suma de dinero que, entre gente de escasos recursos, era visto como una justa compensación... Entre gente rica se trataba de un intercambio de regalos entre las dos familias”, BOTTON, 1995, p. 54.

²³ *Catecismo Romano*, BAC, 1966, pp. 682-683

²⁴ Sellés, 2006, p. 90

el *ser*, sino en el *actuar*²⁵. Aunque sea difícil “medir” qué implicaciones tuvieron estos conceptos de persona en la vida real, creemos haber expuesto que al menos en la literatura del Renacimiento y del Barroco pueden registrarse un concepto de persona basado en la libertad. Por el contrario, en China, y en general en las sociedades orientales confucianas, lo importante no es tanto el individuo sino su posición en la relación con los demás, para conseguir el objetivo fundamental de estas sociedades: la armonía social. Para acabar, valga la pena señalar que una posterior comparación de la literatura del Siglo de Oro, no ya sólo con tratados morales chinos, sino con la literatura del periodo Ming podría dar más luces en dicho contraste.

BIBLIOGRAFÍA

- BLANCO, C., RODRIGUEZ, J., ZABALA, I., (1973) *Historia social de la literatura*, Castalia, Madrid.
- BOTTON, F. (1995). “Familia y cambio social en China”, *Revista de Occidente*, No. 172, Madrid, pp. 51-64.
- BURKE, J. (2000). *Vision, the gaze and the function of the senses in Celestina*, The Pennsylvania State University Press, University Park.
- CALDERÓN DE LA BARCA, P. (1635) *La vida es sueño*, Col. Clásicos castellanos, No. 138, Espasa-Calpe (1971), Madrid.
- (1636) *El alcalde de Zalamea*, Col. Clásicos castellanos, No. 138, Espasa-Calpe (1971), Madrid.
- CATECISMO ROMANO del Concilio de Trento para párrocos (1566), BAC (1966), Madrid.
- CERVANTES, M. de (1615) *Don Quijote de la Mancha* (segunda parte), Col. Autores Hispánicos. Planeta (1980), Barcelona.
- (1613) *El celoso extremeño*, Kapelus (1977), Buenos Aires.
- FOTHERGILL-PAYNE, L. (1988) *Séneca and Celestina*, Cambridge University Press
- LEÓN, Fray L. (1583) *La perfecta casada*, Espasa Calpe.
- LOPE DE VEGA (1604) *La discreta enamorada*, Col. Austral, Espasa-Calpe (1967), Madrid.
- MANRIQUE, Jorge. Editorial Castalia, 1983, Madrid.
- MARAVALL, J.A. (1990) *Teatro y literatura en la sociedad barroca*, Crítica, Barcelona.
- NADEAU, C. (2003) “Authoring the Wife/Mother in Sixteenth-Century Advice Manuals”, en Joan F. Cammarata (ed.), *Women in the discourse of Early Modern Spain*, University Press of Florida.
- NAVARRETE, D. (1676). *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*.
- OÑATE, M.P. (1938), *El feminismo en la Literatura Española*, Espasa-Calpe, Madrid.
- PARKER, A. (1988) *The mind and art of Calderón. Essays on the Comedias*. Cambridge University Press, New York.
- PÉREZ ARROYO, J. (1995). “La ética confuciana y el éxito”, *Revista de Occidente*, No. 172,

²⁵ Sellés, 2006, pp. 98-99

- Madrid, pp. 31-50.
- PEDRAZA, F. (1990). *Lope de Vega*, Teide, Barcelona.
- ROJAS, F. (1499) *La Celestina*. Plaza&Janés (1984), Biblioteca crítica de autores españoles, Madrid.
- ROJAS, F. (1637) *Entre bobos anda el juego*, Col. Clásicos castellanos, No. 35, Espasa-Calpe (1967), Madrid.
- SANZ, C. (1958). *Primitivas relaciones de España con Asia y Oceanía*, Victoriano Suárez, Madrid.
- SELLÉS, J. F. (2006). *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid.
- SMITH, M. (1998). *The Beautiful Woman in the Theater of Lope de Vega. Ideology and Mythology of Female Beauty in Seventeenth-Century Spain*, Peter Lang, New York.
- STROSETZKI, C. (2005). “El matrimonio en J. L. Vives y en Ch. Fourier”, en I. Arellano y J. M. Usunáriz (eds.), *El matrimonio en Europa y el mundo Hispánico. Siglos XVI y XVII*, Visor Libros, Madrid, pp. 27-38.
- TIEN, Y-M, (ca.1980) *Caballeros españoles y caballeros chinos*, Ou Ya Publ., Taipei.
- VILLARROEL, F. (1986). *Shih-lu*, UST Press, Manila.
- YARBRO-BEJARANO, Y. (1994) *Feminism and the Honor Plays of Lope de Vega*, Purdue University Press, West Lafayette.