HISTORIA MEDIEVAL Y MODERNA ERASMO

Ed UVa EDICIONES Universidad Valladolid

“echo su maldicion Medea”: recomendaciones matrimoniales en dos escritos morales hispánicos de fines del siglo XVI*

“echo su maldicion Medea”: marital recommendations in two late 16th-century Hispanic moral writings

MELINA ZEITER
Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral (IHuCSo / CONICET-UNL), Ciudad Universitaria, Ruta Nacional N.º 168, (3000) Santa Fe de la Vera Cruz, Santa Fe, Argentina.
melinazeiter@gmail.com
ORCID: orcid.org/ 0009-0003-8257-7427

Recibido/Received: 13/04/2026. Aceptado/Accepted: 09/10/2026.
Cómo citar/How to cite: Zeiter, Melina (2026). ““echo su maldicion Medea”: recomendaciones matrimoniales en dos escritos morales hispánicos de fines del siglo XVI”, *Erasmo. Historia Medieval y Moderna*, 13, pp. 39-62.
DOI: https://doi.org/10.24197/h5pr3226

Artículo de acceso abierto distribuido bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC-BY 4.0). / Open access article under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY 4.0).

Resumen: Conocida desde la Antigüedad por su venganza filicida, Medea fue evocada en escritos de fines del siglo XVI como ejemplo de “mala esposa”. Juan de Pineda y Juan de la Cerda recurrieron a la mítica hechicera para advertir sobre las consecuencias de la “mezcla de sangres”. El artículo analiza las alusiones a la princesa de la Cólquide relacionadas con recomendaciones conyugales en *Treynta y cinco diálogos familiares de la agricultura christiana* y en *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres*. Se considera que esta vida póstuma actualizaba un miedo antiguo en torno a los matrimonios exógamos, pero con una preocupación moderna: las uniones entre personas de diferentes confesiones y linajes.
Palabras clave: Medea; vida póstuma; matrimonio; limpieza de sangre; belleza femenina; mujeres celosas.

Abstract: Known since Antiquity by his filicidal revenge, Medea was evoked in late 16th century writings as an example of a “bad wife”. Juan de Pineda and Juan de la Cerda drew upon the mythical sorceress to warn of the nefast consequences of the “mixing of bloods”. This article

* Este trabajo se ha realizado en el marco de una Beca Doctoral otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina).

analyses the allusions to the Princess of Colchis regarding conjugal recommendations in *Treynta y cinco diálogos familiares de la agricultura christiana* and *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres*. It is argued that this afterlife updated an ancient fear surrounding exogamous marriages, albeit with a modern concern: unions between individuals of different faiths and lineages.
Keywords: Medea; afterlife; marriage; purity of blood; feminine beauty; jealous women.

INTRODUCCIÓN

Para fines del siglo XVI, Medea era una figura relativamente conocida en la península ibérica. Si bien su historia no había sido el tema principal de ninguna obra –habría que esperar hasta el teatro áureo del siglo XVII, como *El vellocino de oro* de Lope de Vega, *Los tres prodigios* de Calderón de la Barca y *Los encantos de Medea* de Francisco Rojas Zorrilla–, la princesa de la Cólquide era evocada en escritos diversos de manera casi proverbial o anecdótica, relacionada con una serie de atributos (Martínez Cabezón, 2012). La faceta más conocida de la hechicera era el filicidio, llevado a cabo para vengarse por el repudio de Jasón, que aparecía en escritos heterogéneos, como en la traducción castellana de *De institutione Feminae Christianae* de Fray Juan Luis Vives (1528), la versión castellana del libro de emblemas de Alciato (1549), en la colección de refranes glosados *Philosophia vulgar* de Juan de Mal Lara (1568), en el coloquio *Dialogo en laude de las mugeres* de Juan de Espinosa (1580) y en el tratado didáctico moral *Orden de bien casar y avisos de casados* de Juan Estevan (1595), entre otros[1]. La heroína también era célebre por su capacidad mágica, un aspecto central en los libros de caballería del período[2] y en las traducciones de las *Metamorfosis* de Ovidio[3]. En este artículo nos centraremos en una particular vida póstuma de Medea, la mala esposa, en

[1] Real Academia de Historia [RAH], 1/183, "Libro llamado Instrucion de la muger Christiana", f. 35v; Biblioteca Nacional de España [BNE], U/10139, "Los emblemas de Alciato", f. 66v; Depósito de Investigación de Sevilla, H RA/0090, "Philosophia vulgar", f. 150v; Biblioteca Nacional de Nápoles, XLII E 44, "Dialogo en laude de las mugeres", ff.19r- 20v; Österreichische Nationalbibliothek [ÖNB], 71.Y.75, "Orden de bien casar, y avisos de casados", ff. 299r y 332r.

[2] Tales como Sergas de Esplandián (1504), Lisuarte de Grecia (1514), Belianís de Grecia (1547) y Los famosos hechos del príncipe Celidon de Iberia (1583) de Gonzalo Gómez de Luque (Campos García Rojas, 2011).

[3] A lo largo de la década de 1580 se publicaron tres traducciones castellanas, por primera vez escritas a partir del original latino: la de Antonio Pérez Sigler (1580), la de Felipe Mey (1586) y la de Pedro Sánchez de Viana (1589) (Arcaz Pozo, 2023).

relación con consejos y advertencias matrimoniales expresados en la literatura moral. Este rescate de la figura mítica se vinculaba no solo con el acto infanticida, sino también con los celos y la ira incontrolables. De este modo, algunos escritos morales recurrían a la maga para ilustrar las consecuencias funestas de estas emociones.

Se analizan dos obras, redactadas por autores franciscanos: *Treynta y cinco dialogos familiare de agricultura christiana* de Juan de Pineda y *Libro intitulado vida política de todos los estados de mugeres* de Juan de la Cerda. La elección de estos escritos morales se debe a que ambos usan la expresión "maldición de Medea" para referirse a las consecuencias funestas de casarse sin conocer al/ a la futuro/ futura cónyuge antes de contraer matrimonio. Además, estos textos recurren a la princesa de la Cólquide para expresar consejos a la hora de escoger esposa y para describir cómo debe comportarse una mujer. Si bien el artículo se centra en estos escritos, por momentos se traen a colación otros textos morales del período.

La enciclopedia de educación católica de Juan de Pineda[4], *Treynta y cinco dialogos de agricultura christiana*, se publicó en 1589 en Salamanca, por la casa impresora de Pedro de Andurça y Diego Lopez. El texto está redactado a modo de diálogo entre cuatro amigos que almorzaban, con un "estilo coloquial" y con cierto "instinto teatral" (Ramelli, 1950, p. 4). Los personajes pertenecen a distintos estratos socioculturales: Pamphilo, un joven hermoso y estudioso; Philotimo, un médico ambicioso; Polycronio, un noble caballero rico; y Philalethes, un religioso, teólogo y sabio. Gracias a esta diversidad, el autor varía los tonos y las perspectivas, lo que permite presentar de manera ordenada saberes heterogéneos bajo un prisma moralizador (Azanza López y Cazalla Canto, 2026, pp. 118-119). Con el pretexto de tratar temas agrícolas, la obra reflexiona sobre aspectos vinculados con la formación y educación católicas (Kurtz, 1986). Lejos de restringirse a referencias bíblicas, las fuentes paganas son abundantes (Rodríguez López-Vázquez, 2010, p. 484).

El manual de Juan de la Cerda, *Libro intitulado vida política de todos los estados de mugeres*, *en el qual se dan muy prouechosos y Christianos documentos y auisos, para criarse y conseruarse deuidamente las Mugeres en sus estados*, se publicó en 1599 por Juan Gracian, en Alcalá.

[4] No se debe confundir con el jesuita sevillano homónimo. El autor aquí trabajado nació en Medina del Campo en 1520 y se trasladó a Salamanca desde muy joven.

Estaba dedicado a la infanta Margarita de Austria, monja en el monasterio de las Descalzas de Madrid. Se divide en cinco libros, cada uno de ellos dedicado a los diferentes estados de las mujeres: las solteras, las monjas, las casadas, las viudas y las mujeres en general. Estas etapas no responden a un recorrido biológico, sino más bien a la posición jurídica de la mujer con respecto al matrimonio y al grado de tutela o control masculino (Alegre Carvajal, 2023, p. 103).

El escrito podría definirse como un "manual de comportamiento", que aconseja a las mujeres el modo en que deben comportarse en cada etapa de su vida para seguir los preceptos católicos (López, 2022, p. 222). Este texto, al igual que otros similares que presentaban modelos de conducta para mujeres virtuosas, tuvieron una gran difusión en el período (Ortíz Canseco, 2019, p. 44)[5]. Esta literatura normativa buscaba precisar las obligaciones y los deberes necesarios para alcanzar la perfección femenina. Por tanto, afirmaba un modelo único de feminidad, relacionado con la asexuación de las mujeres y la sujeción a la autoridad masculina (Vázquez García y Moreno Mengíbar, 1997, pp. 374-375).

Tanto en *Treynta y cinco dialogos familiares de agricultura christiana* y *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres* Medea es nombrada varias veces, pero aun así ocupa un lugar secundario y marginal. Sin embargo, los dos textos rescatan a la mítica figura con sentidos semejantes, pues recurren a la maga como ejemplo de la peligrosidad de los celos femeninos, mascullan sobre el lugar dado a la belleza femenina a la hora de elegir esposa y utilizan la expresión "maldición de Medea" para advertir sobre la importancia de conocer las costumbres del/ de la cónyuge antes de casarse. Estas apropiaciones de la maga conjuran y expresan diferentes preocupaciones en torno a las uniones matrimoniales. Si bien

[5] La presencia de Medea en otros manuales de comportamiento femenino del período es marginal y secundaria. Por ejemplo, en *Coloquios matrimoniales* de Pedro de Luján, se refiere a cinco hierbas que representan las virtudes femeninas (callada, pacífica, sufrida, retraída y honesta), que eran tan extrañas que ni la hechicera había podido hallarlas (1550, ff. 29r-29v). En *La Perfecta Casada*, fray Luis de León afirma que, si bien parece que Eurípides critica a todas las mujeres, en realidad solo culpa a algunas por su mal comportamiento, entre ellas a la princesa de la Cólquide, que constituye un caso extremo (1583, f. 10r). La maga aparece dos veces como un ejemplo de madre cruel en el ya mencionado *Orden de bien casar y avisos de casados* de Juan Estevan, con el fin de criticar a las "madres que no tienen compassion y piedad delos hijos" y que "cometen un tan graue delito y tan grande ofenssa de Dios" (1595, ff. 299r y 332r). En todas las citas se ha mantenido la grafía original, a excepción de las abreviaturas, que se han modernizado.

algunos de estos usos de la hechicera se encuentran en otros textos morales del período, la "maldición de Medea" parece restringirse a los textos de Juan de Pineda y de Juan de la Cerda.

El análisis de la presencia de Medea en *Treynta y cinco dialogos familiares de agricultura christiana* y en el *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres* permite acercarse al uso de la materia clásica por parte de escritos de teología moral. Conocida por la crueldad de su venganza filicida, la hechicera de la Cólquide era continuamente evocada como un modelo negativo de conducta, puesto que la figura mítica era el ejemplo de una madre desnaturalizada. Sin embargo, en este artículo intentaremos alejarnos de la faceta infanticida, la más célebre de la maga, para estudiar un aspecto tal vez menos analizado: la princesa en tanto (mala) esposa. Por este motivo, nos centramos en las alusiones a la heroína en el marco de las recomendaciones y advertencias matrimoniales. Estos consejos se esbozaban en un contexto signado por un reforzamiento de las leyes conyugales, de la mano de la promulgación de la *Nueva Recopilación* por Felipe II en 1567 y de la aplicación de los decretos sancionados en el Concilio de Trento. Jesús Usunáriz considera que, en este período, la monarquía hispánica tendió a delegar a la Iglesia las cuestiones matrimoniales (2016, p. 203). Por esta razón, el análisis de los escritos morales y religiosos es central para comprender cómo se difundían y se legitimaban las normas matrimoniales y qué recursos –entre ellos, los *exempla* de la Antigüedad clásica– empleaban los autores para sus argumentos.

Con este propósito, el trabajo se organiza en dos apartados. En el primero de ellos se analizan las alusiones a la "maldición de Medea" en los escritos de Juan de Pineda y Juan de la Cerda, relacionándolas con las recomendaciones de conocer a la pareja antes de casarse. Se vinculan estos consejos con los debates de la época sobre la limpieza de sangre y la "mezcla de sangre", con el fin de mostrar cómo una figura mítica usualmente asociada con el filicidio y la venganza se resignificaba como una advertencia conyugal. A su vez, se coteja con otros escritos religiosos y morales del período, con la intención de mostrar los argumentos esbozados por otros autores.

En el segundo apartado, se estudian las menciones a Medea en relación con otras recomendaciones conyugales, en particular, sobre el lugar dado a la belleza femenina a la hora de escoger una esposa, sobre la importancia de la virginidad y sobre las consecuencias funestas de los celos de las mujeres. Se compara como aparecen estos argumentos en otros

escritos religiosos y morales de la época, tales como la traducción castellana de *De institutione Feminae Christianae* de Fray Juan Luis Vives, la *Saludable instrucion del Estado del matrimonio* (1566) del Fray Vicente Mejía, *La perfecta casada* (1583) de Fray Luis de León y *Orden de bien casar y avisos de casados* (1595) de Juan Estevan, entre otros.

1. La "maldición de Medea": advertencias ante la "mezcla de sangre"

Entre las alusiones a Medea en los textos morales hispánicos, se destaca la idea de una "maldición de Medea". Esta expresión, presente en los escritos de Juan de Pineda y Juan de la Cerda, advierten sobre las consecuencias funestas de contraer matrimonio sin conocer previamente al/ a la cónyuge. Este argumento contradice una de las recomendaciones de Juan Luis Vives, quien destaca que las mujeres deben dejar en manos de sus padres la elección del esposo (1528, f. 40r)[6]. En todo caso, aconseja atender a la "buena fama" de una familia a la hora de escoger esposo/a, porque "la bondad de los padres da mucha esperança de buena criança delos hijos" (1528, f. 43r). En cierto punto, el consejo de los autores franciscanos es más cercano al de Juan Estevan, quien sugiere casarse con alguien "del lugar" en lugar de un extranjero, porque así los cónyuges "se conocen, assi en las voluntades, como en las calidades" (1595, ff. 137v-138r). Juan de Pineda y Juan de la Cerda refuerzan su recomendación a partir de una referencia a una figura mítica.

La primera alusión a la "maldición de Medea" aparece en el cuarto diálogo de la primera parte de *Treynta y cinco dialogos familiares*. En este apartado, el joven Pamphilo despotrica contra los hombres que se casan sin saber las costumbres de sus esposas y, así, rompen la fe matrimonial, "con lo cual merecen un infierno":

> Medea su maldición viéndose dexado de Iason, como el auia dexado a Isiphile princesa de Lemnos por ella: y lo mesmo pudo hacer Egeo por amor della, contra el que tomasse mujer no conoscida, sin estar primero a vistas con ella (Pineda, 1589a, f. 88v).

El mismo personaje vuelve a mencionar la "maldición de Medea" en el libro veintidós de la segunda parte. Al describir una boda, afirma que la

[6] Agradezco al/a la evaluador/a por la sugerencia.

novia camina con un hachón de pino encendido para no casarse a oscuras porque si no "segun la maldicion de Medea, deuia ser punto de malaguero" (Pineda, 1589b, f. 135r). Las advertencias de evitar contraer matrimonio con una persona desconocida se esbozan en el marco de debates más amplios, relacionados con la importancia del linaje y de la "buena sangre". En este sentido, el noble caballero Polycronio discute sobre las desventajas de "mezclar las sangres" y afirma "echo su maldicion Medea a toda muger que se cassase con marido cuyas condiciones no tuviesse conocidas" (Pineda, 1589b, f. 88v).

De manera similar, Juan de la Cerda se explaya sobre la importancia de casarse con una "persona de buena familia" y asevera que "por mas que uno se hinche y ensoberuezca con sus riquezas, no por esto de ruin casta se hará de buena" (1599, f. 278r). El autor destaca que una mujer debe estimarse de acuerdo con su virtud y sus buenas costumbres. Por ende, critica a los hombres que contraen matrimonio en busca de riquezas, sin importarles si la esposa es "buena o hija de buenos" porque creen que las riquezas llevan consigo el linaje:

> Su maldición echo Medea a toda muger que se casasse con marido, cuyas condiciones no uiesse conocidas, diziendo, que a escuras y sin tamborino se viesse la tal lleuar al tálamo (de la Cerda, 1599, f. 278r).

Creo que es posible pensar que esta "maldición de Medea" es una actualización, una "vuelta de vida a lo Antiguo" (*Nachleben der Antike*). José Manual Prada Samper (2002) plantea que, en los orígenes del mito, hacia el siglo VII a. e. c., la historia de la hechicera de la Cólquide y Jasón tenía como trasfondo la incompatiblidad entre el mundo espiritual y el humano, así como contra los matrimonios exógamos. Esta idea se esboza, por ejemplo, en la *Teogonía* de Hesíodo, que enfatiza en la divinidad de la hechicera como un puntapié para debatir las uniones entre mortales e inmortales (Graf, 1997, p. 31). A partir de la tragedia de Eurípides (431 a. e. c.), la heroína es conocida por la venganza filicida contra Jasón. Autores como Jasper Griffin (2014) y Douglas Clairns (2014) argumentan que esta famosa obra teatral expresa un temor "universal y arquetípico" en torno a la posibilidad de confiar en las esposas o, por el contrario, considerarlas intrusas o enemigas.

En los manuales de fines del siglo XVI, las alusiones a la "maldición de Medea" expresan un miedo contra las uniones exógamas que tenía raíces antiguas, pero con preocupaciones modernas: la pretensión de no

mezclar las "sangres", es decir, las confesiones y los linajes. Las advertencias de Juan de Pineda y Juan de la Cerda se realizaban en un contexto marcado por las discusiones en torno a los estatutos de limpieza de sangre. En tantos medios de cierre y exclusión social, estas normativas pretendían establecer espacios socioinstitucionales homogéneos de dignidad, la cual estaba determinada por el origen familiar cristiano (Hernández Franco y Ruiz Ibáñez, 2003, p. 39). Los alcances de la "limpieza de sangre" fueron limitados. Por un lado, los estatutos solo se aplicaron en algunas instituciones, como la Inquisición, las órdenes militares y ciertas órdenes religiosas (Kamen, 1986, p. 326). Por el otro, estaba bastante extendida la presencia de familias conversas de origen judío y musulmán entre las élites de poder local, en la administración del Estado, en el clero y en el ejército (Domínguez Ortiz, 1991; Soria Mesa, 1992; Soria Mesa, 2013; Soria Mesa, 2016).

Si bien era necesario probar la limpieza de sangre para ingresar a una orden regular, para viajar a América, para ejercer un cargo público de grado menor o para ser regidor de una villa, en la práctica el procedimiento era menos arduo que lo establecido por los estatutos –que se realizaban a petición de parte–. De hecho, en muchos casos las familias manipularon las pruebas genealógicas por medio de testigos (Soria Mesa, 2016, pp. 33-34). Estos últimos eran usualmente pagos, lo que demuestra el peso de la riqueza a la hora de probar tanto la nobleza como la pureza de sangre (Soria Mesa, 2013) Para el último cuarto del siglo XVI, diversos autores proponían reformar, limitar y hasta eliminar los estatutos (Parello, 2000). Estas discusiones se enmarcaban en el período de mayor ingreso de "apellidos maculados" en los gobiernos municipales, de la mano de las masivas ventas de oficios por parte de la Corona, que suponían una oportunidad de medro para los conversos locales (Soria Mesa, 2016, p. 48). No obstante las limitaciones, la persistencia cultural de la "limpieza de sangre" creó una "base denigratoria": usados como un medio de control del ascenso social, los estatutos suponían que demostrar la ausencia de un "pasado con mácula" era un hecho social destacado, que se relacionaba con el honor (Hernández Franco y Ruiz Ibáñez, 2003, pp. 55-56).

En este contexto, las autoridades eclesiásticas y civiles pretendieron regular el matrimonio, en parte con el objetivo de evitar las uniones "mixtas". Este recelo se recrudecía en una coyuntura signada por la defensa por parte de la Iglesia católica postridentina del derecho de libre elección del esposo, incluso en casos que contradijera los intereses de la familia –aunque esta última tenía algunas herramientas para promover o

evitar una unión (Baldellou Monclús y Salas Auséns, 2016)–. Si bien la palabra o promesa de casamiento no estaba revestida de carácter sacramental, se consideraba una fase preparatoria del vínculo conyugal, por lo que generaba en el ideario colectivo un vínculo prácticamente indestructible (Ruiz Sastre y Candau Chacón, 2016, p. 58). Entre los siglos XVI y XVII se produjo un conflicto en torno a la honra, debido a la creciente importancia dada al cumplimiento de la palabra de matrimonio por sobre el miedo a la integración de personas judeoconversas (Bel Bravo, 2009, pp. 122-124). Estas tensiones muestran que, a pesar de la imposición de un modelo único y estereotipado para el matrimonio, existían situaciones diversas, con diferentes grados de adecuación a la doctrina y a la costumbre (Seidel Menchi y Quaglioni, 2004).

En relación con esto, una de las principales preocupaciones de la teología moral del Quinientos era la erradicación de los matrimonios clandestinos, que estaban prohibidos desde las *Siete Partidas* de Alfonso X (Usunáriz, 2016). Entre otros, Fray Vicente Mejía argumentó sobre la importancia de prohibir los "matrimonios ocultos" (1566, f. 79r). Baldellou Monclús y Salas Auséns (2016) sostienen que, para evitar estas uniones "secretas", las recomendaciones moralistas buscaban asentar la autoridad familiar por sobre la libre elección del/ de la cónyuge, un argumento que era una constante en la Europa del Antiguo Régimen.

Frente a estas situaciones, los textos aquí analizados despliegan algunas recomendaciones conyugales. Por ejemplo, en *Treynta y cinco dialogos de la agricultura christiana* el sabio Philalethes destaca la importancia del linaje, por "la estima de la buena sangre y parentela", a la hora de escoger esposa: "ningun cuerdo quiere muger con raça de Iudia, ni de marrana: y Dios prohiuio a los Hebreos casarse con las mugeres Chananeas hijas de los idolatras" (Pineda, 1589b, f. 88v). El noble Polycronio coincide y afirma que, así como está bien comparar la "casta" de un caballo, "muy mejor parece hazer esso en las personas con quien queremos mezclar nuestra sangre" (1589b, f. 88v).

Olwen Hufton destaca que los nobles a veces contraían matrimonio con plebeyas ricas, pero que en general las nobles tendían a unirse con varones de su mismo estatus (2000, p. 48). El joven Pamphilo denuncia esta situación, al criticar al "hombre noble y de altos spiritus" que no puede contraer matrimonio con una mujer del mismo estatus. Sin embargo, Philotimo tiene una opinión diferente, porque prefiere "buenas costumbres en la muger, que mucha follonia de casta y sangre" (Pineda, 1589b, f. 89r). El religioso insiste en que las virtudes se heredan hasta convencer al

médico de la importancia de la "sangre". Mediante este intercambio, Juan de Pineda da cuenta de la existencia de diferentes posicionamientos en torno al lugar dado a la "casta" a la hora de elegir cónyuge. Sin embargo, por el modo en que se desenvuelven los argumentos y la aceptación de Philotimo, es posible inferir que el autor busca enfatizar la importancia del linaje.

Otros escritos morales de la época expresaban argumentos similares. Por ejemplo, Juan de Estevan, en *Orden de bien casar y avisos de casados*, afirma que, para casarse "bien", es necesario hacerlo con un igual, es decir, con alguien de una edad similar, perteneciente al mismo linaje y que posea riquezas semejantes (1595, ff. 121r-122v, 127r y 129r). El autor critica a los varones que "no quieren tomar muger de ygual estado, sino hijas de señores de titulo, pobres", porque considera que así "se ponen en grandes necessidades, y nunca salen de empeñados", mientras que "ellas hazen poco caso de sus maridos" (1595, f. 127v). La situación contraria tampoco es ideal, puesto que, cuando la riqueza de la esposa se acaba, "quedase el hombre casado, y con hijos de ruyn y baxa muger" (1595, f. 128r). Estas sugerencias también incluían a las mujeres que buscaban esposo, pues Fray Luis Vives exponía "te podrias cassar con una estatua de oro si noble le queres y tan vazio de virtud" (1528, f. 41r).

Sin embargo, la idea de una "maldición de Medea" no parece haberse extrapolado a otros escritos morales del período, al menos de los que he consultado hasta el momento. La expresión no aparece en *Orden de bien casar y avisos de casados* de Juan Estevan (1595), *Discursos de los estados, de las obligaciones particulares del estado y oficio, según las cuales ha de ser cada uno particularme juzgado* de Francisco Escrivá (1613), *Espejo de la perfecta casada* de Alonso de Herrera (1638), ni en *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno* de Juan Eusebio de Nieremberg (1659). Tampoco había sido mencionado en tratados previos, como *Coloquios matrimoniales* de Pedro de Luján (1550), *Saludable instrucion del Estado del matrimonio* del Fray Vicente Mejía (1566), *Dialogo en laude de las mujeres* de Juan de Espinosa (1580), *La perfecta casada* de Fray Luis de León (1583), o *Aviso de gente recogida* de Diego Pérez de Valdivia (1678 [1585]).

La similitud de las alusiones a la "maldición de Medea" en los textos de Juan de Pineda y de Juan de la Cerda dan la pauta de una posible inspiración del segundo en el primero, o tal vez sugiere la existencia de una fuente común. A pesar de tratarse de una idea de circulación limitada, la expresión da cuenta de una particular vida póstuma de la hechicera de

la Cólquide. La mención a la mítica esposa abandonada no es solo una muestra de erudición clásica, sino que también dota de antigüedad a un argumento ya conocido y difundido en otros escritos de teología moral del período. La maldición de la maga contra las parejas que se casan sin conocerse previamente transforma la historia de venganza y filicidio en una recomendación conyugal. En el marco de los debates sobre la limpieza de sangre y los estatutos, la referencia mítica advierte sobre la importancia de "no mezclar las sangres" ni los linajes.

2. Cómo elegir una esposa: la belleza, los celos y la honra

Ahora bien, Medea no solo es evocada para criticar las uniones mixtas y enfatizar la importancia de conocer al / a la cónyuge antes de casarse. También se trae a colación a la mítica heroína en los debates sobre el lugar de la belleza a la hora de elegir una esposa. Por medio de las intervenciones del sabio Philalethes y del joven Pamphilo, Juan de Pineda aconseja restar importancia a la hermosura, porque se trata de un atributo efímero (1589b, f. 98r). Así, advierte que los matrimonios basados en la apariencia de la mujer se acaban cuando ésta pierde su belleza: "quien a otro ama por la hermosura, en faltándole el bien parecer, le parece mal, y le dexa de amar, como lo hizo Iason con Medea" (1589a, f. 94r). Además, el texto advierte que el fin de estas uniones puede tener consecuencias funestas:

> Iason saco a Medea de la casa de su padre por hermosa, mas dentro de poco tiempo la echo de la suya, por auer perdido su hermosura: y ella mato en vengança los hijos que del auia parido (Pineda, 1589b, f. 98r).

Juan de la Cerda esboza sugerencias similares. Reitera que la belleza es un atributo efímero y refuerza su fragilidad al afirmar que se restringe a una etapa de la vida, entre los dieciocho y los treinta dos años (1599, ff-286r-287r). Es posible inferir una inspiración en Juan de Pineda, pues *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres* no sólo menciona el ejemplo de Jasón y Medea, sino que incluso la frase es idéntica, destacando que ella mató a sus hijos como venganza (de la Cerda, 1599, f. 286v). No se trataba de una idea novedosa. Unas décadas antes, Francisco de Osuna, en *Norte de los Estados*, había advertido sobre los peligros de la lujuria, vicio que conducía a elegir una esposa "hermosa muy linda y apuesta" (1541, f. 27r). De manera similar, Juan Estevan aseguraba que "El que por sola la hermosura escoge la muger, malamente se engaña",

y más bien recomendaba casarse con una mujer "no demasiadamente hermosa" y que privilegiara otros atributos, como que ella fuera "prudente, virtuosa, pacifica, vengonçosa" (1595, ff. 138r-140r). También Fray Luis de León sugería no elegir una esposa "muy auentajada en belleza" (1583, f. 72v). Fray Luis Vives incluía en este argumento a las mujeres, pues aseveraba que si una se unía en matrimonio con "un marido hermoso por su hermosura y que no aya mas bien en el (…) no le valiera mucho mas ala triste casarse con una pintura o una estatua que con el" (1528, ff. 40v-41r).

En todo caso, Juan de Pineda y Juan de la Cerda recurrieron a Medea, una figura mítica conocida por ser una esposa abandonada (Martínez Cabezón, 2012), para reforzar un argumento que no era en sí mismo novedoso, a favor de poner en la balanza atributos no relacionados con la hermosura a la hora de escoger una esposa. Esta vida póstuma de la maga también podría estar vinculada con la importancia que estos escritos dan al linaje y a las buenas costumbres por sobre la riqueza y la belleza, a fin de evitar la "mezcla de sangres". Esta apropiación equipara a la hechicera con una mujer mortal, lo que supone una disminución de su condición semi-divina, tan importante para la "maldición de Medea".

Además de estas referencias, es posible identificar un conjunto de alusiones a Medea que expresan una ansiedad alrededor de los celos femeninos. Conocida por su venganza filicida, no es de extrañar que la hechicera fuera evocada como un ejemplo de la "rauia vengativa de la mujer celosa" (Pineda, 1589b, ff. 159v-160r). *Treynta y cinco dialogos familiares de agricultura christiana* afirma que la mujer celosa es capaz de causar más daño que los vientos furiosos, el fuego, las bestias y las heridas, motivo por el cual el hombre le teme más a la primera que a los demás peligros (Pineda, 1589b, ff. 120r-120v). También el *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres* destaca la peligrosidad de esta emoción femenina, puesto que "no ay ímpetu de vientos furiosos, ni llama tan abrasante, ni herida de armas arrojadizas que assi lastime como la muger zelosa" (de la Cerda, 1599, f. 410r). Las consecuencias de los celos eran tales que muchas mujeres habían matado a sus propios hijos al enterarse del adulterio de sus maridos, como la princesa de la Cólquide (de la Cerda, 1599, f. 410r).

Luis Vives describe a los celos como una pasión negativa, asociada con una "pestilencia", una "fiera truculentissima", una "perturbacion atormentadora" y una "cruel tirania". Considera que esta emoción era la causa de que las mujeres sean "cruelmente degolladas y ahogadas de sus

maridos de celos", por lo que recomienda que ellas sean "castas de coraçon, y de obras" (1528, ff. 56v-57r). Juan Estevan afirma que el hombre debía "ser custodia y guarda" de su esposa, pero "con cordura, no zeloso demasiado" (1595, ff. 310r-310v). Sin embargo, Juan de Pineda (1589a y 1589b) y Juan de la Cerda (1599) hacen hincapié en las consecuencias de los celos femeninos, a los que les atribuyen una capacidad destructiva. No son los únicos autores, pues también Francisco Escriva, en *Discursos de los estados de las obligaciones particulares del estado*, menciona al filicidio de Medea y afirma "ni ay ira tampoco que se iguale con la ira dela muger" (1613, f. 106).

Si bien Juan de Pineda coloca el foco en los celos a la hora de rescatar a Medea, Juan de la Cerda no se restringe a esta emoción, sino que menciona a la mítica figura en relación con el amor. Este último autor evoca a la heroína como un ejemplo de la impetuosidad del "atrevido" amor que, por no respetar los mandamientos y despreciar la honra y el matrimonio, era el principio del cual proceden todos los males (1599, ff. 54r y 329v). Entre las consecuencias funestas de la "diabólica rauia del amor", el *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres* alude al fratricidio de Apsirto, hermano de la hechicera asesinado para distraer a Eetes y poder huir de la Cólquide (de la Cerda, 1599, f. 525v). También Cristóbal de Fonseca recurre a la historia de la hechicera para destacar la impetuosidad del amor. En *Tratado del amor de Dios*, el autor menciona la tragedia de Séneca para argumentar que el amor no respeta leyes ni mandamientos, y que esta pasión no puede encubrirse, así como no es posible esconder una llama en el pecho (1592, ff. 38-39 y 58). En todo caso, la idea de que el amor era "el olvido de la razon" había aparecido en el tratado de Luis Vives (1528, f. 35v).

Por otra parte, Juan de la Cerda explica que el dragón que custodiaba el vellocino de oro en el mito en realidad cuidaba la virginidad de Medea, pero ella se difamó al matar al animal, al igual que otras mujeres como Io y Europa (1599, f. 242v)[7]. En esta referencia a la hechicera, se observa la importancia del comportamiento sexual femenino, vinculado con el honor al menos desde fines del siglo XIV (Shiba, 2009). El honor se derivaba de los criterios de diferenciación social, de modo que para las mujeres se conectaba con la superioridad del varón, pero también con el estatus y la posición ocupada en la jerarquía social. En gran parte, la estima femenina

[7] La alusión del dragón que custodia el vellocino como una metáfora del guardián de la virginidad aparece luego en obras de teatro de Lope de Vega (Martínez Berbel, 2003).

dependía de un sistema de valores relativo a la sexualidad –como se deja entrever en términos como pureza, castidad, limpieza, virginidad– y de las formas de relación con los hombres (Candau Chacón, 2014, pp. 13-15). El control de la sexualidad era fundamental debido a que la fidelidad conyugal era considerada clave para la cohesión familiar y la trasmisión de la nobleza (Martínez, 2009, p. 9). En cierto punto, a las mujeres se les asignaba una defensa pasiva del honor, pues se les exigía "no hacer, no dar que hablar, no significarse" (Gascón Uceda, 2008, p. 637).

La importancia de resguardar la virginidad, como elemento central del honor femenino, era un *topos* ampliamente extendido en la literatura moral y religiosa del período. El catecismo romano aseguraba que la virginidad era incluso más excelente que el estado matrimonial, una idea que se remontaba a interpretaciones del Evangelio de San Mateo y de las epístolas de San Pablo (Candau Chacón, 2009, p. 319). Los escritos de teología moral, por tanto, reiteraban continuamente que el matrimonio era bueno, pero no tanto como la castidad virginal[8]. El Fray Juan Luis Vives exalta este "bien incomparable ques la integridad o puridad", este "bien tan presciado", cuya pérdida tenía consecuencias para ella y para la familia (1528, ff. 9v y 10v). Fray Luis de León también alaba "la flor de la virginidad" (1583, f. 3v). En *Norte de los Estados*, Francisco de Osuna da una serie de recomendaciones para resistir las tentaciones y abstenerse de tener relaciones sexuales hasta el matrimonio, tales como "temer qualquier habla de hombre" (1541, f. 20r).

En este marco, el manual de Juan de la Cerda exige a las mujeres obediencia, sujeción y mayor control de su comportamiento (Morant, 2002, p. 169). Rachel Ann Eccleston considera que el escrito seguía la impronta de *De institutione Feminae Christianae* (1524) de Juan Luis Vives, debido a que ambos textos promovían la castidad como virtud femenina suprema. La autora destaca la elección de la expresión "vida política" para el título de la obra, para describir el ejercicio de la virtud prescrita. Sostiene que esta frase tiene un sentido similar a la palabra "oficio" en el texto de Luis Vives, utilizado para referirse a los roles sociales de las mujeres (2017, pp. 206-207).

Las apropiaciones de Medea relacionadas tanto con la peligrosidad de los celos femeninos como con la impetuosidad del amor se asientan sobre unos discursos de género difundidos en el período. Por un lado, los ~~dos~~

[8] Por ejemplo, Juan Estevan afirma "moço o donzella, que aun enel siglo quisiesse biuir casta y limpiamente, estado ternia de mas perfecion que el casado" (1595, ff. 94v-95r).

escritos de Juan de Pineda y Juan de la Cerda presentan a la mujer como un ser poco capaz de controlar sus emociones, en parte debido a la debilidad de su sexo (Wells, 2023). No se trata de una idea novedosa: ya desde fines del siglo XIII, el discurso médico explica que la inferioridad de las mujeres se debe a su fisiología (Berriot-Salvatore, 2000, p. 398). Estas ideas perviven en el siglo XVI en autores como Huarte de San Juan, que afirma que la irracionalidad femenina deriva de sus carnes blandas y su temperamento húmedo[9]. Los manuales moralistas cristianos aceptan y complementan estas concepciones establecidas, que condenan a las mujeres por su constitución más débil y defectuosa, en contraposición a los racionales y perfectos varones. Estas nociones sustentan una jerarquía de los cuerpos basada en el género (Juárez-Almendros, 2017, p. 44).

Por el otro, los textos destacan la peligrosidad femenina, razón por la cual los hombres tienen miedo. Por ejemplo, Juan de la Cerda afirma que "apenas hallaras cosa impossible a la muger", cuyo poder es mayor que el de los demonios (1599, f. 329v). Una idea similar había aparecido en *Paradoxas y sentencias escogidas para erudición del entendimiento y reformación de las costumbres para predicar de cualquier sancto* de Domingo Baltanás, escrito que advertía sobre la capacidad de las mujeres para engañar corazones, como demostraba la fábula de Medea y Jasón (1558, f. 49v). También el fray Cristóbal de Fonseca, en el *Tratado del amor de Dios*, había destacado el poder que la mujer tenía "para el mal", pues era "osada y atrevida", a tal punto que apenas "hallaras cosa impossible" para ella, como ejemplificaba la hechicera de la Cólquide (1592, f. 655).

Estas representaciones de la mujer, que la proyectan como un ser débil y poderoso a la vez, tienen raíces antiguas. En tanto representación de Eva, la mujer es la manifestación de una naturaleza inferior e irracional y, al mismo tiempo, expresión de una sensualidad y de una ambición por saber (Candau Chacón, 2014, pp. 12-13). Estas ideas se actualizaron durante la temprana modernidad, de la mano de la "querella de las mujeres". El debate sobre las capacidades y las características de las mujeres tuvo un nuevo ímpetu a partir del siglo XV y pervivió en toda la centuria siguiente. En la península ibérica, la querella emergió en la corte de Juan II y María

[9] En el original: "consideremos las carnes de las mugeres, y de los niños, y hallaremos que exceden en blandura ala de los hombres; y con todo esso, los hombres en comun tienen mejor ingenio que las mugeres (…) y es impossible, ninguna muger ser templada, ni caliente: todas son frias, y humidas (…) el ingenio y habilidad dela muger, sigue el temperamento del celebro" (Huarte de San Juan, 1607, ff. 98r-98v y 210v-211r).

de Aragón, a partir de la recepción y traducción *de De claris mulieribus* de Giovanni Boccaccio (Arriaga Flores y Cerrato, 2021).

Conclusiones

En términos generales, *Treynta y cinco dialogos familiares de agricultura christiana* y *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres* rescatan a Medea con sentidos semejantes. En tanto "mala esposa", las apropiaciones de la maga permiten expresar una variedad de preocupaciones matrimoniales. Entre ellas, se destacan las uniones entre personas de diferentes linajes y confesiones, la importancia dada a la belleza a la hora de elegir esposa y la peligrosidad de los celos femeninos. La primera ansiedad tiene raíces antiguas: ya desde los orígenes del mito subyace un miedo a las bodas exógamas en la unión entre la bárbara y semi-divina princesa de la Cólquide y el griego y mortal Jasón. A fines del siglo XVI, este rescate actualiza este temor con inquietudes modernas, en un contexto signado por los intentos de regular el matrimonio y por el auge de las discusiones en torno a los estatutos de limpieza de sangre. Las inquietudes ante las uniones "mixtas" se condensan en la idea de una "maldición de Medea", según la cual la hechicera maldice a quienes se casan sin conocer las costumbres del/ de la cónyuge.

Al conjurar estas ansiedades, esta vida póstuma de Medea supone una reducción de su faceta semi-divina y mágica, así como una equiparación de la maga con una mujer, mortal y humana. La mítica hechicera se comporta como una joven enamorada que descuida su honor, como una esposa celosa y como una mujer abandonada al perder su hermosura. De este modo, los rescates se hallan atravesados por ciertos discursos de género del período, por ejemplo, los que destacan la menor capacidad de las mujeres para controlar sus emociones debido a la debilidad de su sexo. Sin embargo, la habilidad sobrenatural de la maga no era eliminada del todo, como se deja entrever, quizás, en la propia expresión "maldición de Medea".

Bibliografía

Alciato, Andrea (1549). *Los emblemas de Alciato*, trad. Bernardino Daza Pinciano. Lyon: Mathias Bonhom. Biblioteca Nacional de España, U/10139.

Alegre Carvajal, Esther (2023). "El controvertido poder las aristócratas viudas en el siglo XVI. Patronazgo arquitectónico y conflictividad familiar". En José Javier Vélez Chaurri y Aintzane Erkizia Martikorena (coords.). *Mujeres, promoción artística e imagen del poder en los siglos XV al XIX*. Euskal Herria: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, pp. 101-140.

Arcaz Pozo, Juan Luis (2023). "Sobre las traducciones de las *Metamorfosis* de Ovidio en el siglo XVI español: una valoración de conjunto en el contexto traductológico de su época". *e-Spania*, 46, http://journals.openedition.org/e-spania/48088 [09/04/2026].

Arriaga Flores, Mercedes y Cerrato, Daniele (2021). "La querella de las mujeres en Italia y España. Una revisión bibliográfica". *Revista internacional de pensamiento político*, 16, pp. 125-147, https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8268589 [03/04/2026].

Azanza López, José Javier y Cazallo Canto, Silvia (2026). "En los orígenes mitológicos del jeroglífico y del emblema en España: *Los diálogos familiares de la agricultura christiana* (1589), de Juan de Pineda". *Cuadernos de Investigación Filosófica*, 59, pp. 111-133, https://publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/cif/article/view/7090/4706 [01/04/2026].

Baldellou Monclús, Daniel y Salas Auséns, José Antonio (2016). "Noviazgo y matrimonio en Aragón. Casarse en la Europa del Antiguo Régimen". *Revista de historia moderna*, 36, pp. 79-105, 10.14198/RHM2016.34.04 [14/10/2026].

Baltanás, Domingo (1558). *Paradoxas y sentencias escogidas para erudición del entendimiento y reformación de las costumbres para predicar de cualquier sancto*. Sevilla: Juan Canalla. Fundación Universitaria Española, PEN1/1445.

Bel Bravo, María Antonia (2009). "Matrimonio *versus* 'Estatutos de limpieza de sangre' en la España moderna". *Hispania Sacra*, 61, 123, pp. 105-124,

https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2963522 [19/03/2026].

Berriot-Salvatore, Evelyne (2000). "El discurso de la medicina y de la ciencia". En Georges Duby y Michelle Perott (eds.). *Historia de las mujeres. Tomo 3: Del Renacimiento a la Edad Moderna*. Madrid: Taurus, pp. 385-431.

Campos García Rojas, Axayácatl (2011). "Medea en los libros de caballerías hispánicos: libros, mito y ejemplaridad". *Acta poética*, 32, https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30822011000200005 [08/04/2026].

Candau Chacón, María Luisa (2009). "El amor conyugal, el buen amor. Joan Estevan y sus 'Avisos de casados'". *Studia Historica: Historia Moderna*, *25*, https://revistas.usal.es/uno/index.php/Studia_Historica/article/view/4788 [16/10/2026].

Candau Chacón, María Luisa (2014). "Prólogo". En María Luisa Candau Chacón (ed.). *Las mujeres y el honor en la Europa moderna*. Huelva: Universidad de Huelva, pp. 11-25.

Cerda, Juan de la (1599). *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres: en el qual se dan muy prouechosos y Christianos documentos y auisos, para criarse y conseruarse deuidamente las Mugeres en sus estados. Diuidese este libro en cinco Tratados. El primero es, del estado de las Donzellas. El segundo, de las Monjas. El tercero, de las casadas. El quato, de las Biudas. El quinto, contiene diuersos capitulos de Mugeres en general. Con un Indice Alphabetico muy copioso de materias, que siruen de lugares comunes*. Alcalá de Henares: Juan Gracian. Biblioteca Nacional de España, R/22530.

Clairns, Douglas (2014). "*Medea*: feminism or misogyny?". En David Stuttard (ed.). *Looking at Medea. Essays and traslation of Euripides' tragedy*. Nueva York: Bloomsbury, pp. 123-138.

Eccleston, Rachel Anne (2017). *"Princely feminine Graces": Virtue and Power in Early Modern English and Spanish Literature*. Tesis Doctoral inédita. Universidad de Oregón.

Escriva, Francisco (1613). *Discursos de los Estados de las obligaciones particulares del estado y officio, según las cuales ha de ser cada uno particularmente juzgado*. Valencia: Juan Chrisostomo Garriz. Biblioteca Valenciana Digital, BV Fondo Antiguo XVII/962.

Espinosa, Juan de (1580). *Dialogo en laude de las mugeres. Intitulado Ginaecepaenos. Diuiso en V. Partes. Interloqutores. Philalithes, y Philodoxo*. Milán: Michel Tini. Biblioteca Nacional de Nápoles, XLII E 44.

Estevan, Juan (1595). *Orden de bien casar, y avisos de casados*. Bilbao: Pedro Cole de Ybarra. Österreichische Nationalbibliothek, 71.Y.75.

Domínguez Ortiz, Antonio (1991). *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*. Granada: Universidad de Granada.

Fonseca, Cristóbal de (1592). *Tratado del amor de Dios*. Salamanca: Guillermo Foquel. Biblioteca Nacional de España, R/16673.

Gascón Uceda, María Isabel (2008). "Honor masculino, honor femenino, honor familiar". *Pedralbes*, 28, pp. 635-648, https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5746235 [25/03/2026].

Graf, Fritz (1997). "Medea, the enchantress from afar. Remarks on a well-known myth". En Sarah Iles Johnston y James Clauss (eds.). *Medea. Essays on Medea in myth, literature, philosophy and art*. Princeton: Princeton University Press, pp. 21-43.

Griffin, Jasper (2014). "Murder in the family – Medea and Others". En David Stuttard (ed.). *Looking at Medea. Essays and traslation of Euripides' tragedy*. Nueva York: Bloomsbury, pp. 11-22.

Juárez-Almendros, Encarnación (2017). *Disabled Bodies in Early Modern Spanish Literature. Prostitutes, Aging Women and Saints*. Liverpool: Liverpool University Press.

Hernández Franco, Juan y Ruiz Ibáñez, José Javier (2003). "Conflictividad social en torno a la limpieza de sangre en la España moderna". *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 23, pp. 35-56, https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=776582 [26/03/2026].

Herrera, Alonso de (1638). *Espejo de la perfecta casada*. Granada: Andrés de Santiago Palomino. Biblioteca Nacional del Ecuador, Fondo Jesuita, 21359.

Huarte de San Juan, Juan (1607 [1575]). *Examen de ingenios para las sciencias: en el qual el lector hallara la manera de su ingenio, para escoger la sciencia en que mas aprouecha. Y la differencia de habilidades que ay en los hombres, y el genero de letras y artes que a cada vno responde en particular*. Barcelona: Sebastián de Cormellas. Biblioteca Nacional de España, R/995.

Hufton, Olwen (2000). "Mujeres, trabajo y familia". En Georges Duby y Michelle Perrot (eds.). *Historia de las mujeres. Tomo 3: Del Renacimiento a la Edad Moderna*. Madrid: Taurus, pp. 33-74.

Kamen, Henry (1986). "Una crisis de conciencia en la edad de oro en España: la Inquisición contra 'Limpieza de sangre'". *Bulletin hispanique,* 88, pp. 321-356, https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1986_num_88_3_4596 [27/03/2026].

Kurtz, Bárbara (1986). "The 'agricultura cristiana' of Juan de Pineda in the context of Renaissance mythography and encyclopedism". *INTI. Revista de literatura hispánica*, 24, pp. 191-202, https://www.jstor.org/stable/23285167 [05/03/2026].

León, Luis de (1583). *La perfecta casada*. Salamanca: Juan Fernandez. Biblioteca Nacional de España, U/352(2).

López, David (2022). "Entre la tradición y la modernidad: los manuales de teología moral de la Compañía de Jesús y la obra de Juan Azor". *Edad de oro*, 61, pp. 221-240, https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8633719 [11/03/2026].

Luján, Pedro de (1550). *Coloquios matrimoniales*. Sevilla: Dominico de Robertis. Biblioteca Nacional de España, R/7051.

Mal Lara, Juan de (1568). *Philosophia vulgar*. Sevilla: Fernando Diaz. Depósito de Investigación de Sevilla, H RA/0090.

Martínez, María Victoria (2008). "A la vuelta con la honra y el honor. Evolución de la concepción de la honra y del honor en las sociedades castellanas, desde el medioevo al siglo XVII". *Revista Borradores*, 9, pp. 1-10, https://www.unrc.edu.ar/publicar/borradores/Vol8-9/pdf/A%20vueltas%20con%20la%20honra%20y%20el%20honor.pdf [01/04/2026].

Martínez Berbel, Juan Antonio (2003). "'Puso el honor dragones de Medea'. Sobre ésta y otras Medea en el teatro de Lope". *Criticón*, 87, pp. 479-492, https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=977059 [06/04/2026]

Martínez Cabezón, María Estela (2012). *El mito de Medea en las letras hispanas (siglos XIII-XVII)*. Tesis Doctoral inédita. Universidad de La Rioja.

Mejía, Vicente (1566). *Saludable instrucion del Estado del matrimonio*. Cordoba: Bautista Escudero. Österreichische Nationalbibliothek, 44.S.16.

Morant, Isabel (2002). *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*. Madrid: Cátedra.

Nieremberg, Juan Eusebio de (1659). *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno. Crisol de desengaños con la memoria de la eternidad, postrimerias humanas y principales misterios divinos*. Madrid: Pedro

del Val. Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid, BH FLL 2991.

Ortiz Canseco, Marta (2019). "Modelos de perfección femenina: difusión y lecturas de humanistas hispanos en el virreinato del Perú". En Ángel Esteban y Agustín Prado Alvarado (eds.). *El mar no es ancho ni ajeno (Complicidades transatlánticas entre el Perú y España*. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert, pp. 43-67.

Osuna, Francisco de (1541). *Norte de los Estados*. Burgos: Juan de Junta. Biblioteca Nacional de España, U/10452.

Parello, Vincent (2000). "Entre honra y deshonra: el *Discurso* de fray Agustín Salucio acerca de los estatutos de limpieza de sangre (1599)". *Criticón*, 80, pp. 139-153, https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=130023 [30/03/2026].

Prada Samper, José Manuel (2002). "El mito de Jasón y Medea y el folklore". En Aurora López y Andrés Pociña (eds.). *Medeas. Versiones de un mito desde Grecia hasta hoy*. *Tomo II*. Granada: Universidad de Granada, pp. 15-27.

Pérez de Valdivia, Diego (1678 [1585]). *Avisos de gente recogida y em especial de la dedicada al servicio de Dios en el qual se dan consejos, y remedios contra los peligros y tentaciones, que en el camino del Cielo se suelen ofrecer , y se da orden de vida para qualquier estado de persona en todos los tiempos del año*. Madrid: Imprenta del Reino. Biblioteca Provincial de Cádiz, XVII-2842.

Pineda, Juan de (1589a). *Primera parte de los Treynta y cinco dialogos familiares de la agricultura christiana*. Salamanca: Pedro de Andurça y Diego Lopez. Biblioteca Nacional de España, R/25304.

Pineda, Juan de (1589b). *Segunda parte de la agricultura christiana que contiene los diez y nueve Dialogos posteros donde el decimo setimo, con la mas bien prouada, y explicada, y probechosa doctrina que al Auto se le entendio; dirigida tambien a la siempre Virgen Maria Madre de Dios omnipotente, y electa del mesmo para abogada de*

pecadores. Salamanca: Pedro de Andurça y Diego Lopez. Biblioteca Nacional de España, R/25305.

Ramelli, Eda (1950). *Fray Juan de Pineda, Humanista, estudiado en la Agricultura Christiana*. Tesis Doctoral inédita. Universidad Autónoma de México.

Vives, Juan Luis (1528 [1524]). *Libro llamado Instrucion de la muger Christiana: El qual contiene como se ha de criar una virgen hasta casarla, y despues de casada como ha de regir su casa: y biuir prosperamente con su marido. Y si fuere biuda lo que es tenida a hazer*, trad. Juan Justiniano. Valencia: Jorge Costilla. Real Academia de Historia, 1/183.

Rodríguez López-Vázquez, Alfredo (2010). "Un teólogo criptoerasmista en el siglo XVI: fray Juan de Pineda y su diálogo XXVIII". *Isidorianum*, 38, pp. 483-500, https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3994537 [09/03/2026].

Ruiz Sastre, Marta y Candau Chacón, María Luisa (2016). "El noviazgo en la España moderna y la importancia de la 'palabra'. Tradición y conflicto". *Studia Historia. Historia Moderna*, 38, 2, pp. 55-105, https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5769306 [27/03/2026].

Seidel Menchi, Silvana y Quaglioni, Diego (2004). "Introduzione". En Silvana Seidel Menchi y Diego Quaglioni (eds.). *Trasgressioni. Seduzione, concubinato, adulterio, bigamia (XIV-XVIII secolo)*. Bolonia: Società editrice il Mulino, pp. 7-20.

Shiba, Hiroko (2009). "Origen y evolución del síndrome de castidad-honor y del género en España". *Crítica*, 1, pp. 53-80, https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3297418 [25/03/2026].

Soria Mesa, Enrique (1992). "De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII". *Áreas*, 14, pp. 49-64,

https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=81355 [07/04/2026].

Soria Mesa, Enrique (2013). *La nobleza en la España moderna. Cambio y continuidad*. Madrid: Marcial Pons.

Soria Mesa, Enrique (2016). *La realidad tras el espejo. Ascenso social y limpieza de sangre en la España de Felipe II*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

Usunáriz, Jesús (2016). "Marriage and Love in Sixteenth and Seventeenth-Century Spain". En Silvana Seidel Menchi (ed.). *Marriage in Europe. 1400-1800*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 201-224.

Vázquez García, Francisco y Moreno Mengíbar, Andrés (1997). *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*. Madrid: Akal.

Wells, Marion (2023). "Introduction". En Marion Wells (ed.). *Gender, Affect, and Emotion from Classical to Early Modern Literature Afterlives of the Nightingale's Song*. Middlebury: Palgrave, pp. 1-20.