

**Imagen pública, religión y política: la distinción, el capital simbólico y el
antisemitismo en Quevedo**

Germán de Patricio Ansón
Algeciras, Cádiz, Spain

B.A., Universidad Complutense de Madrid, Spain, 1993
M.A., Purdue University, 1998

A Dissertation presented to the Graduate Faculty of
the University of Virginia in Candidacy for the Degree of
Doctor of Philosophy

Department of Spanish, Italian and Portuguese

University of Virginia
May 2010

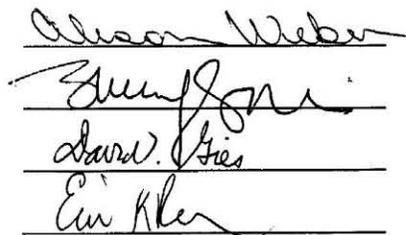


Imagen pública, religión y política: la distinción, el capital simbólico y el antisemitismo en Quevedo

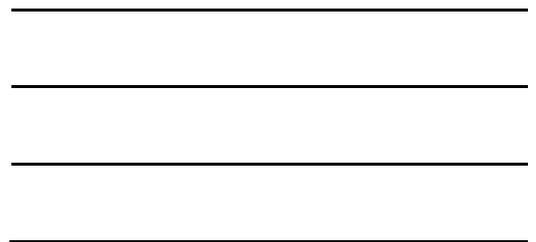
Germán de Patricio Ansón
Algeciras, Cádiz; Spain

B.A., Universidad Complutense de Madrid, Spain, 1993
M.A., Purdue University, 1998

A Dissertation presented to the Graduate Faculty of
the University of Virginia in Candidacy for the Degree of
Doctor of Philosophy

Department of Spanish, Italian and Portuguese

University of Virginia
May 2010



Dissertation Abstract in English.

Dissertation Title: “Public Image, Religion and Politics: Distinction, Symbolic Capital and Anti-Semitism in Quevedo”.

This work analyzes key religious and political works by Francisco de Quevedo in the light of theoretical models of interauthoriality and sociocultural hermeneutics derived from the work of French sociologist Pierre Bourdieu. The public vindication of separating stages of life is an obsession for Quevedo. This obsession generates texts that have specific social functions. Through his writing Quevedo seeks to display his cultural capital—his knowledge, prestige, and competence—to powerful figures in the court of Philip IV and to distance himself from the scurrilous reputation of his youth. *Heráclito cristiano* was Quevedo’s first effort to neutralize his young image as an obscene, satirical wit. That he was promoted to an important political office immediately after making this work public indicates that his strategy was successful. The *Epítome*, a hagiographic narrative of the life of Saint Tomas Vilanova, is used as a weapon to attack the political power of the king and his prime minister. The relation of intellectuals and power is analyzed in *Cómo ha de ser el privado*. Antisemitism is analyzed in *Execración de los judíos*, where Quevedo proposes violent measures against Jews in Spain. Finally Quevedo’s reception in the literary canon and the manipulation of Quevedo as historical character is analyzed. This work wants to be a contribution, using the theory of cultural sociology, to the study of Quevedo’s instrumentalization and public image, and to the study of political manipulation of art and religion in general.

Resumen de la tesis en español.

Título de la tesis: “Imagen pública, religión y política: la distinción, el capital simbólico y el antisemitismo en Quevedo”.

Este trabajo analiza la obra religiosa y política de Francisco de Quevedo a la luz de los modelos teóricos de interautorialidad y hermenéutica sociocultural derivadas de los estudios del sociólogo francés Pierre Bourdieu. La reivindicación pública de separar etapas de la vida es una obsesión para Quevedo. Esta obsesión genera textos que encierran funciones sociales específicas. A través de sus escritos Quevedo persigue desplegar su capital cultural –su conocimiento, prestigio y competencia– ante las figuras del Poder en la Corte de Felipe IV y a fin de distanciarse de la procaz reputación de su juventud. Heráclito cristiano fue el primer esfuerzo de Quevedo para neutralizar su imagen juvenil de ingenio obscuro y satírico. Ascender a un cargo público de importancia justo después de hacer pública esta obra indica que su estrategia fue efectiva. El Epítome, una hagiografía de Santo Tomás de Villanueva, es empleado como arma para atacar el poder político de reyes y ministros. La relación de los intelectuales con el poder político es analizada en *Cómo ha de ser el privado*. El antisemitismo se analiza en la *Execración de los judíos*, donde Quevedo propone violentas medidas contra los judíos en España. Por último, se analiza la recepción del Quevedo en el canon literario y la manipulación de Quevedo como personaje histórico. Este trabajo persigue contribuir, empleando la teoría de la sociología cultural, al estudio de la instrumentalización de Quevedo y su imagen pública en particular, y al estudio de la manipulación política del arte y la religión, en general.

Índice

Introducción	6
Capítulo primero: Instrumentalización de la voz arrepentida en el texto religioso a la luz de la sociología cultural, en <i>Heráclito cristiano</i>	10
Capítulo segundo: Reformulación hagiográfica, distinción y capital simbólico en el <i>Epítome</i> de Santo Tomás de Villanueva	49
Capítulo tercero: Evolución política y la interacción del intelectual con el campo de poder. El caso de la comedia <i>Cómo ha de ser el privado</i>	99
Capítulo cuarto: Los <i>letradomédicos brujijudíos</i> . Ideología, antisemitismo y realidad social en sátiras y memoriales de Quevedo. La <i>Execración contra los judíos</i>	156
Capítulo quinto: La recepción diacrónica de Quevedo: el manipulador manipulado, el símbolo colectivo	224
Conclusión	291
Obras citadas	293

Introducción

*Despojaos del hombre viejo, viciado por la corrupción del error;
renovaos en vuestro espíritu y vestíos del hombre nuevo.*
(San Pablo. Efesios, 4:22)

La alta estima que Francisco de Quevedo sentía por estos versículos de San Pablo revela algunas claves de su literatura que me propongo analizar de una forma poco usual, pero que puede aportar nuevas perspectivas para su interpretación. Las obras más serias de Quevedo se hallan empapadas de crisis en su sentido más etimológico, pues en griego *krisis* significaba “separación”. La reivindicación pública de separar etapas vitales (juventud y madurez; juego y seriedad; burlas y veras) y pregonar proyectos íntimos de transformación y de neutralización de una de las etapas anteriores, es una auténtica obsesión en Quevedo, y ha sido con frecuencia malinterpretada. Mi intención es demostrar que esta obsesión auto-taxonómica genera textos muy instrumentalizados, y que funcionan como ostentación de su capital simbólico, incidiendo en la competencia dentro del escalafón frente a los agentes de su *habitus* (políticos y escritores).

He dedicado una buena parte de mi vida a indagar en la actividad y la obra de este escritor que me ha fascinado siempre. Me fascina por su profunda implicación en la política del momento histórico que le tocó vivir, por la aparente dualidad de su creación y por la insólita proyección diacrónica de su imagen pública. Albergo un auténtico anhelo por contribuir a la comprensión de estos tres asuntos: superar la dualidad, comprender mejor sus textos políticos y descifrar el enigma de la larga supervivencia de su imagen

pública. Pero ¿es apropiado que un investigador se implique personalmente en su trabajo? ¿Cuál es el grado de implicación ideal? Sostenía Pierre Bourdieu que “los investigadores, si toman conciencia de lo social dentro de ellos mismos, tienen más probabilidades de ser actuados por la exterioridad que habita en ellos” (*Respuestas* 36). Su dardo aquí apunta al sociólogo, pero nos lo podemos aplicar igual. Confieso llevar involucrado en la vida política desde mi más temprana adolescencia y afirmo que nada ni nadie puede ni debe sustituir la participación ciudadana en la gestión de los recursos públicos. Y ¿no era Quevedo en realidad un político que escribía? Admito que da vértigo su aparente dualidad; Ignacio Arellano afirma que no hay contradicción en redactar teoría política o metafísica un día y declamar un soneto burlesco al siguiente; se queja de que algunos exigen a nuestro autor una supuesta coherencia que no nos exigimos ni a nosotros mismos, y asegura que “variedad no es confusión” (*La pasión* 3).

Reconozco que el caos posee enorme seducción y encanto, y que en la vorágine de Quevedo reside buena parte de esta seducción. Eso explica que Juan Goytisolo declare que Quevedo era una “mezcla fantástica de anarquista, guerrillero de Cristo Rey y agente del KGB o de la CIA” (132). No pretendo rebajar en absoluto la seducción dionisiaca del caos, seducción de la que participo activamente sin pudor alguno, pero sí me he empeñado en hallar claves actualizadas y novedosas que nos permitan comprender, interpretar y explicar mejor a Quevedo. Finalmente, haberse convertido en personaje de ficción en decenas de obras ajenas a lo largo de 365 años le convierte en un caso absolutamente único en la historia de la literatura universal, y a mi juicio demuestra que su longevidad como personaje legendario se debe a su función pública como símbolo

colectivo de la frustración política ciudadana.

Por todo ello, mi propuesta consiste en analizar ciertas singularidades de sus textos, especialmente aquellos de naturaleza religiosa y política, a la luz de los modelos teóricos de interautorialidad y hermenéutica sociocultural derivados de la obra de Norbert Elias y en especial de Pierre Bourdieu, modelos que resultan muy fructíferos por la densa interacción que en nuestro autor se dio entre los campos literario y de poder.

Para mi propósito han sido indispensables las aportaciones que en mi área de conocimiento se han ido vertiendo en los últimos tiempos. Considero imprescindibles los estudios de Pablo Jauralde, sobre todo en el ámbito documental, donde destaca su monumental biografía de Quevedo (1998). En el terreno del humanismo, la política y el antisemitismo me ha sido fundamental frecuentar obras de Juventino Caminero (1984), Henry Ettinghausen (2006), John Elliott (1990), Josette Riandière (2001) y Victoriano Roncero (2007). Es impagable la extensa investigación de Lía Schwartz (2006) en torno al influjo en Quevedo de los modelos clásicos, así como la importancia que tienen la reescritura, la patristica y la hagiografía en los análisis de Santiago Fernández Mosquera (2005) y Carmen Peraita (2004). El trabajo filológico de José Manuel Blecua, Ignacio Arellano y James Crosby es hoy para mí irremplazable, y mis perspectivas históricas se han sustentado en buena parte sobre el aporte científico de Antonio Domínguez Ortiz y José Antonio Maravall. Es preciso mencionar que hasta ahora sólo Carlos Gutiérrez (2005) había aplicado herramientas teóricas de Bourdieu a Quevedo. Aunque su objetivo era demostrar la existencia de un campo literario profesional en el Madrid de 1600, he explotado su obra sin el más mínimo recato ni compasión. Por último, entre los estudios

más recientes que me han auxiliado de forma especial debo mencionar los de David Arbesú (2006) sobre Quevedo en Inglaterra, Rafael Iglesias (2005) sobre la única comedia de nuestro escritor, y Antonio Feros (2000) sobre los ministros de Felipe III y Felipe IV.

Capítulo primero: Instrumentalización de la voz arrepentida en el texto religioso a la luz de la sociología cultural, en *Heráclito cristiano*.

El origen de la palabra *crisis* se encuentra en la lengua griega, en la que el verbo κρίνω tenía como primera acepción “separar, distinguir o diferenciar” (Liddell 1997). A lo largo de la vida de un ser humano, un momento de crisis es un momento de gran importancia, en el que la persona se plantea cuestiones relevantes. Juzga lo que ha venido haciendo, elige lo que va a hacer, establece una separación entre etapas vitales, y decide, por ejemplo, que a partir de ahora va a tomar un rumbo diferente. Esta determinación puede ser pública o privada, y equivale a manifestar la voluntad de trazar fronteras y difundir proyectos de transformación. Quevedo escribió *Heráclito cristiano* en 1613, durante lo que la crítica tradicional siempre denominó “su primera gran crisis personal” y otros entendemos como su primera y deliberada acción pública de alcance autotaxonómico. Eso sí: la “crisis personal” era verdadera, pero en el pleno sentido etimológico del vocablo κρίσις: separación, distinción, diferencia.

Pese a que este libro se ha descrito tradicionalmente como una muestra de recogimiento, crisis espiritual y alabanza de aldea, lo cierto es que a los treinta años, el personaje que se había construido a sí mismo (lengua descarada y veloz, picardía, impiedad y espada pendenciera) ya no le valía a Quevedo para ascender jerárquicamente ni en el campo literario ni en el campo de poder. La creación de este personaje resultó tan efectiva que dejó durante siglos una tremenda huella que llega hasta hoy, en España y en otros países, y Quevedo dedicó buena parte de su vida a tratar de controlar su propio “monstruo”.

Este capítulo pretende resumir la accidentada historia de este corpus textual, explicar su relevancia y, tras analizar brevemente tres poemas de la colección, alcanzar algunas conclusiones teóricas. Finalmente, y encuadrado en los modelos de hermenéutica social de Pierre Bourdieu y la interautorialidad, los modelos de recepción y producción, y las teorías de la acción y la agencia, intenta demostrar que las circunstancias pragmáticas del arrepentimiento público en un texto pueden ser interpretadas como una reivindicación o reclamación pregonada para ser tomado en serio por las élites de su época, y de ahí que la voz poética quiera marcar una clara frontera entre la juventud y la madurez (el juego y la seriedad, las burlas y los sermones), neutralizando así la imagen social del satírico obscuro y divertido de sus primeras obras. Asimismo, veremos cómo un elemento muy importante del capital cultural simbólico con el que Quevedo compite en el escalafón del campo literario es su capacidad humanística de actualizador cristiano de la cultura clásica.

La interautorialidad es la interacción social, intrahistórica y textual de un grupo de escritores en torno a prácticas e instituciones sociales y literarias. El capital cultural consiste en el conocimiento, experiencias y conexiones que permiten a un agente triunfar más que otros. Si bien este concepto varió en su obra a lo largo de los años 80 y 90, para Bourdieu el capital actúa como una relación social dentro de un sistema de intercambios, y el término acabó extendiéndose a todos los bienes materiales y simbólicos, sin diferencia, que se presentan como algo excepcional o poco común: rasgos cuya búsqueda vale la pena perseguir en una formación social específica. Así, el capital cultural actúa como una herramienta de jerarquización social del campo literario o del campo de poder, dentro de un sistema de intercambios, que incluye el conocimiento cultural acumulado

que confiere poder y, lo que aquí nos interesa especialmente: estatus.

Creo que, desde que en su lucha por evitar el embrujamiento del lenguaje, Wittgenstein dejó claro que el significado queda definido por el uso (el lenguaje sólo puede decir cómo es la cosa y no lo que la cosa es), los criterios pragmáticos sobre hermenéutica textual han ido levantando la voz contra el desprecio que un sector de la crítica literaria de la segunda mitad del siglo XX ha manifestado por el individuo. Este desprecio nació en parte como reacción antirromántica, y en parte como un exceso de confianza en la capacidad autogeneratriz del texto, lo que condenaba al autor a la irrelevancia (Gutiérrez, *Espada* 34). Norbert Elias ahondó por ello en su sociología histórica, que suma las estructuras sociales complejas a las agencias individuales; a su teoría de la agencia añade el concepto de *habitus* europeo, donde las estructuras psíquicas son moldeadas por las actitudes sociales hasta el punto de crear una segunda naturaleza. Para Bourdieu es fundamental el concepto de *distinción* en el sentido de cómo los agentes incorporan a su interacción el intercambio o la ostentación de bienes simbólicos, especialmente aquéllos considerados como los atributos de la excelencia: esta excelencia es el arma ideal en las estrategias de la distinción.

Originalmente, la distinción era una pieza del mecanismo con el que Bourdieu intentó superar la contradicción entre las teorías de clases sociales de los objetivistas inspirados por Marx y las de los subjetivistas inspirados por Max Weber. En realidad, dentro de la lógica interna de la estructura del campo literario o del campo de poder, la distinción funciona como la fuerza instrumental que ejemplifica la puesta en cuestión de la jerarquía interna del campo. Todo campo literario se halla sujeto a una dialéctica de la

distinción y a una sucesión de fases de acción-reacción, o de pretensión-distinción. Estas tomas de posición se organizan en pares oposicionales de ortodoxia frente a heterodoxia, de géneros, de noveles frente a consagrados, o de arte puro frente a arte social. Podríamos decir que la legitimización de la violencia simbólica tiene como consecuencia la reproducción de la desigualdad social a través de la transmisión del capital cultural. Sin duda, ésta es una de las herramientas que Bourdieu emplea para atacar la aparente libertad total de elección y el mito de la igualdad de oportunidades y la movilidad social. Dentro de estas estrategias hay variables, y, por ejemplo, en el caso de Góngora la producción restringida también funciona como un mecanismo simbólico de distinción. De hecho, el objetivo de la dialéctica de la distinción es la búsqueda de la legitimidad social o artística, que generalmente es conferida por las instituciones (academias, premios, o de otra índole política) y que suele entrañar beneficios directos o indirectos.

Nuestra interpretación teórica del arrepentimiento público —la instrumentalización de la voz arrepentida en el texto religioso a la luz de la sociología cultural— se ve refrendada si aceptamos que el ascenso político de Quevedo a secretario del Duque de Osuna y a puestos de gran responsabilidad política en el Virreinato de Sicilia y en el de Nápoles, inmediatos a la divulgación de *Heráclito cristiano* en 1613, podrían considerarse como un efecto perlocutivo del propio texto. Manejo en mi estudio varios conceptos de la Teoría de Actos de Habla (*Speech Acts*) de la manera en que generalmente fueron designadas por John Austin y su discípulo John Searle: hablar no es sólo “informar” sino también “realizar” algo. El acto locutivo consiste en la mera enunciación del discurso; la fuerza ilocutiva lleva algo a cabo a través de las palabras (recuérdense los verbos performativos); y el efecto perlocutivo provoca

un cambio en el estado de cosas o una reacción en el interlocutor. Así se desprende de sus obras *Cómo hacer cosas con palabras* y *Actos de habla*.

Justo después de su divulgación, y hasta 1618, nuestro escritor residió en Italia, donde fue consejero y tesorero; fue encargado de llevar los tributos fiscales de Sicilia a la Corte de Madrid —trescientos mil ducados anuales, según Pablo Jauralde (*Francisco* 316), aunque en cierta ocasión llevó un millón doscientos mil (346) —; fue enviado diplomático ante el Papa Paulo V, el rey Felipe III, el Duque de Lerma, el de Uceda y otros grandes personajes; y poco después fue nombrado Caballero del Hábito de Santiago. Sobre la supuesta misión de Quevedo como espía secreto en la Conspiración de Venecia (1618) y su huída con ropas de mendigo para evitar que le asesinaran, aceptamos la tesis de James Crosby, quien ya en su conocido artículo de 1955, con profusa y convincente documentación, puso en duda esta historia alimentada por sus bio-hagiógrafos Pablo Antonio de Tarsia, Aureliano Fernández Guerra y Luis Astrana Marín. Como Crosby, Jauralde también tacha esta fábula de “legendaria” (*Francisco* 379).

Durante su vida, Quevedo no publicó nada bajo su nombre. Sólo después de fallecer, su obra se imprimió en ediciones de su amigo González de Salas y su sobrino Pedro Alderete de Quevedo: en 1648 como *El Parnaso español* y en 1670 como *Tres últimas musas castellanas*, respectivamente. Su escasa fiabilidad textual deviene al adjudicarle a Quevedo poemas que no eran suyos, repetir algunos, y alterar otros. Además, hasta bien entrado el siglo XIX, toda la obra de Quevedo se encontraba en estas dos ediciones, que se habían reimprimido en infinidad de ocasiones reproduciendo todos sus errores.

A estas dos ediciones hay que sumar algunos poemas suyos insertos en antologías colectivas: la *Flor de poetas ilustres* de Espinosa de 1605, y el manuscrito *Cancionero de 1628*. Astrana Marín y en especial José Manuel Blecua editan en el siglo XX su obra completa, aunque sólo éste último lo hace con gran rigor filológico. Si tamaña jungla textual parece desconcertante, no debe resultar sorprendente que la pequeña colección de poemas que estudiamos aquí no se incluyera como tal, ni en la edición de 1648 ni en la de 1670. Se trata del único texto autorizado por Quevedo en vida: dedicó una copia manuscrita a su tía Margarita, y ésta circuló con profusión, como era costumbre en la España del siglo XVII. Esta colección es una rareza en la producción quevediana, pues es la primera vez que Quevedo compila poesía original suya con objeto de difundirla. Volveré más adelante a insistir en ello, pero para el propósito de mi estudio es importante recalcar que se trata del primer trabajo poético que nuestro autor desea divulgar y hacer público con su nombre y apellidos: hay un deseo de recepción colectiva manifiesto e indiscutible.

Durante mucho tiempo las diferencias en el criterio de publicación han sido abundantes y de cierta magnitud, sobre todo entre Fernández-Guerra, Astrana Marín, Felicidad Buendía y Blecua. A pesar de ello, ya desde la segunda mitad del siglo XX gran parte de la crítica parece estar de acuerdo al valorar la trascendencia y repercusión de *Heráclito cristiano*, como veremos en detalle más adelante, y tan sólo persisten algunas dudas sobre quién tomó la decisión final de reagrupar los textos. Aparentemente el mismo autor renunció a la agrupación textual original y reagrupó todos sus componentes según otros principios (Rey 19). Otros dudan de que fuera una decisión del autor, y se atribuye a González de Salas y a Pedro

Alderete el haber roto la unidad de la obra, pues hicieron desaparecer el título y colocaron las composiciones en otros lugares y con epígrafes diferentes.

Dejando a un lado la autoría de la decisión, lo que realmente parece decisivo es la relevancia de la colección, algunos de cuyos sonetos se cuentan entre lo más selecto y reconocido de la obra poética de Quevedo (como lo es indudablemente el salmo 17, “Miré los muros de la patria mía”). Valgan de muestra algunas opiniones autorizadas: así, sostiene Blecua: “el año de 1613 es decisivo para la poesía metafísica española, puesto que en el retiro de la aldea, al cumplir los 33 años, pasa por una tremenda crisis, que se traduce en el *Heráclito cristiano*” (I, xxv); y Jauralde: “el *Heráclito cristiano* es un hito fundamental de la poesía española” (*Francisco* 293). Como indica Alfonso Rey, “*Heráclito cristiano* es una especie de cancionero del desengaño, con algunos rasgos estoicos y un marcado acento religioso” (Quevedo, *Poesía moral* 21). Su traducción al inglés fue bastante rápida, bajo el título *Heraclitus Christianus or the Man of Sorrow, Being a Reflection on All States and Conditions of Human Life*, en 1677.

La colección se compone de 26 poemas según el manuscrito que se conserva en la biblioteca de Eugenio Asensio, y 28 según Blecua, Ignacio Arellano y Lía Schwartz tras cotejar los otros tres manuscritos que sobreviven (Madrid, Évora, y Zaragoza). Contiene sonetos, estancias, silvas y canciones: todos bajo el rótulo de “Salmos”. Los salmos 1 al 3, 5, 6, 9 al 13, 14, 22 y 25 (más los 27 y 28, rescatados por la investigación contemporánea) aparecieron en las *Tres musas*; los salmos 15 a 20 se incluyeron en *El Parnaso español*; los salmos 8 y 26 vieron la luz en el *Cancionero de 1628*, y el resto (4, 21, 23 y 24) permanecieron inéditos en el manuscrito.

Resulta significativo que todos estos poemas aparezcan bajo la etiqueta de salmos; parece un mero elemento formal, pero en realidad se trata de otro rasgo de contenido más. El salmo es un molde o subgénero poético de claras resonancias bíblicas, y se había usado bastante en el Renacimiento italiano (recuérdense los *Salmos penitenciales* de Petrarca) y también en el Renacimiento español, hasta que el *Índice* de libros prohibidos del inquisidor Valdés frenara en 1559 las versiones romances de contenido bíblico; valórense, por ejemplo, los graves problemas que sufrieron los *Cancioneros espirituales* de Jorge de Montemayor.

En torno al año 1600 se vuelve a producir una avalancha enorme de salmos en la poesía española; incluso en 1612 Fray Juan de Soto publica en Alcalá de Henares su *Exposición parafrástica del psalterio de David en diferente género de verso español*, obra que sería muy verosímil que leyera Quevedo y cuyo título parcialmente evoca en el suyo. En estos mismos años, Lope está redactando sus *Rimas sacras*, que imprimirá en 1614: la mutua influencia entre ambos autores resulta evidente y la comentaremos después. El salmo proporciona al poeta el tono elegíaco adecuado, similar a la oda, pero le permite un gran margen de maniobra. El Libro de los Salmos, también conocido como Alabanzas o Salterio, es un libro canónico del Antiguo Testamento, que contiene las alabanzas de Dios, de su Ley santa y de las personas justas; se compone de 150 salmos cuya autoría, por la mayor parte, se atribuye al rey David. En esta obra de Quevedo el loor al Señor del salterio parece haber quedado reducido a los poemas introductorios, aunque el resto de composiciones se hallan a menudo impregnadas de quejas que imprecán ayuda a la divinidad. Precisamente son los salmos introductorios los que analizo aquí: pertenecen a la sección aparentemente más espiritual de la obra.

Por todas estas razones de ajustes y reajustes, no hay unanimidad en la crítica a la hora de organizar la colección. Algunas ediciones han dividido la obra en dos grupos de poemas: los de inspiración religiosa y los de inspiración filosófica estoica. Los motivos estoicos más citados son la muerte, la corrupción corporal y la vanidad terrenal. También se pueden aglutinar los salmos en torno al arrepentimiento y el espanto del pecador (1 a 8), el desengaño y la fugacidad de la vida (9 a 21), y el amor a Jesucristo (22 a 26). La mejor edición crítica hasta la fecha es la de Schwartz y Arellano, que estructuran todo este magma poético en tres grupos: poesía religiosa, poesía neoestoica (el tiempo y la muerte), y poesía devocional (la pasión de Jesucristo). En cualquier caso nuestros tres poemas se inscriben siempre en el primer grupo, que me parece el más revelador y el más sintomático de su intención perlocutiva.

El título completo de la obra es: *Heráclito cristiano y segunda arpa a imitación de la de David*. Este sintagma nominal representa una pequeña joya de la agudeza en Quevedo, y por varias razones. Primero, porque salpica semánticamente de contenidos al lector ya desde la portada; en segundo lugar, porque el sincretismo es uno de los rasgos más acusados de la ideología de Quevedo, y, a mi juicio, uno de los más interesantes. El poeta selecciona deliberadamente a estos dos personajes históricos, Heráclito y el rey David, muy conocidos por los lectores de la época, debido a los rasgos asociados a ellos que su mera enunciación invocaba. El filósofo griego encarnaba al sabio provisto de sensibilidad, que derramaba lágrimas al observar la estupidez y maldad de los seres humanos. La cita clásica, repetida por al menos tres autores de la Antigüedad, reza así: “Democritus ridens et Heraclitus flens”. Lo afirman Séneca (*De Ira*, II, X, 2), Juvenal (*Saturae*, X, 35), y Luciano (*Vitarum actio*, 13-14).

Por otra parte, mencionar a Heráclito equivale, en el patrón de valores simbólicos del código barroco español, a evocar misantropía, pesimismo y lágrimas. El autor traza así un campo semántico en torno al verbo “llorar”, que será recurrente en la obra. Por otra parte, David, hijo de Isaí y rey de Israel de la dinastía de Judea, era célebre por ser un excelente músico de arpa y por ser el símbolo del arrepentimiento en el Antiguo Testamento, ya que tras haber cometido adulterio con Betsabé y matar a su marido, Urías, pasó mucho tiempo arrepintiéndose de sus pecados.¹ Conecta también con el intertexto de las *Confesiones* de San Agustín (que Petrarca leyó con fervor, por cierto) y con el reconocimiento de sus errores y su juventud pecadora. De esta forma, el poeta ha trazado el segundo gran campo semántico de la obra en torno al verbo “arrepentirse”, una constante discursiva que aquí será de una recurrencia obstinada. Según Sagrario López Poza, San Agustín es el Padre de la Iglesia más citado por Quevedo en toda su obra. Usa sus textos en 77 ocasiones (aunque 18 de esas citas las transcribe a través de Próspero Aquitano), lo cual no es de extrañar: la autoridad de San Agustín era un aval de primera categoría, el poeta se identificaba personalmente con su personalidad batalladora, y además el Santo dominaba “resortes de la Retórica a los que Quevedo era muy aficionado, como las antítesis y los juegos de palabras” (*Francisco* 220). Las obras agustinianas más citadas por Quevedo son *De civitate Dei*, *Confesiones*, *Sermones* y *Enarratio in Psalmos*.

Finalmente, el título incluye una de las constantes de Quevedo que más destaca en

¹ Sobre su destreza con el arpa, ver 1 Samuel 16:14-23. Sobre el asesinato y el adulterio, ver 2 Samuel 11:1-27. Como he mencionado, todo un libro del Antiguo Testamento está dedicado a los Salmos: muchos fueron atribuidos al rey David, como el *miserere* de un pecador suplicando la clemencia de Dios (51), y otros muy similares a los sentimientos que canta Quevedo (37, 38, y 50).

relación a su ostentación de capital simbólico y el *habitus*, o sus principios de visión:² el afán por actualizar la cultura clásica a través del cristianismo, en este caso con la osadía de fusionar a un filósofo pagano y a un rey judío al frente de una obra ortodoxamente católica dedicada a Dios. A lo largo de toda su obra sería, Quevedo actúa como un actualizador cristiano de toda la herencia clásica. Pero llama mucho la atención que Quevedo se atreva a ser original en medio de su asombrosa asimilación de un legado cultural tan fértil como complejo y delicado.

Admirados, los críticos le identifican con “una esponja que recoge el torbellino ideológico de un católico ferviente, que busca en los rincones de la tradición cultural hebrea, cristiana, pagana, puntos de referencia para luchar contra su propio vértigo” (Jauralde, *Francisco* 297), o admiten que cristianiza toda la herencia clásica de modo magistral, aunque las exponga “con tonos nuevos y hasta llenos de paganía” (Blecua, *O.C.* xiv). Aunque si vemos esta “paganía” como un impulso que a la larga conduciría a la disposición secular de Europa, esto sería coherente con lo que opina Ettinghausen: “Neostoicism certainly contributed very much to the establishment of secular ethic” (*Neostoic* 1). Pero en 1613 aún falta mucho para eso.

La primera dedicatoria tras el título se dirige al lector, y encierra todas las claves de la intención perlocutiva del autor (todas las referencias al texto de *Heráclito cristiano* provienen de la edición de Schwartz y Arellano):

Tú, que me has oído lo que he cantado y lo que me dictó el apetito, la pasión o la naturaleza, oye ahora con oído más puro lo que me hace decir el sentimiento verdadero y *arrepentimiento* de todo lo demás que he hecho, que esto lo *lloro*

² “El *habitus* es el principio generador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario; un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas” (Bourdieu, *Razones prácticas* 19).

porque así me lo dicta el conocimiento y la conciencia, y esas otras cosas canté porque me lo persuadió así la *edad*. (15)

El énfasis mío sobre las palabras claves conecta con el título, insiste en la idea central que Quevedo quiere transmitir, y funciona además como una auténtica catáfora o anuncio previo de cuál será la esencia de la mayoría de poemas que a continuación le siguen. La dedicatoria está tremendamente mediatizada, y de ninguna manera podía tomarse al pie de la letra, porque sin duda Quevedo no se arrepentía de algunas obras anteriores suyas como *España defendida*, escrita en 1609 contra la Leyenda Negra antiespañola. Por añadidura, el método de echarle las culpas a la edad siempre ha sido un argumento muy frecuente y socorrido de los escritores que se arrepienten. Y de los que no son escritores, también.

La segunda dedicatoria de la obra va dirigida a su tía, doña Margarita de Espinosa:

Esta *confesión*, que por ser tan tarde hago no sin vergüenza, envío a v. m...
Sólo pretendo, ya que la voz de mis *mocedades* ha sido molesta a v. m. y escandalosa a todos, conocer por este papel mis diferentes propósitos. (15)

Además de reiterar el argumento de la edad (“mocedades”), Quevedo establece el propósito de enmienda, tan propio del sacramento católico de la confesión, que aquí evoca literalmente (“esta confesión”). El sintagma nominal “mis diferentes propósitos” puede entenderse como una auténtica promesa, aunque descrita en tonos lo bastante ambiguos para que su cumplimiento exacto sea de imposible exigencia. Muchos, enemigos contemporáneos y críticos posteriores, han parafraseado e ironizado con este sintagma para atacarle personalmente. Por no mencionar que esa “voz de mis mocedades”, aunque molestó y

Haz lo que pide verme cual me veo,
no lo que pido yo, pues, de perdido,
recato mi salud de mi deseo.

El primer verso es clave: se trata de un salmo de re-nacimiento, donde suplica a Dios que vuelva a crearle de nuevo (o que al menos le permita nacer de nuevo). La oposición binaria del hombre viejo y el hombre nuevo, así como el símbolo del vestido espiritual, constituyen el núcleo de una de las cartas más célebres de San Pablo, motivo bíblico al que sin duda deben de aludir estos versos.³

La simbología del “día” y la “noche” parece bastante clara, como en “dudosos pies”, “ciega noche” (verso 5), o “aborrecer el día” (v. 6), y está relacionada con la representación de la verdad como fuente de luz y el error como germen de oscuridad. Esta confusión u oscuridad espiritual aporta una conexión con Dante y con las imágenes de Garcilaso a lo divino, además de presentar al pecador como una auténtica alimaña. Se rematan con una barroca antítesis de pescadores de almas: “dulce, mortal cebo” (v. 8), que remite a una concepción culpable del placer humano. También parece claro que “tu hacienda soy” (v. 9) es un tópico recurso de humildad (soy una propiedad tuya, soy una cosa que te pertenece), y “tu imagen he sido” (v. 9) alude al libro del Génesis (1:26), donde Dios crea al hombre a su imagen y semejanza. Es de notar la curiosa insistencia de este cuarteto en un léxico propio del campo semántico de la actividad mercantil: “hacienda” (que según el DRAE, además de “conjunto de bienes que alguien tiene” significa también “asunto, negocio que se trata entre algunas personas”), el

³ San Pablo: “Dejando, pues, vuestra antigua conducta, despojaos del hombre viejo, viciado por la corrupción del error; renovaos en vuestro espíritu y vestíos del hombre nuevo, creado según Dios en justicia y santidad verdaderas” (Efesios 4:22-24). En su estudio de las referencias hebreas de estos salmos, Tyler Fisher dibuja las conexiones de estos sonetos con la paralelística del rey David.

“interés” (lucro, provecho, ganancia); y “mi partido” (trato, convenio o concierto). Esta acumulación de vocabulario mercantil parece remitir a una peculiar relación de mecenazgo, donde acaso Dios acomete el rol de mecenas de la Humanidad.

La dantesca desorientación del viandante en mitad del camino y este tópico de la humildad se ven ambos coronados y reforzados en los tres últimos versos. En ellos, el poeta ya no se fía de sus propios deseos (“recato mi salud de mi deseo”, v. 14); de ahí que la voz, propia de un ser escindido, parezca pedir a Dios que no le haga caso, o que no haga caso de la petición del yo perdido: “no lo que pido yo” (v. 13). Este verso entronca con la idea de que, frecuentemente, los deseos más fervientes de los seres humanos acaban siendo lo más perjudicial para ellos mismos: se trata de la muy verificada incapacidad humana para desear correctamente. La voz poética parece, pues, transmitir que el Quevedo joven no había deseado correctamente. Se evocan aquí resonancias de las *Confesiones* de San Agustín, y su exposición de la conversión todavía no realizada. San Agustín escribió abundantemente sobre el libre albedrío (*De libero arbitrio*, entre otras); y el poeta sin duda conocía la diferencia agustiniana entre *libertas minor* y *libertas maior*. El Concilio de Éfeso, en el año 431, había además estipulado como dogma católico que sin el apoyo de la gracia divina, la naturaleza humana inclina su propia libertad hacia el mal.

En resumen: Quevedo coloca al frente de su colección de “nuevos propósitos” el reclamo de su más descarnada ansia de renovación, y en estructura trimembre (“ha menester, Señor, la ánima mía”, v. 2), con un ritmo tan solemne que casi parece propio de una procesión pascual, anuncia la proclamación de su comunicado público al mundo: ya soy un hombre

nuevo. Es un reclamo que a la vez pretende captar el momento preciso de la conversión, cuando la voluntad humana se vuelve a Dios.

A continuación transcribo el segundo salmo. Como la mayoría de composiciones de *Heráclito cristiano*, se trata de una imprecación a Dios, con vocativos similares a los del primero (“Señor, Padre” cambia a “Señor, gran Señor”), pero con un mensaje algo diferente.

Salmo II

¡Cuán fuera voy, Señor, de tu rebaño,

llevado del antojo y gusto mío!

Llévame mi esperanza el tiempo frío,

y a mí con ella un disfrazado engaño.

Un año se me va tras otro año, 5

y yo más duro y pertinaz porfío,

por mostrarme más verde mi albedrío

la torcida raíz do está mi daño.

Llámasme, gran Señor; nunca respondo.

Sin duda mi respuesta sólo aguardas, 10

pues tanto mi remedio solicitas.

Mas, ¡ay!, que sólo temo en mar tan hondo,

que lo que en castigarme agora aguardas,

con doblar los castigos lo desquitas.

Este soneto trata sobre la dureza de corazón del hombre, y sobre todo el primero de los dos tercetos recuerda a “¿Qué tengo yo que mi amistad procuras?” de Lope de Vega.

Especialmente en el esquema narrativo-alegórico de un Jesucristo esperando pacientemente a que el alma se deje seducir o conquistar (“mi respuesta sólo aguardas”, v. 10), como si fuera una hermosa y esquiva dama, requebrada por un galán de la Comedia española de los Siglos de Oro. Este componente narrativo, en la estructura jadeante y trimembre del verso 9, evoca un proceso de interacción francamente teatral (“Llámasme,/ gran Señor;/ nunca respondo”).

Mencionábamos en el soneto anterior que se había producido una cierta acumulación de vocabulario mercantil en la interacción entre pecador y Creador, que parecía remitir a una peculiar relación de mecenazgo, donde acaso Dios juegue el papel de mecenas de la Humanidad. Esta peculiar relación mercantil o de mecenazgo vuelve a aparecer aquí en el último terceto, donde el pecador manifiesta su temor ante una posible operación futura de agravamiento de su deuda de culpabilidad con Dios. El verbo “desquitar” es, según el DRAE, lo mismo que “descontar”, que en su acepción mercantil significa: “abonar al contado una letra u otro documento no vencido rebajando de su valor la cantidad que se estipule, como intereses del dinero que se anticipa”. En consecuencia, los dos últimos versos, “lo que en castigarme agora aguardas / con doblar los castigos lo desquitas”, revelan el peculiar matiz comercial de un pecador que teme que la falta de dolor actual, a pesar de su culpa, sea transferida en términos de actualización de la contabilidad, en un posible futuro, por la falta de saldo acreedor: podría interpretarse como la ecuación patrimonial del alma o un miedo, creado por la culpa, a que el patrimonio neto contable del espíritu sufra un embargo escatológico.

Por otro lado, la imagen del rebaño como el conjunto de fieles (“fuera voy, Señor, de tu rebaño”, v. 1) y la de Dios como pastor (donde la oveja perdida es el pecador individual)

resulta muy conocida y abundante en la Biblia.⁴ De nuevo, la “torcida raíz” (v. 8) del problema son los deseos del hombre (“llevado del antojo y gusto mío”, v. 2), que con su “verde albedrío” (v. 7) tiende casi siempre hacia el mal. Ésta sería la conexión o enlace temático con el soneto anterior: la deplorable naturaleza de nuestros deseos humanos, en los que no podemos ni debemos confiar. Sin duda, se trata de una alusión al pasado casquivano y golfo del propio Quevedo. Ante Dios, pero especialmente ante los hombres, la voz poética insiste y porfía en que sus errores pertenecen al pasado, aunque desde luego lo más llamativo para nosotros hoy es, una vez más, el afán por eludir toda responsabilidad personal: la edad, mis mocedades, el apetito, la pasión o la naturaleza que achaca en sus dedicatorias, y aquí el maldito albedrío, esa incapacidad para desear correctamente. La diferencia con el soneto anterior estriba en que el poeta afirma aquí querer volver al rebaño, donde suponemos que se encuentran sus graves lectores, proclamando así su deseo de ser reintegrado a la comunidad de seres normales (o quizá, en su defecto, a la comunidad de seres normales con alta responsabilidad política).

El tercer salmo no es un soneto; está compuesto por versos endecasílabos y heptasílabos, como en una silva. También se dirige a Dios, aunque deja descansar al vocativo “Señor” y emplea uno mucho más original, que causa extrañeza en la primera lectura:

Salmo III

¿Hasta cuándo, salud del mundo enfermo,

sordo estarás a los suspiros míos?

¿Cuándo mis tristes ojos, vueltos ríos,

a tu mar llegarán desde este yermo?

¿Cuándo amanecerá tu hermoso día

5

⁴ Por ejemplo, en San Mateo 9:36, y en San Marcos 6:34.

la oscuridad que el alma me anochece?
Confieso que mi culpa siempre crece,
y que es la culpa de que crezca mía.
Su fuerza muestra el rayo en lo más fuerte
y en los reyes y príncipes la muerte: 10
resplandece el poder inaccesible
en dar facilidad a lo imposible,
y tu piedad inmensa
más se conoce en mi mayor ofensa.

Un lector actual tarda un poco de tiempo en poder descifrar el carácter vocativo de “salud del mundo enfermo” (v. 1). El tercer verso emplea un recurso barroco muy del gusto de Quevedo: la doble metáfora, que se salta un peldaño en la escalera de la hipérbole conceptista. “Mis tristes ojos” lloran (otra recurrencia del campo semántico de llorar) por mis penas; las lágrimas son tan abundantes que crean un río de agua. Y como todos los ríos van a dar a la mar, el poeta espera que, desde el desierto de su vida, el río de sus lágrimas llegue algún día al mar de Dios (aunque en puridad sintáctica son los ojos los que deben llegar). Esta concentración de significados y connotaciones provistos de gran densidad, para un conjunto tan breve de palabras, representa un claro ejemplo de agudeza barroca intrincada, y de ardua decodificación.

Los versos 5 y 6 vuelven a los motivos primigenios del primer salmo en grupos o haces semánticos de luz-verdad-Dios por un lado, y oscuridad-error-dolor por otro. Estos dos versos se unen a los cuatro primeros mediante la anáfora interrogativa (“cuándo”). Los versos 7 y 8

enuncian la fórmula de la confesión penitencial con un retruécano típico en Quevedo, un quiasmo con el añadido de un cruce de funciones sintácticas entre el posesivo de primera persona, “culpa” y “crecer”; el pecador es el único responsable de la culpa y, sin la gracia divina, la culpa no deja de incrementarse; esto se debe a que la naturaleza humana de suyo inclina la libertad al mal, como mencionamos antes al hablar del libre albedrío en San Agustín.

La admisión voluntaria de la culpa enuncia la fórmula de la primera fase de la confesión penitencial, pero aquí esta fase va seguida de una rendija o grieta en lo que parece ser la urdimbre del poema religioso, a través de la cual se empiezan ya a filtrar uno de los motivos neoestoicos que tanto trató el poeta en sus textos metafísicos: la muerte igualadora, que no conoce jerarquías (“en los reyes y príncipes”, v. 10). Éste es un tópico que en las manos de Quevedo se convertirá más tarde en proyectil político de envergadura destructiva, especialmente en la *Vida de Santo Tomás de Villanueva*, como veremos en el próximo capítulo. Sin embargo, después de esos versos metafísicos en los que parecía que Dios estaba suspendido o ausente, el poeta retoma el posesivo imprecador (“tu piedad inmensa”, v. 13) para concluir afirmando su pequeñez humana frente a la divinidad.

Estos últimos versos producen un gran impacto por su patetismo paradójico y su fuerza de antítesis desgarradora (piedad inmensa / mayor ofensa). Recuerdan al bíblico Salmo 51:3-4 (“Ten piedad de mí, ¡oh Dios! según la grandeza de tu misericordia, y según la muchedumbre de tus piedades, borra mi iniquidad”). El pecado aparece como ofensa a Dios pero a la vez como instrumento para la demostración de Su Gloria. Es un patético consuelo para el pecador: servir al menos de herramienta para que se conozca la infinita compasión del Altísimo. Entronca además con la idea clásica de que la grandeza de un poderoso más se demuestra por

la magnanimidad de su perdón que por su violencia en el castigo; de lo cual se deduce la paradoja de que el poder absoluto conlleva también la compasión absoluta. Dentro del Nuevo Testamento, se vincula a la parábola del rey compasivo y el deudor despiadado (San Mateo 18:21-35). Dentro del Antiguo Testamento, el término griego *Kyrie Eleison* (Señor, ten piedad) es uno de los cantos más antiguos de la tradición judeo-cristiana cuyo origen es incluso anterior. En la cultura medieval, se halla en el Libro de Alexandre: “Quando los vio el rey con tan grant umildat, non les quiso mostrar ninguna crüeldat” (189), “Non sería pora rey vida tan aontada, terniáme por mejor... tu consejo como del Salvador, aprendré que dixierdes müy de buen amor” (148), y también en el Libro del Conde Lucanor: “Et porque la voluntad de Dios es tamaña que non se puede medir, non tan solamente perdonó todos sus pecados al rey tan pecador, mas ante le tornó su regno et su onra” (884); en este Ejemplo 51, Don Juan Manuel muestra tanto el arrepentimiento como la compasión infinita. Desde luego aquí se acomoda bien el célebre adagio de Calderón de la Barca: “Vencer y perdonar, es vencer dos veces”. Y fuera del cristianismo, las enseñanzas budistas relacionan el perdón con la liberación espiritual: “En la contemplación de la ley *kármica* somos conscientes de que no se trata de buscar venganza sino de practicar el *metta* (tierna amabilidad) y el perdón, puesto que el agresor es, realmente, el más desafortunado de todos” (10).⁵ Esta posición oriental dibuja al agresor como una auténtica oveja perdida, víctima de sí mismo.

Finalmente, el “poder inaccesible” y la “piedad inmensa” hacen más agudo el contraste con la pequeñez del pecador. Una pequeñez resaltada por el hecho de que aquí se entrecruzan tres tipos de inmensidad: la inmensidad de Dios (por su poder, por su omnipresencia); la

⁵ “In contemplating the law of *karma*, we realize that it is not a matter of seeking revenge but of practising *metta* and forgiveness, for the victimiser is, truly, the most unfortunate of all”. Ajahn Sumedho, Amaravati Buddhist Monastery.

inmensidad de la culpabilidad del pecado; y la inmensidad de la piedad divina. Más que un poema de re-nacimiento, es otro poema de re-integración, en el que suplica a Dios que le ilumine para volver al buen camino, que es, insisto, donde están sus más prestigiosos, influyentes y poderosos lectores.

Resulta obligado mencionar aquí la relación de Quevedo con Lope de Vega. En estos mismos años, también Lope sufre una profunda crisis: en 1612 muere su hijo, en 1613 muere su mujer, y en 1614 se ordena sacerdote y publica sus *Rimas sacras*, un año después del poemario de Quevedo. Estos versos de la introducción ya nos van a sonar familiares:

Sentado sobre los ríos
de Babilonia, Señor,
quiere mi pasado error
llorar los engaños míos. (...)
Que ya el nuevo Adán me visto,
después que he dejado el viejo,
pues por lo que Cristo dejó,
renuevo en el mismo Cristo. (313)

La crisis espiritual de un escritor, su arrepentimiento y su llorar, y hasta el motivo del vestido nuevo y viejo, puede haber influido al otro, pero aunque ambos poemarios coinciden en estos marcos de referencia y en su intertextualidad a través de Petrarca y Montemayor, no comparten el tono de la voz poética, que en Quevedo persigue la neutralización de un pasado burlesco, y que instrumentaliza el texto con matices de sabio moralista arquetípico, provisto de una madurez vigorosa. En cambio Lope, atrapado por una relación viciosa, servil y humillante

con el Duque de Sessa, al que ayudaba a conseguir placeres sexuales, se enfrenta a otro tipo de pasado. Al estudiar las cartas entre Lope y su lascivo e intermitente protector, que crean una peculiar forma de homosocialidad masculina, Alison Weber advierte que con su arrepentimiento

he attempted to extricate himself from an increasingly embarrassing relationship with Sessa. Lope's religious conversion, in sum, was deeply implicated in a crisis of masculinity, defined by a sense of professional, physical, and patriarchal failure. (Lope 411)

De modo que a pesar de compartir multitud de referentes literarios, estos creadores buscan distintas neutralizaciones, y parece evidente que a pesar de las semejanzas, están luchando con monstruos diferentes.

En resumen, estos tres poemas en particular —y toda la colección del *Heráclito cristiano* en general— muestran un discurso poético caracterizado por el afán de mostrar a todo el mundo, con gran voluntad de difusión, un arrepentimiento de su vida pasada, y de trazar una nítida frontera entre el antiguo, joven y escandaloso Quevedo, y el nuevo, ya maduro y serio.

Este afán puede contestar a algunas preguntas y a la vez generar nuevos interrogantes. Stephen Greenblatt investigó lo que él llamaba “multiple models of identity” como una forma de evitar la simplificación exegética de la identidad. Su idea fue recogida por John Martin para definir “the relational self” en sus tratados sobre el individualismo. Atacando la idea que Buckhardt propalara en el siglo XIX de “the Renaissance self as the origin of our own notion of identity”, John Martin definía el “self” o esta identidad problemática como “the relation

between inner experience and outside world” (15). Apoyándonos en estas nociones, podemos llegar a la conclusión de que necesitamos “algo más” para comprender la identidad del emisor del *Heráclito cristiano*.

La confesión y la identidad en el seno del catolicismo han sido estudiadas por Peter Brooks, quien describe el acto de la confesión como un acto de habla pragmático. Las comunidades cristianas primitivas únicamente conocían la confesión y la penitencia públicas; tan sólo a partir del Concilio Laterano IV, en el siglo XIII, empiezan a transformarse hasta convertirse en un acto o pacto privado entre el creyente y el sacerdote, el cual contesta con el acto performativo *Ego te absolvo*. Según Brooks, estas transformaciones van a dar lugar a “the need for a contritional narrative” (97). Suponen una auténtica revolución y contribuyen al lento pero paulatino surgimiento del individualismo.

¿Podemos entonces afirmar que *Heráclito cristiano* pertenece a esta categoría de “contritional narrative”? Creo que para poder responder mejor a esta pregunta, debemos prestar algo más de atención a ciertos códigos barrocos y a “the relation between inner experience and outside world”, como lo llamaba Martin.

Para parte de la crítica, Quevedo sufrió tres grandes crisis a lo largo de su vida: en 1612, en 1632 y en 1639. Estos tres momentos históricos se identifican además con las coyunturas en las que con mayor claridad se encerró en posturas neoestoicas. Otros expertos sólo reconocen la existencia de dos crisis: 1612 y 1639. En esta primera crisis, Quevedo, al cumplir los 32 años, llega a la conclusión de que ha alcanzado muy mala fama, y de que se ha ganado una indeseable reputación de rebelde, golfo, lenguaraz y hasta impío. Años atrás, él

mismo se había descrito de la siguiente forma en el “Memorial pidiendo plaza en una academia” que leyera ante una academia de Madrid:

Soy hombre dado al diablo y prestado al mundo y encomendado a la carne...
amostachado y diestro en jugar a las armas, a los naipes y a otros juegos.
(Jauralde, *Francisco* 278) ⁶

Como vemos, Quevedo acusaría en 1612 el haberse construido a sí mismo este personaje, un personaje que si bien le divertía en la juventud, escandalizando con la osadía propia de los veinteañeros (lengua descarada y veloz, picardía, impiedad y espada pendenciera), a partir de los 30 años este personaje ya no le valía para ascender políticamente.

Los biógrafos nos explican que Quevedo pasa el verano de 1612 fuera de Madrid, retirado en sus dominios de la Torre de Juan Abad, en La Mancha, y que algunas cosas están empezando a cambiar en la vida de nuestro escritor. Resulta muy curioso que cuando por fin, el 30 de julio de ese año, reciba la censura favorable del Padre Maestro Fray Antonio de Santo Domingo para publicar los *Sueños*, después de tanto batallar por ellos, decida no publicarlos. Esta sorprendente decisión puede explicarse de la siguiente manera: realmente sería una contradicción que en un momento de pretensiones políticas de altura, Quevedo saliera a la imprenta por el escaparate satírico de los *Sueños*. Si Quevedo está en esta situación más pendiente de la política que de la literatura de diversión, debe lógicamente moderar el tono grotesco para acercarse al discurso moral y dibujar un neoestoicismo más nítido. Hoy lo llamaríamos así: debía “adoptar un perfil más institucional”.

⁶ Parecen darle la razón aquí dos grandes escritores sudamericanos del siglo XX que le leyeron bien. Así, Jorge Luis Borges: “de Quevedo sólo perdura una imagen caricatural” (24), y Leopoldo Lugones: “el más noble estilista español se ha transformado en un prototipo chascarrillero” (59).

En agosto de 1612 se celebran las bodas reales de la infanta Ana y el príncipe Felipe con los infantes franceses; los biógrafos dudan mucho de que Quevedo asistiera. Unos meses después, nuestro escritor remite una carta a don Tomás Tamayo de Vargas fechada el 12 de noviembre de 1612, donde le habla de la que sin duda se ha convertido ya en su principal obsesión, prácticamente una monomanía:

Yo, malo y lascivo, escribo cosas honestas, y lo que más siento es que han de perder por mí su crédito, y que la mala opinión que ya tengo merecida ha de hacer sospechosos mis escritos. (*O.C.* II, 821)

En este momento Quevedo ya está redactando los poemas de su colección *Heráclito cristiano*, que envía y dedica a su tía Margarita meses más tarde, el 3 de junio de 1613. En esa dedicatoria a su tía demuestra voluntad de difusión y parece tomar conciencia, al tiempo que se arrepiente, de lo que venía siendo su imagen pública como poeta. Al igual que su amigo Lope de Vega, y por las mismas fechas, se duele de lo que le cuesta perseverar en el arrepentimiento. Ocurre sin embargo que el *Heráclito cristiano* se ha descrito tradicionalmente como una muestra de su recogimiento, de su crisis espiritual y de su pérdida de interés por las cosas de la Corte y la Alta Política. De hecho, en esta obra hay varias composiciones que evocan el asunto del *beatus ille* o el menosprecio de Corte y alabanza de aldea instigado por Antonio de Guevara. Pero algunos elementos de su biografía no encajan bien con esta idea. Porque parece que nuestro escritor, más que absorto, alejado y retirado en su *locus amoenus* manchego, estaba pendiente de su amigo y protector el Duque de Osuna, futuro virrey en Italia:

El 12 de mayo de 1613 llegó el otro correo de Milán [el primero había llegado

en enero]. Fueron las dos posibles fechas en las que el Duque hizo saber a Quevedo que contaba con su ayuda y presencia en Sicilia. Antes de partir, y probablemente porque ya sabía que iba a viajar lejos, va a tomar determinaciones de todo tipo, para una posible larga ausencia, después de haber conseguido que el Consejo de Órdenes prorrogara, el 10 de mayo de 1613, la facultad de administrar La Torre [de Juan Abad]. (Jauralde, *Francisco* 289)

Nótese que todas estas cosas ocurren apenas un mes antes de divulgar el *Heráclito cristiano*, y júzguese si son actividades propias de recogimiento espiritual y de *beatus ille*. Existe además otra mención del paso de Quevedo por Madrid, antes de irse a Italia, donde acabaría siendo nombrado embajador y donde se vería envuelto en graves intrigas políticas internacionales. Es un afectuoso Miguel de Cervantes quien recoge así su presencia en la *Adjunta al Parnaso*:

Si don Francisco de Quevedo no hubiere partido para venir a Sicilia, donde le esperan, tóquele vuesa merced la mano y dígame que no dexé de llegar a verme, pues estaremos tan cerca; que cuando aquí vino, por la súbita partida, no tuve lugar de hablarle. (206)

El *Viaje del Parnaso* estaba escrito ya a finales de 1612, coincidiendo con los preparativos de Quevedo para marcharse a Sicilia. Así que en estas líneas Cervantes reproduce una escena de finales de ese año o ligeramente posterior, en la bisagra temporal entre 1612 y 1613, cuando Quevedo está rematando su colección de poemas, a pesar de que la obra cervantina no sale de la imprenta hasta 1614. Todo esto demuestra que mientras pule, ordena y

dedica los poemas de *Heráclito cristiano*, Quevedo está muy pendiente de que le otorguen un puesto de gran responsabilidad política en la Corte de Sicilia.

Gran parte de la crítica más tradicional se ha enredado en cuestiones relacionadas con la sinceridad del poeta, a mi juicio equivocando el objetivo. En concreto se ha criticado a Quevedo por no profundizar en el arrepentimiento y no perseverar en su supuesto cambio de rumbo vital, en los “diferentes propósitos” morales a los que alude la dedicatoria a su tía, tras hacer circular su *Heráclito cristiano*. Pero es que a mi modo de ver quizá no se haya entendido bien qué perseguía esta obra. Mi estudio no responde a la pregunta: ¿era sincero Quevedo cuando decía que se había convertido en un hombre nuevo? De lo que se trata más bien es de explorar otra posibilidad: que estos textos se integraran en un sistema codificado de expectativas, y que causaran una cadena de reacciones pragmáticas en el mundo extratextual.

Sería útil recordar aquí que en el siglo XVII aún se estudiaban los modelos de representación literaria propios de la poética de Aristóteles (quien clasificaba la literatura por el tipo de personajes, los medios y el tipo de mimesis) y la poética de Horacio (quien designaba la apropiada correspondencia entre el asunto tratado y el modo de tratarlo). Durante la Edad Media, la correspondencia de los estilos se simbolizaba con la *rota Virgilii*: un estilo grave y sublime para los altos personajes de las epopeyas (como en la *Eneida*), otro bajo y humilde para la lírica (como en las *Bucólicas*) y otro de tipo medio para la literatura didáctica (como en las *Geórgicas*). Resulta obvio, pues, que en *Heráclito cristiano* Quevedo se propone un cambio de registro o de estilo, y que además desea proclamarlo a los cuatro vientos para que todos sepan que se arrepiente, que es un hombre nuevo y muy grave, al que a partir de ahora hay que tomar en serio.

Éste no era el camino de la crítica quevediana tradicional. Al investigar las razones de que se haya dudado tanto de la veracidad de nuestro poeta, las acusaciones pueden resumirse en dos: que en realidad no cambió de modo de vida, y que volvió al tráfigo de la política con aun mayores bríos. Estas críticas se me antojan como un cúmulo de malentendidos, pero creo necesario comentarlas aquí. La jungla textual que siempre ha enmarañado el acceso a la obra de Quevedo se nutre de malentendidos, falsas anécdotas, leyendas apócrifas, arbitrarias críticas sin rigor científico, personalismos caprichosos y pseudo-biografías sin contenido. Un ejemplo de pseudo-biografía sobre Quevedo (tan abundantes en las bibliotecas españolas, por cierto) es la de José Antonio Vizcaíno. Júzguese qué información aportan frases como ésta: “Quevedo, probablemente contagiado en su vida sana al aire libre por la mansedumbre de las espigas cuando se inclinan reverentes ante el azote del viento...” (80). La biografía comienza así: “Villanueva de los Infantes es un hermoso y sereno lugar de La Mancha. Allí florecen los escudos sobre la piedra noble de las fachadas...” Su descripción de la infancia de Quevedo (de la que apenas sabemos nada) comienza así: “Quevedo no juega como los demás niños, no se alborota, apenas ríe, y nadie le ha visto llorar” (15). Por si fuera poco, en su bibliografía actualizada de 1985 sólo anota nombres de críticos españoles.

Los expertos saben que cuando Felipe IV accedió al trono en 1621 se propuso reformar el Estado y atajar la inmoralidad pública. Se decía que la relajación en las costumbres causaba grave escándalo al pueblo, y para atajar la inmoralidad rampante se constituyó la llamada Junta de Reформación. En las actas del 24 de marzo de 1624 se refleja cómo la Junta insta al Alcalde de Casa y Corte para que investigue el supuesto escándalo que causaban una serie de mujeres,

muy conocidas en Madrid. Algún tiempo después, el Alcalde escribe su informe de respuesta sobre una actriz apodada *La Ledesma*, en los mismos márgenes del documento oficial:

Estaba amancebada con don Francisco de Quevedo y tienen hijos. Esta amistad en cuanto a comunicación de pecado está dejada, en particular ahora que él vive de asiento en la Torre de Juan Abad y de presente está ausente en jornada de S.M. Tendrase cuidado en volviendo, con ver si reinciden. (González 290)

Lo que se han preguntado muchos críticos es: ¿siguieron estas relaciones tras la denuncia de la Junta? ¿Siguieron después de esta primera crisis que concierne a nuestra obra? Ángel González Palencia se muestra convencido de que la respuesta es afirmativa, y aduce que el *Tribunal de la justa venganza*, el libelo que atacaba a Quevedo sin piedad en 1635, menciona esta fornicación, e incluso se atreve a elucubrar que muy probablemente el matrimonio del poeta en 1634 se malograría porque quizá su esposa se acabó enterando de estas relaciones. El duque de Maura, preso de sus propios prejuicios de político conservador de principios del siglo XX, directamente expresa su indignación personal contra Quevedo: “vivía ramplonamente amancebado” (24).⁷

Hoy la crítica actual entiende que la sátira anti-Quevedo carece de valor probatorio como documento histórico. También yo entiendo que el alcalde emplea el pretérito imperfecto (“estaba amancebada”) para aludir a un tiempo pasado, anterior al asentamiento de Quevedo en la Torre de Juan Abad. Además, la frase “de presente está ausente en jornada de S.M.” se refiere a que en 1624 Quevedo hospedó al rey de España en su casa de la Torre de Juan Abad, y luego le acompañó en sus viajes por Andalucía y Aragón. Marciano Martín Pérez añade:

⁷ Compárese, a mayor abundamiento, con esta afirmación de Paul Julian Smith: “What is known of Quevedo’s personal life does not tend to suggest persistence or sincerity of affections” (67).

Contra la sinceridad de estas muestras de arrepentimiento se objeta que, ya en 1613, Quevedo compone un romance donde relata su quehacer en la Torre, y del que parece deducirse que sus lágrimas y propósitos de mejora no pasaban de ser por entonces un motivo más de retórica. (26)

Este romance burlesco al que se refiere Martín Pérez lo escribe Quevedo en el verano de 1613, cuando ya se está preparando para viajar a Italia, en una carta que dirige a un médico amigo suyo. Se titula “Yo me salí de la Corte” y parece una evidente parodia de la alabanza de aldea, tan frecuente como codificada. Jauralde admite que tiene “buena parte de expresión tópica” (*Francisco* 289), y parece francamente difícil utilizarlo como argumento de la “inmoralidad” de Quevedo. De este largo romance copio aquí algunos versos supuestamente escandalosos que hablan de las mujeres:

...A las que allá dan diamantes
acá las damos pellizcos...
Las mujeres de esta tierra
tienen muy poco artificio...
Que para mí, que deseo
vivir en el adanismo
en cueros y sin engaños
fuera de ese paraíso,
de plata son estas breñas. (Jauralde, *Francisco* 290)

“Ese paraíso” es Madrid, desde luego. Aclaremos que aquí estoy citando el romance por la edición de Jauralde, pero en la edición de Buendía hallamos una variante significativa en los últimos versos:

Que para mí, que deseo
vivir en el adanismo
en cueros con otra Eva
fuera de ese paraíso,
de plata son estas breñas. (II, 821)

A pesar de tal mención de Adán y Eva, que podría ser blasfema para algunos melindrosos, creo que este romance guarda más relación con un código de desmitificación anti-renacentista, al estilo de Dulcinea como sudorosa labradora descrita por Sancho en el *Quijote*, más que a una confesión del gran poeta dedicándose a tocamientos obscenos con las aldeanas. A pesar de que parece claro que este romance tiene mucho de tópico y de paródico, la crítica tradicional ha insistido en el lugar común de la sinceridad.

Frente a este lugar común de la sinceridad, la crítica más reciente ha tendido a encauzar su atención hacia la naturaleza retórica que asume la voz poética en esta obra. Expertos modernos como Schwartz nos avisan de la fuerte presencia de la codificación, y de “este *topos* del arrepentimiento del poeta que al madurar o envejecer se torna hacia Dios y abomina de los errores juveniles” (Quevedo, *Un Heráclito cristiano* xxxviii).

Del estudio de *Heráclito cristiano* se desprende que el poeta intenta que la voz que enuncia sus poemas se corresponda o se asocie con la del sabio, como modelo de comportamiento humano, capaz de separar el vicio de la virtud y retirarse de las ambiciones de

la Corte. Creo que se trata más bien de la instrumentalización de la voz poética: nuestro poeta modula su voz para que suene a la de un sabio o archisabio prototípico. De esta forma los lectores y los miembros de las clases altas a las que aspira hablar (su tía, el Duque de Osuna, y muchos otros) podrían comprobar que ya ha alcanzado la madurez. No es que haya decidido retirarse del mundo a los 30 años: es que ostenta la capacidad de poder hacerlo.

Para analizar la obra de Quevedo en relación con la intrahistoria socioliteraria del siglo XVII español, Carlos Gutiérrez se basa en los modelos de hermenéutica sociocultural de Pierre Bourdieu y sus nociones de campo literario y de poder. Gutiérrez traslada esas herramientas críticas al mundo del “primer campo literario español” apoyado en la interautorialidad, los modelos de recepción y producción, y las teorías de la acción y la agencia (la *théorie de l'action*; y el *agent*, o la capacidad de maniobra que un agente tiene en su interacción con estructuras y prácticas sociales). La interautorialidad se explicaría como la interacción social, intrahistórica y textual de un grupo de escritores en torno a prácticas e instituciones sociales y literarias, ligadas a la apertura de mercados y la profesionalización de escritores o alquiler de plumas.

En referencia a esta profesionalización y a este orgullo profesional del escritor, Gutiérrez menciona una carta al Duque de Sessa en la que Lope de Vega cuenta a su señor que le han quedado dos cartas por responder “por haber entrado gran suma de poetas en mi aposento, con la mayor gana de hablar que en mi vida he visto” (*Espada* 60). Añade Gutiérrez que esto ejemplifica su popularidad, e ilustra el lugar de privilegio que ocupaba Lope en la jerarquía del campo literario. Pues compárese esa frase de Lope con el párrafo de una carta que escribe Quevedo al marqués de Villanueva del Fresno en 1621, y que pone a nuestro autor en

su merecido lugar (y admitamos que la imagen de un Quevedo hecho una celebridad y asediado por sus *fans* resulta cuanto menos llamativa):

Yo me retiré a esta Torre para vagar a este negocio del ocio... pero no pude vivir oculto muchos días; fui pronto descubierto, aunque este pequeño rincón del mundo [la Torre de Juan Abad] es ignorado de la antigua y la nueva geografía, y Mercátor no habla de él más que Tolomeo. Mi destino ha querido que la aldea esté en alguna reputación, después que yo vivo en ella, y que haya perdido aquella dulce y tranquila oscuridad en que reposan las cosas desconocidas. Se me hace mucho honor, lo confieso; esta persecución es muy gloriosa, pero es persecución... me enfado y murmuro inútilmente contra esta gloria y no hallo otro medio de ampararme y defenderme della que salvándome en algún lugar privilegiado, donde no sólo haya un portero que diga que no estoy, sino también un capitán que lo diga con autoridad y que estorbe que la curiosidad me busque. (*O.C.* II, 863)

Le buscaban por su privilegiado lugar simbólico en la jerarquía del campo literario y por su estrategia de distinción. En el contexto bourdieuano del *habitus* literario se destacan tres modelos posibles de recepción y producción: el orientado hacia el clientelismo y el mecenazgo, el orientado hacia el entretenimiento y el mercado editorial, y el que se basa en la *distinction*, orientado a incrementar el estatus simbólico del autor en la jerarquía interna del campo. Otra útil herramienta que se suele tomar de Bourdieu es la del proceso de capitalización simbólica y el *habitus* activo: la escritura como una inmensa red de interacciones. También puede usarse la sociología de procesos de Norbert Elias, y sus ideas de

interdependencia entre el intelectual y el poder. Bajo esta luz, Quevedo destaca por su ambición de influencia política y por su profunda ambición por la acción. Mariscal proponía un modelo de interacción con la red de prácticas sociales, políticas y literarias que constituyen el entorno; de lo contrario, Quevedo “puede resultar contradictorio cuando se buscan más en él la coherencia biográfica e ideológica que los resultados de su obligada interacción con agentes y estructuras” (Gutiérrez, *Espada* 6).

Posiblemente las ideas de estos críticos hayan surgido como reacción al desprecio hermenéutico del sujeto que se extendió en la segunda mitad del siglo XX, en los ámbitos de la teoría de la literatura. Las primeras reacciones se aprovecharon de conceptos de interacción entre lenguaje, contexto y referente impulsados por Wittgenstein, que desembocaron en los *career studies*, las estrategias de autorrepresentación de escritores de Helgerson, y el trabajo de Patrick Cheney y Frederick de Armas, sumados a otros factores evolutivos en la historia literaria, como el mercado editorial, la alfabetización, el surgimiento de nuevos géneros, el autor moderno como sujeto social y el campo literario como constructo socioprofesional.

Estas herramientas me parecen de gran utilidad en el caso que nos ocupa, si bien hay que establecer ciertas diferencias, puesto que Gutiérrez escribe sobre la prosa política de Quevedo en su relación con Olivares tras 1635 y mi estudio actual trata sobre la poesía religiosa de Quevedo en relación con su primera gran crisis personal de 1612. A pesar de ello, reconozco que estos conceptos me han sido de provecho para alcanzar mis conclusiones. Creo que Quevedo jamás puede ocultar su ambición por la acción y la influencia política, y que *Heráclito cristiano* no es una obra contemplativa, sino de ostentación de dominio de un código de arrepentimiento, que deja claro que nuestro poeta es un agente con capacidad de tratar

seriamente asuntos graves. No me cabe duda de que su modelo de recepción y producción es el de la distinción, porque persigue incrementar su estatus a fin de alcanzar cada vez mayor influencia en las altas esferas de la política. La crítica tradicional cree que tras dar a conocer su colección de poemas, “no pasaría mucho tiempo sin que la marcha a Italia y la inmersión por varios años en el tráfago de la política malograran sus ‘diferentes propósitos’ en relación con su vida escandalosa que, por entonces, no parece llegaron a cuajar” (Martín Pérez 27). Pero, ¿y no será más bien que ése era precisamente el propósito: ser tomado en serio y ser ascendido a las misiones de la alta política? En ese caso, y visto que meses después de lanzar su colección el Duque de Osuna le manda llamar desde Italia para complicadas misiones de gran trascendencia, la obra no podría haber sido más efectiva.

Martín Pérez insiste luego: “el Quevedo que sufre y medita... es bien distinto del alegre y desengañado joven que estudia y se divierte en Valladolid” (39). Desde luego, si el propósito de Quevedo era, como creo, convencer a todos de que ya había alcanzado la madurez y de que había que verle de una forma diferente a cuando era más joven, su estrategia tuvo mucho éxito: consiguió convencer a algunos críticos incluso varios siglos después. Así, comenta Juan Luis Alborg: “el Quevedo maduro va quedando de día en día más distante de sus chocarrerías juveniles, toma creciente conciencia de su responsabilidad, y el estilo de sus escritos políticos, morales, doctrinales, debe reflejarla” (631). ¿Es verdad que primero madura, y después esta madurez se refleja en su estilo? Me pregunto si no será su decisión de cambiar de estilo lo que nos convence de su madurez.

Propongo contemplar los textos del *Heráclito cristiano* como provistos de una naturaleza eminentemente instrumental. Ya he explicado que esta naturaleza instrumental no

guarda relación alguna con la sinceridad del ser humano, ni es necesario poner en duda el arrepentimiento o los sentimientos de nadie. Se trata de algo más sutil: se trata de inscribir el texto o reintegrarlo a su red de interacciones de prácticas sociales, políticas y literarias que constituyen su entorno, destacando su *agencia* o capacidad de maniobra. Es una posibilidad de interpretación que nos ayudaría a solucionar la resistencia de la obra de Quevedo a la unificación. ¿Religiosidad o ambición? Las dos cosas. Al fin y al cabo, la poesía de Quevedo es un terreno discursivo donde compiten y toman forma a la vez múltiples formas diversas de subjetividad.

Y es que incluso críticos que no contemplan esta naturaleza del texto declaran intuirlo. Así, el mismo Martín Pérez, al preguntarse por los motivos últimos que inclinaron a Quevedo al tema religioso, llega a la conclusión de que “es innegable que uno de los fines de sus escritos religiosos fue efectivamente la neutralización de su obra menos edificante, ya que tal fin fue en ocasiones paladinamente declarado por él mismo” (197).

Esta idea de la neutralización, que encaja perfectamente con la perspectiva que postulo en mi estudio, también se repite en Américo Castro: “Lope había compuesto sus poemas de estilo renacentista para compensar el popularismo de sus comedias... Quevedo también neutralizaría el estilo ‘infernado’ de sus obras jocosas con tratados llenos de doctrina cristiana y estoica” (420). También lo intuye López Poza: “Quevedo se inclina decisivamente hacia esta vertiente moralizante que, además de serle grata, le restaurará una imagen pública deteriorada” (Humanista 72). Pablo Jauralde aludía también a que Quevedo escribió *Heráclito cristiano* porque “tomaba conciencia, al tiempo que se arrepentía, de lo que venía siendo su imagen pública como poeta” (*Francisco* 294). El mismo Quevedo admitió públicamente sus

intenciones neutralizadoras en múltiples ocasiones. En la siguiente cita de 1628 vemos cómo se combinan el justo y merecido orgullo profesional que ostenta su jerarquía en el campo literario, y la neutralización, señalizada por la frontera que traza entre el escritor joven y el adulto:

No niego que escribí *Los sueños* y otras burlas; libros son de mi niñez y mocedad, de apariencia distraída, mas de enseñanza y doctrina sabrosa; así lo dicen las impresiones que se han hecho. Doy que no lo sean. Yo escribí la *Vida de Santo Tomás de Villanueva* y la *Política de Dios*, que pudieran desquitar algo. (O.C. 1966, I, 443)

En 1631 vuelve a insistir: “Yo escribí con ingenio facineroso en los hervores de la niñez... admítase por disculpa que la razón de mi vida era entonces más propia del ímpetu que de la consideración” (I, 124). En 1633 imprime una vuelta más de tuerca al tópico de la humildad y le adjunta el tópico de instruir con el (mal) ejemplo:

La malicia ha añadido a mi nombre obras impresas y que nunca escribí... Yo escribo doctrina para que otros no me imiten... que la virtud tanto se vale para su crédito de lo que padece el malo que no la sigue, como de lo que goza el bueno que la obedece. (I, 1191)

Un año después, vuelve su anhelo de neutralización: “Temo que antes me temerán por el contagio que me estimarán por la doctrina” (I, 1127). En 1635 el orgullo personal y el hábito de la pelea cuerpo a cuerpo se filtran a través de una supuesta humildad: “el que desprecia la virtud porque la enseña el pecador, es malo aun en aquello que el malo es bueno” (I, 585).

En definitiva, para superar la contradicción entre el anhelo de acción o de influencia política y la sinceridad religiosa, hay una posibilidad razonable de considerar la colección de poemas de *Heráclito cristiano* de Quevedo como una instrumentalización del discurso grave del arrepentimiento religioso público, mediante el cual nuestro autor pretende ser tomado en serio, incidir en el modelo de recepción y producción de la distinción bourdieuana a fin de incrementar su estatus simbólico en la estructura de los campos literario y de poder, y trazar ante la interautorialidad y la capitalización simbólica una frontera significativa entre el joven y el adulto, entre la burla y la seriedad. El ascenso de Quevedo a secretario del virrey, a director de la Hacienda pública y a enviado diplomático, podrían ser interpretados como una prueba de la eficacia perlocutiva del cambio de registro y voz de Quevedo en este breve pero fundamental poemario.

Capítulo segundo: Reformulación hagiográfica, *distinción* y capital simbólico en el *Epítome* de Santo Tomás de Villanueva.

Recién vuelto de Italia la fama de Quevedo como escritor de actualidad había aumentado, ahora coronada también por su prestigio como político. Sus biógrafos aseguran que ése es el motivo fundamental por el que en 1620 los agustinos recoletos le piden que escriba una breve hagiografía, el *Epítome de la historia de la vida ejemplar y religiosa muerte del bienaventurado Fray Tomás de Villanueva* (Jauralde, Francisco 398). Todo lo dicho en el primer capítulo sobre la naturaleza eminentemente instrumental de algunos textos de Quevedo y sus efectos perlocutivos cobra aun mayor fuerza en el caso de esta hagiografía. En teoría esta obra sólo debía compendiar la vida del fraile agustino Tomás García Martínez (1488-1555), rebautizado como Tomás de Villanueva en honor de la localidad manchega de Villanueva de los Infantes, donde se crió y donde habían nacido sus padres. Había sido beatificado por el papa Paulo V en 1618 y tras fallecer Quevedo fue santificado por Alejandro VII en 1658.

El *Epítome* se inscribe entre ambas fechas, dentro del esfuerzo por convencer a Roma de la santidad del que fuera arzobispo de Valencia. Posee por tanto una intencionalidad pragmática bien definida. Se trata de un texto de fines persuasivos, y propaladores de la buena fama de que gozó dicho fraile en vida. Además Quevedo, que acababa de residir durante varios años en Italia dedicado a la actividad política al amparo del Duque de Osuna, sin duda conocía muy bien cuáles eran los nuevos vientos que soplaban en Roma después del Concilio de Trento (1545-1563). En estos años las

autoridades de la Iglesia Católica estaban menos interesadas en los milagros y más en las virtudes heroicas, como veremos más adelante.

El *Epítome* sin embargo es mucho más que una hagiografía al uso. Quevedo la instrumentaliza con dos fines principales, añadidos al propósito meramente religioso: ostentar capital simbólico y cultural, y destacarse políticamente mediante la divulgación de su independencia y sus ideas de regeneración ética de la acción de gobierno. Ambas acciones o tomas de posición refuerzan la instrumentalización del discurso grave del arrepentimiento religioso público iniciada en el capítulo anterior y allanan el camino para su futura colaboración con el Gobierno del Estado, que veremos en el próximo capítulo.

Este apartado propone describir como distinción la reformulación de tópicos retóricos de la filosofía y la literatura clásicas en otros ya cristianos al considerar esta reformulación como ejemplo de ostentación de capital simbólico dentro del campo literario. La distinción también incluye la ostentación de independencia simbólica dentro del campo de poder político (una independencia muy osada que matizaremos en capítulos posteriores). Respecto a la reformulación retórica tres grandes núcleos temáticos articulan esta actualización humanística: la vanidad humana, el tiempo implacable y la finalidad de las letras. Es de notar que Quevedo incluso se atreve a ofrecer traducciones bíblicas propias sin permiso ni autorización.⁸

Respecto a su contenido simbólico empezaré por analizar la estructura mítica del texto para trazar un bosquejo de las cuestiones sociales y políticas surgidas al amparo de la re-escritura hagiográfica. La actualización retórica, la independencia política y las

⁸ El *Index Librorum Prohibitorum* del inquisidor general Fernando de Valdés (1559) había prohibido tajantemente cualquier traducción vernácula de las Sagradas Escrituras: “Biblia prohibita... omnia vulgari idiomate, Germanico, Gallico, Hyspanico, Italico, Anglico” (65).

cuestiones sociales que se derivan de ambas, actúan a modo de despliegue de distinción y ostentación de su capital simbólico. En el capítulo anterior se han definido estos rasgos de la distinción y la ostentación simbólica, así como el del *habitus*, en el ámbito de la sociología cultural. Mi intención es recalcar que estos rasgos ya presentes en aquella primera colección de poemas religiosos llamada *Heráclito cristiano* continúan presentes e incluso se acentúan en esta muy peculiar hagiografía.

En el alcance de estos contenidos debemos investigar la importancia que pueden tener aquí ciertos atributos de la obra y de la figura de Santo Tomás de Villanueva. Se trata de un santo poco conocido hoy por el gran público pero cuya notoriedad popular sobresalió durante varios siglos. Se fundó un pueblo en su honor (Santo Tomás de Villanueva, en Colombia, cuyo gentilicio es “tomasino”)⁹ y se fundó también en su honor la Universidad de Santo Tomás de Villanueva en La Habana. En 1961, al ser expulsados los agustinos por el gobierno cubano, fue refundada como University of Saint Thomas en Miami Gardens, Florida. En su honor se alzaron iglesias en Castellón y en Ávila así como la Church of Santo Thomas de Vallaneuva (*sic*) en Iloilo, Filipinas, hoy Patrimonio de la Humanidad. Es patrón de la diócesis de Ciudad Real y de la localidad de Benicàssim, y preside con su nombre una de las plazas más céntricas de Alcalá de Henares.

Pero sin duda su herencia más célebre en la historia de América consiste en haber enviado a los primeros misioneros (agustinos) al Nuevo Mundo y haber dado nombre a la

⁹ La tercera estrofa del himno municipal reza así: “Santo Tomás es tu patrono / Obispo sabio que Dios mandó / para que cuide de nuestro pueblo / y sea un ejemplo de admiración./ Santo Tomás... pueblo único en el mundo / Santo Tomás... como tú no hay igual”.

Villanova University, en Pennsylvania, EEUU.¹⁰ Villanova era Villanueva en latín y así también era como el fraile solía firmar sus cartas: Fray Thomas de Villanova. En la actualidad, existe incluso un cómic con la vida del santo encargado por los agustinos de Valencia.¹¹ Andrés Martín Melquíades, historiador de la teología española, lo considera “figura gigante” cuyos sermones “ejercieron notable influencia en la mística posterior” (698).

Creo que hay varias características del santo que pudieron atraer intensamente a Quevedo: su “apostólica libertad” (escudo simbólico para el propio suicidio político de nuestro autor o interferencia autobiográfica quevediana que compararé con la santa libertad o santa desobediencia de Santa Teresa), sus cargos políticos en la Corte del Emperador Carlos (silenciados por Quevedo en el texto), su reformismo tridentino, sus arengas contra los alumbrados y su desapego hacia los poderosos. Toda vez que la *Introducción a la vida devota de Francisco de Sales* está clasificada como una traducción, se ha dicho que el *Epítome* es la única auténtica hagiografía de Quevedo, de modo que habré de contrastarla con los otros textos hagiográficos que escribió: la vida de San Pablo (*La caída para levantarse*), *La constancia y paciencia del Santo Job* y el relato del martirio del jesuita Marcelo Francisco Mastrili.

La instrumentalización del texto hagiográfico de Quevedo ha sido intuida por

¹⁰ En su página web, la Universidad resume así la huella del santo en su ideario: “Thomas insisted that the material resources of the Church should be shared with those in the greatest need. In words that are very contemporary, Thomas challenged all within the Church to serve the least powerful, and to discover love and wisdom in the service of others”. “The mission and service of Villanova University.” *Villanova University*. <<http://www.heritage.villanova.edu/thomas.html>>

¹¹ “El dibujante valenciano Francisco Javier Marín, de 33 años, ha utilizado como documentación un libro del siglo XVI (*sic*) sobre el santo, así como una biografía escrita por Francisco de Quevedo, gran admirador de Santo Tomás, y numerosos escritos contemporáneos”. “Llevan al cómic la vida de Santo Tomás de Villanueva en su 450 aniversario”. *Agencia católica de informaciones*. 13 agosto 2005. <<http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=9629>>

muchos pero no ha sido teorizada. Representa una espectacular ostentación de su capital simbólico francamente temeraria para muchos contemporáneos: su crítica despiadada contra los malos reyes, los malos gobiernos y las altas jerarquías eclesiásticas es realmente demoledora, algo poco común en una hagiografía ejemplarizante. ¿Acaso se trataba de una hagiografía politizada? Abundan las alusiones a su situación personal y a la situación de la política española y de la Iglesia Católica en aquel momento histórico concreto. También abunda el aprovechamiento personal de una vida ejemplar ajena (ésta es una de las modificaciones quevedianas esenciales del género). En tal caso ¿es más relevante en esta obra el uso argumentativo del autor, o el protagonismo ejemplarizante que se supone al orden hagiográfico?

Intentaré responder a estas preguntas de una forma razonable pero me decanto por una interpretación que reúna los avances de la lingüística pragmática con los de la sociología cultural. Su mayor representante en el ámbito de los Siglos de Oro español, Carlos Gutiérrez, está a mi juicio en lo cierto cuando afirma que en Lope, Cervantes y Quevedo “aparecen estrategias literarias que buscan convertir los textos en auténticas *performances* que pretenden crear o modificar una percepción referente a su persona” (Narrador 1). Esta “autorrepresentación” literaria es fundamental en las obras de Quevedo que estudio en mi trabajo.

Por otra parte el texto quevediano del *Epítome* gozó de gran difusión en su momento: se llegaron a imprimir 1200 copias y su gran éxito de ventas provocó que se volviera a reimprimir en 1627. Estuvo compitiendo en el mercado editorial con la *Vida* de Santo Tomás de Villanueva escrita por el teólogo Miguel Salón (a quien el santo había

salvado la vida en una penosa enfermedad). Después ésta última obra de Salón se convertiría para los agustinos en el texto biográfico de referencia, con dos reediciones en el siglo XVII y dos más en el siglo XVIII, aunque fue publicada por última vez en 1925. Ahí desaparece Salón y vuelve a triunfar Quevedo, publicándose de nuevo en 1955 con la edición del padre Félix García y en la más pulida edición que existe hasta la fecha, la de 2005 al cuidado de Rafael Lazcano.¹²

Como ya hemos visto, en nuestro marco teórico destacan tres modelos posibles de recepción y producción: el orientado hacia el clientelismo y el mecenazgo, el orientado hacia el entretenimiento y el mercado editorial, y el que se basa en la distinción, orientado a incrementar el estatus simbólico del autor en la jerarquía interna del campo. La hagiografía quevediana combina varios de los modelos posibles: instrumentaliza el texto como proyectil político contra el gobierno y los poderosos del momento, incrementa su estatus simbólico como actualizador cristiano de la herencia clásica o traductor bíblico y como voz grave o moralista (estabilizando así la seriedad y cambio de imagen pública iniciada con *Heráclito cristiano*) y al mismo tiempo inicia una operación de estrategia editorial en el mercado, reafirmando la consolidación del campo literario y el proceso imparable de la profesionalización de los escritores en España.

Se ha dicho que desde un punto de vista comercial y editorial una supuesta

¹² La biblioteca central de la Villanova University ofrendó un homenaje a nuestro texto recientemente, en octubre de 2007: “Falvey Memorial Library celebrated Hispanic Cultural Heritage Month with presentations on the *Epítome*, a short biography of St. Thomas of Villanova, written by the 17th century humanist Francisco de Quevedo. Quevedo was well-known in the humanist circles of Europe, thanks to his widely circulated manuscript works. Printed in octavo format, the *Epítome*, pocket-sized and relatively inexpensive, became a favorite of contemporary readers. Of the 1200 printed copies of the *Epítome*, only three survive to this day”. “Hispanic Cultural heritage Month”. *News from Falvey Memorial Library, Villanova University*, Winter 2007. <<http://www.library.villanova.edu/app/Web/userfiles/file/Newsletter/Winter07.pdf>>

Historia Grande de Santo Tomás de Villanueva era superflua e innecesaria (Fernández Mosquera, Santos 24) e incluso Jauralde niega su existencia (*Francisco* 646), a pesar de que algunos insisten en que nuestro escritor cumplió su promesa y amplió el *Epítome* o resumen hasta una hagiografía de mayor extensión, desde el mismo Quevedo hasta Pérez de Montalbán.

También es de notar que Lazcano y el padre García, igual que hacen otros autores, insisten en que el manuscrito de una *Historia Grande* de Quevedo sobre el santo fue secuestrado y escondido o destruido a raíz de sus últimas persecuciones, insinuando que esa *Historia* debía de ser aún más peligrosa y ácida para el poder político de lo que era el *Epítome*. En el prólogo de éste, el agustino Juan de Herrera asegura que Quevedo lleva diez años escribiendo una amplia biografía del santo. Sin embargo, aprobada ya su beatificación, pide al escritor que redacte un resumen biográfico que dé tiempo a publicar antes de su día, que la Iglesia celebra el 10 de octubre. Nuestro autor realiza el encargo, según nos dice, en doce días; una afirmación que quizá habría que poner en cuarentena.

Francamente la existencia de esta otra amplia biografía parece muy confusa. Quevedo hace varias alusiones a ella al final del *Epítome* y también otros autores nos han dejado referencias al respecto: Pablo de Tarsia con el título *Vida de Santo Tomás de Villanueva, escrita muy por extenso, pues la que va impresa es un compendio solo* (44), Juan Pérez de Montalbán con el título *Historia grande de Santo Tomás de Villanueva* (344), el erudito Nicolás Antonio (“*Vida de Santo Thomas de Villanueva, cujus Compendium publicavit*” [II, 463]) y Luis Astrana Marín (“Ciertamente don Francisco escribió en grueso volumen la biografía de fray Tomás” [*O.C.* II, lxxv]) quien la incluye en

su “Catálogo de obras perdidas de Quevedo” (II, 1706) . Estos autores coinciden en que desapareció para siempre cuando el autor fue encarcelado en la cárcel de San Marcos de León y sus papeles y libros, requisados y registrados. Pero es muy lícito dudar de la veracidad de tales testimonios: Tarsia es un pseudo-hagiógrafo de Quevedo como veremos en otro capítulo; ni Montalbán ni Antonio aportan dato contrastable alguno; y Astrana no se caracteriza precisamente por su rigor científico. Además, contra la existencia de esa obra grande militan varios hechos: si es verdad que llevaba diez años trabajando en esa obra significa que había empezado a escribirla en 1609, con apenas 28 años de edad. Además de parecer esto poco verosímil, Jauralde asegura que “diez años es una coletilla encarecedora en Quevedo, para dar a entender el esfuerzo y trabajo con que escribía”, luego añade que ha encontrado esa coletilla en sus obras con frecuencia, en prosa y en poesía, y concluye que en realidad se trata de una de tantas afirmaciones bienintencionadas de nuestro autor “ambicioso y vehemente” que no dará el resultado esperado (Escribió 73). También afirma que esta supuesta obra grande no vuelve a aparecer en ninguna de las muchas ocasiones en que Quevedo escribió relaciones de sus obras, ni aparece en las de su amigo Lorenço Van Der Hammen ni en los informes de la Inquisición.

Por añadidura, tras salir de la prisión Quevedo realiza un largo inventario de todo cuanto le ha sido robado de su biblioteca en el prólogo al *Marco Bruto* (O.C. II, 1644) y no menciona la *Historia Grande*. Jauralde se pregunta si no la habría integrado el autor en todas esas relaciones, y sostiene que todas las referencias a esta obra son “testimonios ajenos que tomaron el proyecto de Quevedo como realidad” (Escribió 77). A mi juicio

esta cuestión aún no puede ser resuelta aún y debemos considerar la existencia de la obra extensa al menos como algo incierto.

El tema económico del aspecto editorial también ha sido resaltado en otra de sus obras religiosas. La situación de la obra más célebre de Francisco de Sales preocupaba porque ya había sido traducida y divulgada en todas las lenguas europeas pero no llegaba a conocerse en España. Jauralde viene a aludir así al aspecto más pedestre de la profesionalización de los escritores en el primer campo literario español, el de 1600: “Unir el nombre de la obra a la de Quevedo era, en realidad, una jugada maestra de propaganda editorial, en la que lo de menos era que el famoso escritor hubiera traducido o no la obra” (*Francisco* 668).

El hecho singular de que no se tratara de una hagiografía en el sentido normal del término fue intuido por muchos. Jauralde solamente comenta de esta obra la “preocupación por la dejadez de funciones de los monarcas... cuando por su debilidad el Monarca se había convertido en una auténtica marioneta de las camarillas de poder”, y añade que abundan los “juicios sobre la corrupción del alto clero” (*Francisco* 412). Para Fernández Mosquera, lo que le importa al autor “son preocupaciones políticas y eclesiásticas, más que religiosas” (Santos 27). Carmen Peraita subraya no tanto su valor hagiográfico como su valor político y hasta cortesano, y le interesa más por este carácter, ajeno al tema hagiográfico, y por situarse en el contexto de otras obras circunstanciales y muy mediatizadas. Henry Ettinghausen nos recuerda que Quevedo le había llamado “santo español y buen español” y que en su hagiografía “alude críticamente a la actualidad en un sentido más amplio” que hace pensar en “la crítica del papel ejercido por

altos cargos eclesiásticos en el gobierno de Felipe III” (Ideología 234). Además Alfonso Rey achaca a Quevedo “la utilización de la Biblia, de los santos o de la voluntad divina con fines políticos” (265).

Incluso los dos editores de la obra en el siglo XX, a quienes no les mueve un interés realmente filológico, intuyen este extrañamiento y perciben esta (permítaseme recrear la terminología de los formalistas rusos) desautomatización genérica. El padre Félix García al prologar la edición de 1955 destaca los nexos entre el escritor y el santo (“a tal señor, tal honor”, comenta, algo épicamente), menciona las coincidencias sobrenaturales de que Quevedo recibiera el hábito de Santiago al mismo tiempo que fray Tomás era beatificado y de que ambos murieran en la misma fecha (un 8 de septiembre); llama a la obra “testimonio de gran valor literario y documento contemporáneo” y destaca una cita del texto: “el báculo del Arzobispo ha de sustentar a los pobres, no al Arzobispo” (xv).

En la última edición de 2005, Rafael Lazcano asegura que con esta obra Quevedo quería “recuperar su prestigio”, señala que la vida del santo “está elaborada sin que aparezca su participación activa en el ámbito político”, y que esta “ocultación” tenía como objeto dibujar al santo ideal de Quevedo: uno que renuncia a los cargos civiles por considerarlos incompatibles con el estado religioso (15). Es decir, que tal ocultación no es sino una forma más de crítica, en definitiva, contra los prelados no residentes y que acumulan cargos. Esta falta de residencia en sus parroquias y esta acumulación de cargos era precisamente uno de los mayores problemas de la Iglesia Católica y uno de los objetivos de reforma tanto del Concilio de Trento como del mismo obispo fray Tomás.

Los puestos oficiales que ocupó Tomás García Martínez fueron, por orden cronológico: prior conventual (en Burgos y en Valladolid), visitador general, prior provincial de Andalucía y luego de Castilla (más tarde se arrepentirá de haber separado ambas jurisdicciones), confesor de Carlos I, primer prelado que envía misioneros a Nueva España (1533), e instaurador del primer seminario agustino (1550). La *Catholic Encyclopedia* lo llama Consejero de Estado: “Councillor of State” (696). Esto puede considerarse como una exageración o acaso como una ambigüedad en el uso del término, pues realmente ofreció al Emperador y al príncipe Felipe muchos consejos en su copiosa correspondencia, pero siempre en asuntos que por su naturaleza le competían: los moriscos conversos, la moral pública, el reparto de jurisdicciones de la Inquisición y sobre todo el peligro de los ataques de los piratas contra las costas de Valencia. Así interpretamos su comentario en carta al príncipe Felipe en 1547: “Estos nuevos convertidos están muy sueltos, cada día se atreven a hacer sus ceremonias moriscas públicamente” (Santamarta 587). En su epistolario abundan estas quejas. Lazcano acaba afirmando que Quevedo “pasa por alto algunos detalles” y que describe a un hombre ejemplar “sin recurrir al género hagiográfico al uso” (18).

Lo que resulta indudable es su enorme afición a este santo, a quien cita y elogia en multitud de obras y memoriales hasta el punto de insinuar intersecciones en sus vidas, acciones y opiniones. Santiago Fernández Mosquera opina que escribir la hagiografía breve del santo convenía a Quevedo porque “utiliza sus sermones, con los que coincide ideológicamente” (25). El reflejo autobiográfico entre Quevedo y sus obras sobre vidas heroicas o vidas de santos ha sido abundantemente comentado. Ya en 1886 lo apuntaba

Ernest Mérimée: “la plupart des écrits de Quevedo ne sont que le commentaire de sa vie et de ses malheurs” (275). Otro hispanista francés, Michele Gendreau-Massaloux, lo denominaba “la déviation de l’autobiographie” (205) y Riandiere La Roche lo definía como “*effet d’autobiographie*” (Discours 78).

Además esta característica es la que de forma más llamativa empareja el *Epítome* con las otras obras hagiográficas de Quevedo. Resulta bastante evidente que *La constancia y paciencia del Santo Job* encierra una gran multitud de paralelismos premeditados entre la situación del personaje bíblico de Job y la del mismo Quevedo, encarcelado en San Marcos mientras lo escribe, y que la intrusión en el texto de sus propios intereses personales modifica la naturaleza del texto y la del género hagiográfico.¹³ En el caso del *Job* quevediano lo han visto así García de la Concha, que apunta “referencias al proceso personal del autor” (190), y Fernández Mosquera, que habla de “mezcla hábil e interesada de comentarios referidos al Santo, y sus derivaciones morales y doctrinales, con las alusiones a su situación personal” (Santos 30). Es difícil oponerse a las impresiones de estos estudiosos cuando, sabiendo que Quevedo está encarcelado, leemos estas palabras suyas en la vida del Santo Job: “el miserable que va a visitar al preso, no teme la cárcel en que está el amigo, sino la obligación que tiene de sacarle de ella” (1361).¹⁴

También en la vida de San Pablo, *La caída para levantarse*, hace Quevedo una utilización propia y personal del género hagiográfico. En su prólogo la editora italiana de

¹³ Cfr. con su empleo de las citas de San Agustín, incluso fuera del género estrictamente hagiográfico: “la personalidad de polemista del santo, que defendía sus posiciones con tanta habilidad dialéctica, tuvo que atraer poderosamente al escritor... [pues Quevedo era] estudioso y batallador como este Padre” (López Poza 220).

¹⁴ Todas las citas de Quevedo provienen de las *Obras completas*, vol. 2, editadas por Felicidad Buendía.

esta obra, Valentina Nider, achaca al escritor “di utilizzare la materia agiografica... per la propaganda política” (62) e interpreta que “l’inserimento del racconto agiografico in una più ampia prospettiva rimane superficiale” (30). La intrusión autobiográfica es especialmente significativa al final de la obra, cuando Quevedo impreca al mismísimo San Pablo de esta manera: “Ya que en la gloria eterna... gozas el premio de méritos tan soberanos, vuelve tus ojos... a este tu devoto que en prisión y cadenas de cuatro años empezó a escribir, para tu gloria y consuelo, las tuyas y tu martirio” (1533).

La otra obra hagiográfica de Quevedo, *El martirio pretensor del mártir, padre Marcelo Francisco Mastrili*, no llegó a ser acabada y consta tan sólo de unas pocas páginas. La crítica está bastante de acuerdo en que nuestro autor empieza a escribirla en prisión, en 1640, dedicándosela a la Compañía de Jesús, dentro de un intenso proceso de acercamiento a los jesuitas, con los que se había educado de niño. Desde la cárcel escribe a los jesuitas un gran número de cartas (que ha estudiado y editado James Crosby) buscando apoyo y amparo en un momento tan desesperado de su vida. Creo que el siguiente comentario de Fernández Mosquera resume de una forma muy precisa la instrumentalización del texto hagiográfico quevediano:

Quevedo equipara siempre que puede su voz, sea aleccionadora, devota, erudita o penitente, con personajes de gran nobleza moral o de probada e indiscutible ejemplaridad. Y ésta es una de las modificaciones esenciales que Quevedo inflige al género hagiográfico: el aprovechamiento personalizador de la vida ejemplar que relata. (Santos 32)

Además de identificarse (o aprovecharse) de la ejemplaridad de los santos que

evoca, podríamos entonces afirmar que también Quevedo elige escribir sobre Santo Tomás de Villanueva porque siente alguna especial afinidad con él. ¿Con qué rasgos se asociaba normalmente la figura de este santo en 1620? Se trata de una identificación de mayor alcance para el público de aquella época, y puesto que Quevedo no da puntada sin hilo, resulta interesante asomarse a esta ventana argumental.

En primer lugar, fray Tomás era un conocido anti-alumbrado. Los alumbrados españoles no constituyen un único movimiento homogéneo y coherente, sino que más bien articulan en torno a tres grandes brotes el gran fermento de insatisfacción religiosa que recorre Europa en el siglo XVI, y que apelando a una vuelta a los orígenes del Cristianismo cristaliza en la Reforma protestante al norte del continente. Los tres grandes brotes perseguidos por la Inquisición se concentran en el edicto de Toledo (1525), el de Llerena (1571) y el de Sevilla (1623). El de Toledo posee mucho más nivel intelectual y social que los otros dos: el núcleo de Escalona, con Pedro Alcaraz e Isabel de la Cruz, confunde a los inquisidores, que intentan conectarles con herejías medievales y judaizantes; el de Guadalajara, con María de Cazalla, presenta altas cotas intelectuales y morales, sintetizando influencias del iluminismo, el erasmismo y el luteranismo. En todo caso es innegable su elemento semita: muchos provenían de familias de conversos y “simpatizaban con una abolición de las excesivas ceremonias litúrgicas y sacramentales, se inclinaban hacia la Biblia y la oración mental más que a las prácticas externas de la Iglesia”, contaban con “un método peculiar de contemplación, el dejamiento” y encarnaban una “ética libertaria, utópica y pacifista” (Márquez 68). Aunque todos tienen en común la idea de que aquellos que se abandonan al amor de Dios no necesitan de los

sacramentos de la Iglesia, los otros dos brotes son distintos al de Toledo. En Llerena un grupo de sacerdotes y beatas liderado por Hernando Álvarez abunda en trances, éxtasis y relaciones sexuales que estiman libres de pecado. Y en Sevilla el edicto de 1623 es prácticamente idéntico al anterior, con un predicador, Juan de Villalpando, que demanda obediencia absoluta y libera al grupo de toda obligación con la Iglesia entre besos y caricias carnales.

Al peligro que para la Inquisición suponía cualquier movimiento que pretendiera disminuir el poder eclesiástico se sumaba el elemento judeo-converso y protestante. Pero el hecho es que los alumbrados fueron muy utilizados por la ortodoxia más intransigente para atacar a místicos como Santa Teresa y San Juan de la Cruz, a obispos como Bartolomé Carranza, a San Ignacio de Loyola y San Francisco de Borja, y hasta a reformadores insignes como el Cardenal Cisneros: “it was an ideal means of attacking men of *converso* origin... used as an accusation against courtiers and scholars who declared their admiration for Erasmus, and against Catholic reformers” (Hamilton 4). Y por supuesto fueron una excusa más para el reiterado recurso a los cristianos viejos y a los estatutos de sangre. Al final se les rodeó de un desprestigio que buscaba desactivar su potencial amenazante, enfatizando las extravagancias, la impostura y la lujuria de una minoría; y por eso Marcelino Méndez Pelayo siglos más tarde les llama “gavilla de facinerosos”, “brutos animales”, “ignorantes y salvajes” y portadores de “sórdido cinismo” (190). Pues bien, fray Tomás escribió y predicó agresivamente contra ellos. En sus obras completas se encuentran varios ataques contra los alumbrados, uno de los principales en el *Sermón del amor de Dios* (Santamarta 600-610) y *De la lección*,

meditación, oración y contemplación, donde avisa al “contemplativo” de cuáles son los errores en los que puede caer por obra del demonio, y que pueden conducirle a la herejía (*Opera Omnia* vol. 1, y Santamarta 514-526): “Y de aquí es que ha derribado a tantos cristianos católicos y se han pervertido y hecho herejes” (526). Sin duda debía repugnar a Quevedo el fuerte carácter popular, entusiasta, lujurioso y milagrero de los alumbrados de los últimos brotes, y es posible que su anti-alumbradismo refleje la religiosidad anti-popular de un noble de baja estirpe que además aspira a altos cargos políticos. Por añadidura los sermones del santo, traducidos al inglés en 1994 (*Sermons*), y sus celebres *Conciones* (sobre todo la del Cuarto Domingo de Pascua), están considerados un ejemplo de neoplatonismo en el arte de la predicación, algo que conecta con la base filosófica del ortodoxo y anti-herético Quevedo.

En segundo lugar, a fray Tomás se le tenía por muy tridentino por sus ideas de reforma de la Iglesia. Aunque el Emperador Carlos y su hijo Felipe insistieron en que debía asistir al Concilio de Trento, el entonces obispo de Valencia se negó a viajar aduciendo excusas diversas, y de hecho falleció ocho años antes de que finalizaran las sesiones. Prefirió enviar al Concilio un Memorial que entregó al obispo de Huesca, y al final todo o casi todo lo sugerido por él fue aprobado (Salón 337; Gutiérrez, *Santo* 645). Sin embargo sus biógrafos más recientes (Víctor Maturana en 1908, Victorino Capánaga en 1942 y Carolina Lorente en 1986) mantienen que se adelantó a las reformas tridentinas, y todos coinciden en que fue un eficiente gestor al ordenar el caos en que se había convertido el Arzobispado de Valencia. Cuando llegó a esta ciudad la diócesis de Valencia llevaba más de un siglo sin preladados residentes, y, en palabras del competidor de

Quevedo, Miguel Salón: “En los seculares [había] muchos vicios, particularmente muchos divorcios y adulterios públicos. Entre los eclesiásticos, muchos amancebados públicamente con grande ofensa de Dios y escándalo” (147).

En Valencia fray Tomás encuentra una ciudad sin obispo residente plagada de revueltas sociales, de choques entre la población morisca y la cristiana, de ataques constantes de los piratas argelinos en las costas, y que sufre las consecuencias de una auténtica inflación sacerdotal: hay más de tres mil clérigos en la provincia, sin celibato y con vida mundana. El nuevo obispo logra poner orden con rasgos admirados por Quevedo: eficacia, energía y elocuencia. Sin duda una de las características más llamativas de fray Tomás era su elocuencia. Tras insistir ante el Emperador en que la conversión forzosa era incoherente y antievangélica, consiguió convencer mediante la palabra a grupos numerosos de moriscos en las zonas recién ocupadas militarmente (en especial Granada, Almería y el sur de la Comunidad Valenciana) para que se convirtieran de forma voluntaria a la fe cristiana y aceptaran ser bautizados. Si bien es lícito dudar del nivel de voluntariedad de la población morisca en un siglo donde el diálogo y la tolerancia no eran elementos comunes ni del universo mental de la población ni del sistema político imperante, parece cierto que su elocuencia era extraordinaria (el famoso comentario del Emperador “este fray Tomás conmueve hasta a las piedras” es mencionado por todos, aunque lo aceptemos con muchas cautelas historiográficas). También convenció a Carlos I para que no ejecutara a algunos sublevados, un hecho francamente inaudito. Aunque menos suerte tuvo en convencer a los españoles de que la tauromaquia era una actividad sangrienta, propia de salvajes, y sus sermones antitaurinos

cayeron en el olvido.

Es posible que su carácter reformador, tridentino y anti-alumbrado, su neoplatonismo y su probada capacidad para la retórica y la oratoria despertaran idea de afinidad en Quevedo. Aunque quizá el rasgo de fray Tomás que más admirara nuestro escritor fuera el de su “apostólica libertad”; esa rebeldía, revestida de temor de Dios y de certeza de estar haciendo lo correcto, con la que el santo se atrevió a desafiar al Virrey de Nápoles, a Felipe II y al mismísimo Emperador. También podría identificarse con su amor por los libros y con su labor de divulgación cultural tan propia de los agustinos, pues siendo Provincial de la Orden decidió enviar a los primeros misioneros a Nueva España en 1533, insistiendo en la enseñanza de la lengua. Además, igual que hizo Quevedo, se quejó en varias ocasiones de que el oro de América era “miseria disfrazada” y se preguntaba si el Descubrimiento no habría sido un castigo para España. Donde no parece haber influido a nuestro poeta es en su astucia prudente y su diplomática sagacidad, y en la renuncia total a la disputa y al conflicto.

La frustración ante la ineptitud y corrupción de los que se supone deben “servir” a la comunidad es un elemento compartido por el santo y por nuestro escritor. Comentarios de fray Tomás como el siguiente, extraído del Sermón del Cuarto Domingo de Pascua (cuya cita evangélica reza: “Yo soy el buen pastor; el buen pastor da su vida por las ovejas” [San Juan 10:11]), encontrarían sin duda complicidad en Quevedo, y suenan muy afines a los que escribió en el *Epítome* contra los malos preladados:

Los cansados, los asqueados por los trabajos de este mundo, recurren a los hombres espirituales para pedirles la palabra de Dios; pero, ¡ay, oh santa

Iglesia, madre mía!, *tus funcionarios son como la langosta* (Nahum 3:17), y los que debían alimentar a los pueblos son precisamente los que les abruman con impuestos y los despojan. ¡Oh pastores, trocados en espantapájaros, ni siquiera sabéis silbar para reunir a las ovejas! Podían haber sido confiadas lo mismo a una estatua de mármol... ¡Y qué cuenta tendrán que dar de estas almas, por las que Jesucristo sufrió suplicios tan grandes! (Herrera 428)

Las críticas de fray Tomás son copiosas y contundentes: “Ya no se rige la Iglesia por los méritos, sino por el favoritismo, y no se busca para el cuidado del rebaño a un pastor sabio, sino poderoso; no [se busca] al intachable, sino al rico; y más a quien con su poder sojuzgue al pueblo de Dios que al que le edifique” (Santamarta 117). Pero donde con mayor dureza y rigor ataca a los malos obispos es sin duda en este sermón público que haría las delicias de Quevedo, por su vehemencia, su severidad y su dramatismo literario:

¿Así apacentáis a las ovejas, así las defendéis? ¡Oh, qué cuenta tenéis que dar al Pastor supremo en el tremendo juicio! ... Habloles el demonio y les dijo: “Hagamos una alianza. ¿Por qué ha de haber pendencias entre nosotros?” Contéstanle los obispos y preladados: “Está bien, hágase el pacto como deseas; ¿qué quieres tú?” “Yo quiero las almas”, dice el demonio. “Yo no quiero las almas”, replica el obispo, “sino el dinero”... Mostradme hoy pastores que busquen las ovejas y no las rentas, y me callaré.
(Santamarta 118)

El asunto de la conciencia social de Santo Tomás de Villanueva ocupa muchas páginas

entre los expertos que escriben sobre él. Monseñor Cañizares le dedicó su tesis doctoral, luego publicada, haciendo hincapié en el aspecto más crítico de esta conciencia:

Vibra con estremecimiento singular la cifra más sensible de la conciencia social de Santo Tomás de Villanueva... Los bienes de la Iglesia son bienes de los pobres; sin embargo los obispos se aprovechan para favorecer su boato externo, para sus caprichos y también para situar a sus familiares... Su espíritu observador y crítico nos ofrece la situación decadente del episcopado de su tiempo, motivo, entre otros, de la revuelta luterana.

Hemos encontrado una cantidad enorme de paralelismos con Erasmo. (64)

Téngase en cuenta que esto lo escribe en 1973 (conciencia social, revuelta luterana, paralelismos con Erasmo) Monseñor Cañizares, obispo y luego arzobispo, vicepresidente de la Conferencia Episcopal Española, cardenal, y, desde 2008, prefecto de la Sagrada Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos del papa Benedicto XVI. Resulta curioso que Cañizares sea el único de toda mi bibliografía que llama Miguel Salom y no Salón al teólogo valenciano, acaso resaltando el carácter converso de su apellido.

De modo que la conciencia crítica, el afán por la reforma y la audacia o las agallas de fray Tomás atraerían la atención de Quevedo. La ostentación que hace de su capital cultural es evidente, como veremos, por su despliegue de erudición y su faceta de actualizador cristiano de la cultura clásica grecolatina, así como por su erosión consciente del modelo hagiográfico. A su uso de la distinción contribuye sin duda el singular ejercicio quevediano de la independencia, rasgo que parece compartir con el santo.

Ettinghausen insistía en el “contagio” o reflejo de las virtudes de los santos en Quevedo, y a mi juicio ésta de la audacia es una virtud sobresaliente. Si nos preguntamos qué rasgos del santo habían dejado más huella en sus contemporáneos, creo que lo más relevante fue su capacidad de oratoria, sus críticas a los poderosos y sus agallas. Fray Tomás se atreve a desairar hasta en dos ocasiones al Emperador Carlos, y, cuando el virrey de Nápoles le ordena entregarle veinte mil ducados de sus arcas arzobispales para emplearlos en Ibiza, dice Quevedo: “respondió el Santo con aquella *apostólica libertad* que Dios no le había encargado Ibiza sino los pobres de Valencia”. Cuando el virrey se indigna y le amenaza con que esta respuesta podría hacer enfadar al Emperador, fray Tomás demuestra tener mucho coraje y carácter respondiendo: “Advierto a vuestra excelencia que aún me acompaño de la llave de mi celda (y se la enseñó), y cada día en el arzobispado me crecen más los deseos de retirarme a ella” (1147).

Agallas para poner orden en el caos de Valencia, agallas para tratar al Emperador de tú a tú, para mantener a raya a otros personajes poderosos como el Virrey y hasta a sus propios parientes.¹⁵ En la habilidad para desafiar a la autoridad sin atacarla abiertamente, el retrato de Santo Tomás a veces recuerda a la figura de Santa Teresa y a su santa desobediencia. Teresa de Ávila sabía ser sutil y avispada cuando las circunstancias lo aconsejaban. Como sostiene Alison Weber, se trataba de una mujer “marked by a profound ambivalence to authority” (*Teresa* 123). Además contaba con estrategias lúcidas cuando la autoridad se le oponía: “her history reveals someone who was

¹⁵ Cfr. con este *Soneto al Padre don Tomás de Villanueva* escrito por Tomás Cerdán en 1593, cuando aún no estaba ni siquiera beatificado: “Con tal nobleza Don Tomás regía / a sus ovejas, con virtud cristiana / que para no quedarse con su lana / con ella misma a todas las vestía” (Torrijos 13), donde realza su honradez incorruptible jugando con los dos significados de la palabra lana: “producto de las ovejas” y “dinero” de los fieles.

extremely adept at dismantling monolithic authority into lesser competing authorities” (133). Irónicamente, la santa a cuyo patronazgo se opuso Quevedo con tanto afán compartió con él y con fray Tomás algunos rasgos de calidad. Júzguese si este párrafo sobre la santa no podría aplicarse correctamente a los tres:

The stated theme for *The Book of Foundations*, “obediens usque ad mortem” is belied by Teresa’s dexterity in interpreting ambiguous situations in her favor and in seeking out an authority whose will coincided with her own. (Weber, *Teresa* 133)

Aquí hay que mencionar la ausencia del santo en el concilio de Trento. En dos ocasiones fray Tomás fue seriamente amenazado con la excomunión. La primera vez fue cuando se negó a aceptar el cargo de obispo de Valencia. La segunda vez fue cuando maniobró para librarse de viajar hasta Italia para el famoso concilio. “¿Ausencia rebelde? Hubo quien no vio con buenos ojos la ausencia del arzobispo de Valencia”, afirma Santamarta en su biografía (93). Y un repaso a las cartas que escribió al respecto nos dan una lección de astucia. 1) 20 marzo 1545. Al Príncipe Felipe: “Recibí la carta de V.A. de 8 del presente, y con ella muy gran merced y beneficio en excusarme por ahora la ida del concilio,” aunque insiste en que por supuesto si se lo ordenan, él irá. 2) 7 mayo 1545. Al mismo: “procuré de buscar los memoriales que antes se habían hecho para el concilio, y no se pudieron haber”. Una feliz mala suerte. 3) 8 junio 1545. Al Emperador: “VM me manda que con toda brevedad me parta para el concilio que se celebra en Trento... yo soy entrado en edad y tengo algunas indisposiciones para tan largo camino... lo más presto que pudiere me partiré”, aunque indica que no va a poder ir hasta septiembre, y le da

mucha pena porque su ausencia aquí se va a echar en falta. “Mas pues Dios ordena otra cosa y VM lo manda, esto debe ser lo mejor”. 4) Mismo día, al Príncipe Felipe: “Yo conozco la muy señalada merced que VA me hace en procurar de excusarme de este camino y trabajo; mas pues la voluntad de SM es que vaya, procuraré luego sin ninguna dilación de cumplir el mandamiento”, pero no podrá ser hasta septiembre, pues está entrado en edad, sufre indisposiciones para camino tan largo, y además está “adeudado con la expedición de las bulas de este arzobispado” y “es un daño muy grande que esta diócesis ha de recibir con mi ausencia”. Nótese cómo fray Tomás enfrenta sutilmente al Emperador y al Príncipe (Su Majestad vs. Vuestra Alteza). 5) 19 junio 1545. Al Emperador: “Estoy aparejando las cosas necesarias para mi partida... pero los estamentos de esta ciudad suplican a VM sea servido de mandarme quedar, porque les parece que mi residencia en este arzobispado hará provecho”, aunque “lo que decida VM será lo más acertado”.

Meses después de esta última carta, en diciembre de 1545, da comienzo el Concilio (1545-1563) y parece que le dejan en paz. Para acallar las presiones de otros prelados, que no le veían demasiado anciano ni enfermo (tenía 56 años y aún viviría diez años más) entregó sus aportaciones escritas al obispo de Huesca para que las presentara en su ausencia. Sin embargo los ecos de su rebeldía no acabarían aquí, y el santo hubo de defenderse suplicando auxilio al Emperador y a su hijo, como vemos en sus cartas de nuevo: 1) 10 marzo 1547. Al Príncipe Felipe: “Del concilio me ha escrito el Obispo de Huesca que proceden contra mí y me han acusado de la rebeldía por no haber ido al concilio. VA sabe muy bien que yo, aunque viejo y puesto en edad que bastara para me

excusar de esta jornada, no he ido por la ordenación de SM... siempre que SM y VA me mandaren ir, iré de muy buena voluntad... y no es justo que por obedecer a SM recibamos detrimento sus servidores”. Nótese el ambiguo e inexacto reproche de “por obedecer a SM”. 2) 12 abril 1547. Al mismo: “El Obispo de Huesca me ha escrito que proceden contra mí y me han acusado de rebeldía por no haber ido al concilio. VA sabe muy bien que yo siempre he estado aparejado para ir, y así lo he escrito a SM y a VA, y por su mandato y ordenación ha cesado nuestra ida. Y pues esto es así, cosa justa es que SM mande responder por mí en el concilio”. 3) 14 marzo 1551. Al Emperador: “Por otras dos cartas he escrito a VM el impedimento que tengo para no poder ir al concilio por ciertas indisposiciones corporales, allende de la edad, especialmente una... que el portador de la presente más por extenso informará”. 4) 5 mayo 1551. Al mismo: “Pésame que no pueda responder al deseo que tengo de servir a Dios y a VM en esta jornada tan santa del concilio de Trento, por mi indisposición y edad... Cuando pude ir, VM se acordará cuán de buena voluntad me ofrecí dos veces que fui llamado... suplico a VM sea servido de aceptar mi excusa tan legítima y forzada”. Acaso no sería injusto llamar hipérbole a “cuán de buena voluntad me ofrecí”, pues hemos visto cómo desde la primera carta, fray Tomás se muestra muy reacio al viaje. 5) 12 septiembre 1551. Al Príncipe Felipe: “Mil veces beso pies y manos de VA por aceptar mi excusa de no ir al concilio... si en adelante me hallare en disposición de ir, lo procuraré” (Santamarta 580-593). La sensación que nos queda es que fray Tomás era un avezado y sagaz negociador, que nunca quiso ni se propuso viajar hasta Italia, y que en este asunto acabó, como solía, imponiendo su voluntad. Es posible que, más que su irrefutable santidad, a Quevedo

fueran estos rasgos los que más le atraeran: los que habría querido compartir.

Para exponer estos rasgos que tanto le atraen, nuestro autor combina en la voz narrativa del *Epítome* el tono del sabio arquetípico con el orgullo y la más audaz de las temeridades. Esta temeridad, que a algunos ha parecido excesiva para un político criado en la Corte (“juicios asombrosamente explícitos” [Jauralde, *Francisco* 414]) y dueño de una afilada inteligencia, ha sido rebajada por un quevedista como Fernández Mosquera, quien ha atenuado la legendaria osadía de Quevedo a base de compararla con la de su amigo de la infancia Paravicino, el maestro de la oratoria sagrada barroca. También Lisón Tolosana asegura que este registro dialogal y hasta algo impertinente no era nada insólito en el tratamiento que se le daba a Felipe IV: “en procesiones y festejos se le acercaron más de una vez simples hombres de la calle para reprocharle verbalmente por su responsabilidad en el triste estado de la monarquía” (71). En tal caso Quevedo no estaría modulando su voz narrativa con imprudencia e irreflexión, sino que formaría parte de su *habitus*, y al cabo su caída en desgracia y posterior prisión serían consecuencia de un cierto error de cálculo y de una redefinición de fuerzas políticas en torno al rey y al primer ministro, posteriores a 1630. Este aspecto será tratado en mayor profundidad en el próximo capítulo.

Esta voz narrativa ofrece como modelo de recepción y producción el de la distinción, porque persigue incrementar su estatus y ampliar su influencia dentro de la interautorialidad. Al igual que ocurría con *Heráclito cristiano*, el *Epítome* parece un texto muy instrumentalizado que en realidad puede funcionar como ostentación de su capital cultural —incidiendo en la competencia dentro del escalafón— frente a los agentes de su

campo: el campo literario y el campo de poder (políticos y escritores). Quevedo contaba cuarenta años cuando se decidió a escribir el *Epítome*. Varios críticos opinan que se encontraba en un momento de la vida apropiado para su redacción, y de ahí que pese a tratarse de una obra tan breve la hayan elogiado. Así, Marciano Martín Pérez, al estudiar los escritos religiosos de nuestro autor, alaba “la prosa fluida y cuidada de la *Vida de Santo Tomás de Villanueva*, la mejor, probablemente, que salió de su pluma, sin contaminar por los excesos del conceptismo” (171). Antonio Papell apunta que “debía ser ya famosa su labor manuscrita, cuando el infante don Fernando de Austria se interesó por ella” (393). Jauralde encuentra que Quevedo la escribe “con su mejor estilo y apostillas de su cuño. Para nosotros posee una peculiaridad digna de mención: es la primera obra impresa de Quevedo, al margen de las poesías ocasionalmente integradas en florilegios y romanceros” (*Francisco* 413).

Situando el *Epítome* en una taxonomía más amplia, probablemente la mejor clasificación de los escritos religiosos de Quevedo es la de Martín Pérez. Divide estas obras en Comentarios sobre las Sagradas Escrituras (entre las que destaca *La constancia y paciencia del Santo Job*, escrita durante su cautiverio y con claras reminiscencias autobiográficas), Tratados y Homilías (con las conocidas *Política de Dios*, *La Cuna* y *la Sepultura*, o *Virtud militante*), Polémicas religioso-barrocas (sobre el patronato del apóstol Santiago), Traducciones (de San Francisco de Sales) y sus tres hagiografías: *Vida de San Pablo*, *Vida del padre Marcelo Mastrili* y *la Historia de Santo Tomás de Villanueva*.

A la hora de analizar en detalle el texto del *Epítome*, una parte nada baladí del

encanto de nuestra obra lo ofrece su introducción. En ella, Quevedo lleva a cabo una reformulación cristiana de tópicos retóricos de la filosofía y la literatura clásicas. Tres grandes núcleos temáticos articulan esta reformulación: la vanidad humana, el tiempo implacable y la finalidad de las letras. La vanidad era un tema recurrente en la antigüedad grecolatina: los sabios la veían como una aspiración necia que la muerte se encargaba de poner en su sitio. Así lo compendia Quevedo:

Aquellos que con estatuas, edificios o historias procuran alargar su vida más allá de la sepultura, o engañar la muerte con estas diligencias ingeniosas, serán dos veces desdichados, pues esperan segunda muerte, que secreta y apresurada les traerá la diligencia de los días y la venganza del tiempo. (1137)

Esta idea se corresponde en la tradición cristiana con varias formulaciones, de entre las que destaca la del *Eclesiastés*, libro del Antiguo Testamento que San Jerónimo atribuye al Rey Salomón, quien al final de sus días pronunció el famoso adagio “vanidad de vanidades, y todo vanidad”. Quevedo cita la Biblia añadiendo su propia traducción personal: “Así lo predica el *Eclesiastés* con estas palabras: No hay memoria de los primeros, ni aun de aquellos que han de ser, la habrá en los postreros; es el olvido noche de la vanidad, fin y castigo de la locura humana” (1137).¹⁶

En segundo lugar, los clásicos habían calificado al tiempo de implacable o inexorable. Quevedo lo resume señalando que el tiempo borra todos los imperios y la

¹⁶ Cfr. la Biblia católica de los dominicos Nacar y Colunga (cuya edición inaugural data de 1944), la primera en español que no traducía la *Vulgata* latina sino el original griego, hebreo y arameo: “no hay memoria de lo que precedió, ni de lo que sucederá habrá memoria en los que serán después” (Eccl. 1:11). Todas las citas bíblicas se refieren a este texto.

memoria de ellos es lábil: si nos habla de algo reciente, porque las demasiadas pasiones enturbian la objetividad; si de algo muy antiguo, porque surgen legítimas dudas históricas sobre su autenticidad. La superación o traslación cristiana de este tópico descansa según Quevedo en el Nuevo Testamento: “la memoria... de la que se permite ambición santa, es de la que da el libro de la vida a los que se escriben en él” (1138). Es una referencia al libro del *Apocalipsis*: “El que venciere, ése se vestirá de vestiduras blancas, jamás borraré su nombre del libro de la vida y confesaré su nombre delante de mi Padre y delante de sus ángeles” (Ap. 3:5).¹⁷

El tercer *topos* es el de la auténtica finalidad de las letras humanas. Según Quevedo, los pretenciosos aspiran a que cuanto se pone por escrito logre la memoria eterna. Este rasgo conecta con una de las convenciones que la Pragmática asume sobre los textos literarios: su atemporalidad, que modifica la recepción de cuantas referencias deícticas se hallan en él. Paradójicamente, esta característica textual de la atemporalidad (leer textos escritos antaño, por autores incluso ya fallecidos) fue mencionada por el mismo Quevedo en algunos de sus poemas más célebres: compárese con el tercer y cuarto versos del soneto “Retirado en la paz de estos desiertos” cuando dice al hablar de sus libros:

Vivo en conversación con los difuntos

y escucho con mis ojos a los muertos.

Aunque atemporalidad pragmática y memoria eterna distan de ser sinónimos, nuestro autor nos ofrece luego la superación cristiana de este tópico, afirmando que la

¹⁷ En realidad, esta imagen simbólica es aun más común en la Biblia, ya que el *Apocalipsis* la extrae del libro del *Éxodo* (32:32) y del de los *Salmos* (68:29).

finalidad de las letras debe ser la ejemplaridad moral. Es una declaración de intenciones del buen hagiógrafo: ejemplaridad espiritual y hasta escatológica, proyectada más allá de la muerte física:

Debe, pues, ser la intención de quien escribe vidas de santos sola caridad de los que vivimos, poniéndolos delante por guía costumbres y acciones que nos lleven por buen camino... hacen que, aun después de muertos, desde la sepultura estén ocasionando buenos deseos y buenas obras. (1138)

El texto diseña una arquitectura de tópicos estructurales hagiográficos que se apoya en una lectura mítica del magma narrativo, reformulada, como en los casos anteriores, en exégesis puramente cristiana.

Así, el nacimiento del santo cumple con dos requisitos míticos: padres nobles y santos, y un milagro que se opera al nacer. De los padres dice Quevedo que tanto ayudaban a los necesitados que “eran pastores y padres de los pobres, que son las ovejas de Cristo,” (1139) una adaptación metafórica decididamente evangélica. Si el padre daba auxilio a los desfavorecidos sin esperar a que se lo pidieran (según el autor, quien espera a que le pidan limosna no “da” sino que “paga”), la madre era tan virtuosa que cuando al pueblo llegaban soldados de maniobras para alojarse en las viviendas particulares los vecinos enviaban a sus niños y doncellas a cobijarse en su casa.

La crianza del santo continúa con elementos propios del género: sus primeras palabras no son “papá” ni “mamá” sino “María”, bajo cuya advocación pasaría su existencia (en día de la Virgen se ordenó fraile, se hizo arzobispo, celebró su primera misa y más tarde murió a los 67 años). En la escuela enseña a su maestro “modestia y

virtud”; sus juegos consisten en hacer altares, predicar subido a las sillas, etc.; su comida y su ropa se la regalaba a los pobres y hasta se fabricó su propio cilicio. Como apuntan Donald Weinstein y Rudolph Bell, éstos son tópicos de las descripciones de las infancias de los santos.

En su juventud marchó a estudiar a la Universidad de Alcalá, donde le sorprende la muerte de su padre. Recibe entonces unas casas en herencia y decide transformarlas en hospitales para pobres, quedando su madre al cuidado de ellas como enfermera. La viuda realiza allí varios milagros: multiplica el trigo y las telas, y hace curaciones de enfermos con la señal de la cruz. Su hijo es mientras un estudiante modelo, que pese a su bisoñez, es Lector de Artes y Colegial Mayor; rasgo que comparte con el mismo Quevedo, quien fue un erudito precoz. Al terminar estudios en Alcalá le ofrecen la Cátedra de Moral en la Universidad de Salamanca, donde sólo enseña tres lecciones porque se despide para ordenarse fraile agustino. En el convento destacan sus rasgos de austeridad: cama y vestido espartanos, poco dormir, mucho rezar y ayunar, silencio y nada de murmurar (“entre la gente estaba en el desierto”). Su vocación de servicio queda sublimada por la trascendencia: “En las enfermerías asistía, diciendo que era la zarza donde en espinas y fuego estaba Dios escondido” (1142). Palabras que recuerdan a las de Santa Teresa de Calcuta: “Veo la cara de Jesucristo en cada enfermo que sufre”. Afirmo que los cinco lugares del religioso son: altar, coro, celda, biblioteca y hospital. Los demás lugares son prisión.

Quevedo destaca grandes logros de fray Tomás que encierran auténticas gestas o proezas. Como prior del convento agustino en Burgos, logra reformarlo a la manera de

Santa Teresa, y remedia su lastimosa pobreza;¹⁸ ataja un motín de agustinos que murmuraban contra él porque pese a tal pobreza, daba todos los ingresos económicos a los pobres. Y un suceso que debió de procurarle enorme fama fue lograr que el Emperador Carlos cancelara una pena de muerte. Quevedo consigna: “aquel caso tan sabido de los caballeros Lasos, que por un delito condenó a degollar”, sin dar más detalles, pero sin duda se refiere a Pedro Lasso de la Vega, caballero toledano y hermano del poeta Garcilaso que durante la revuelta de los Comuneros de Castilla contra Carlos I (1520-1521) fue presidente de la Junta del Reino que la encabezaba. Cuando la Junta eligió a otro presidente, Lasso se sintió despreciado y dejó de apoyar la causa comunera para acabar pasándose al “partido de los magnates”. Todos piden en vano clemencia al Emperador, y hasta su propio hijo, el futuro Felipe II, llega a suplicarle de rodillas. Sin embargo, ante Fray Tomás transige y conmuta la pena.¹⁹

No obstante, los milagros del santo no parecen una prioridad para Quevedo. Para sus biógrafos modernos tampoco: Santamarta menciona sucintamente que el trigo se multiplicaba en su granero (75) y Cañizares afirma rotundo: “un excesivo apego al milagro es contraproducente e indica una fe pobre, pues la fe sincera no pide testimonio alguno” (214). Quevedo sostiene que realiza los siguientes: se eleva en el aire desde el púlpito a la vista de todos; con palabras y manos practica exorcismos y sanaciones; devuelve la vista a ciegos; resucita a dos niños y exhibe el don de la profecía. Además, de

¹⁸ Aquí empieza su ascenso y su desapego: “Durante esta época [prior en 1541] traba amistad con María de Aragón, monja agustina, tía natural del Emperador [que se lo presenta, y mantienen] relaciones cordiales y de confianza... con todo, fray Tomás sabrá guardar las distancias y conservar la libertad” (Cañizares 17).

¹⁹ Cfr. otra opinión al respecto: “Su primera actuación como reformador tendrá que vérselas en una provincia agitada por problemas políticos de los Comuneros. El prior P. Parra se ve muy mezclado en este asunto: contra él se entabla un proceso, y fray Tomás actúa de un modo excesivamente duro y creo que impropio” (Cañizares 18).

forma providencial y paralela a los sucesos sobrenaturales ocurridos en su nacimiento y en su muerte, cuando llega a Valencia tras ser nombrado arzobispo llueve en abundancia después de una larga sequía.

El poco espacio y énfasis que Quevedo dedica a lo milagroso conecta su texto con el nuevo modelo hagiográfico promulgado por Roma: deben enfatizarse más las virtudes extraordinarias, dedicadas a la defensa de la Iglesia y al auxilio y la preocupación por sus fieles. Desde luego en la religiosidad popular el santo sigue siendo intercesor, y transmisor de poder sobrenatural. Pero Quevedo no estima lo popular; le interesa mucho más la sobrehumana capacidad de fray Tomás para la austeridad, un modelo de santidad más cercano al ideal de los jesuitas, con los que se educó y a los que escribe copiosa correspondencia (sobre todo desde la prisión). También menciona su capacidad de penitencia y mortificación, como cuando un clérigo peca y en vez de castigarlo, se flagela a sí mismo en su presencia por no haberlo sabido llevar por el buen camino (1147). Jodi Bilinkoff destaca que en esta época el concepto de santidad (y en especial el concepto de santidad masculina) atraviesa una serie de modificaciones, incluyendo estas tendencias que dibuja el texto de Quevedo. La visión de nuestro autor parece que se adscribe a un nuevo modelo de masculinidad cuyos rasgos sobresalientes serían el dominio de las propias pasiones y, por encima de todo, la ataraxia y la austeridad neo-estoicas.

En correspondencia con esta ataraxia, la relación de fray Tomás con las instituciones y los poderosos es de absoluto desapego, y las instituciones y los poderosos responden codiciándole y buscándole. Aunque ama la vida sencilla y la paz del convento, llega a ser tres veces prior, dos veces provincial de su orden, tres veces catedrático,

predicador del Emperador y finalmente arzobispo (“fue Arzobispo sin dejar de ser fraile” [1144]). Su trato con el Emperador es muy llamativo: en dos ocasiones se atreve a desairar a quien en la época era el hombre más poderoso del mundo, y en ambas no sólo no es castigado sino que aumenta la admiración del César. La primera vez, Carlos I acude a Valladolid a oírle predicar y el santo se niega a salir de su cuarto; ante el enfado general, el Emperador afirma: “A mí me ha edificado lo que a vosotros os ha escandalizado, y quisiera yo que todos los religiosos fueran tan desasidos de la vanidad como Fray Tomás” (1143). El segundo desaire consiste en rechazar la oferta imperial de ser arzobispo de Granada. Tras fallecer Carlos I vuelven a proponerle como arzobispo, esta vez de Valencia, pero sólo acaba aceptando cuando Felipe II exige a sus superiores que le amenacen con la excomunión. En este punto vale la pena recordar que, en el ambiente moral de la Contrarreforma, “the refusal of episcopal office was a sign of true virtue” (Bergin 47).

Ya en Valencia, se niega a ingresar en la rueda de la vanidad de la alta sociedad. Es espartano y austero en extremo, un arzobispo con remiendos en la ropa que él mismo cose, y cuando le dan dinero para que se vista al nivel de su calidad (hoy lo llamaríamos “gastos de representación”) entrega todo a los pobres. Hasta tal punto se conduce con humildad que en alguna ocasión lo toman por criado y le piden que por favor llame al señor arzobispo. Acude un tropel de parientes gorriones a beneficiarse de su situación, algo nada extraño pues, como bien señala Quevedo, “no hay cosa que más parentela acarree que la prosperidad” (1148). Pero el santo siempre contesta con amabilidad que todo el dinero que gestiona es propiedad de los pobres.

Su relación con la limosna es básica: dar sin juzgar (“lo que me toca es dar la limosna a quien me la pidiere; socorrerle, no examinarle. Si toman muchas raciones, si piden sin necesidad, si nos engañan, no es de daño para nosotros” [1149]). Cuando uno de sus criados riñe a un pobre que quería repetir ración de comida, hace una lectura trascendente: “Una vez le distes por vos... la segunda vez tuvo necesidad de la ración y de vuestra paciencia, y ésa os faltó luego. No lo hagáis otra vez, y dejasos engañar de los pobres, que es logro”. También auxilia con discreción y tacto a personas “de calidad”, nobles arruinados a quienes les da vergüenza mendigar. En 1550 piratas ingleses saquean el municipio valenciano de Cullera y el santo asiste a toda la población, incluso al sastre. Su historia sin embargo conecta con un problema que trataremos después, el de las fuentes de información, ya que su autenticidad se antoja dudosa, pues parece más bien el tipo de anécdota popular que Francisco Rico llamaría “facecia” y que recuerda a la literatura gnómica y oriental. Un sastre se indigna cuando el santo, al encargarle hacer su ropa, le regatea hasta la extenuación; más tarde cuando quiere casar a sus hijas y no tiene recursos para la dote pide ayuda al arzobispo y éste le ofrece dinero con tanta generosidad que el sastre suplica perdón de rodillas. Fray Tomás resume: “¿No sois vos quien os enfadastes porque regateé el remiendo? Hicistes mal; que aquellas cosas en mi persona las regateo para poder tener con qué socorremos a vos y a otros” (1150).

Su muerte santa y su actividad *post mortem* son típicas del género hagiográfico. Quevedo alega que Fray Tomás tenía que morir en 1555 porque Dios no podía castigar a la pecadora ciudad de Valencia con él dentro: una epidemia de peste la asoló en efecto entre 1557 y 1559. Antes de morir pide que repartan su dinero a los pobres y hasta regala

su cama a un pordiosero, añadiendo: “Hermano, dadme licencia para morir en esta cama vuestra; si no, bajaréme a morir al suelo y acercareme más a la sepultura” (1151).²⁰ Al final pide ver misa en su lecho de muerte y Dios espera a que termine todas sus oraciones antes de llevárselo. Una vez muerto, sana desde la tumba a los peregrinos, y se aparece al maestro Porta y al obispo don Cebrián para asegurarles que se encuentra bien; también se aparece a un rico que debía dinero a la Iglesia y no quería pagar.

Todos piden a Roma su beatificación y posterior canonización: muchas iglesias, las universidades de Alcalá y Salamanca, el rey Felipe II y el virrey de Nápoles (el mismo al que dio una mala respuesta) entre otros muchos. Se da comienzo a las “informaciones” y entrevistas exhaustivas a una larga relación de testigos. Quevedo, no sin piadoso sentido del humor, alega que al escribir su *Epítome* en 1620 Fray Tomás aún no ha sido nombrado santo (no lo sería hasta 1658) porque tal ascenso conllevaba forzosamente muchos gastos y el fraile agustino quiere ahorrar gastos incluso después de muerto. En su representación pictórica oficial le pintan como “el obispo limosnero” con una bolsa en la mano, pidiendo para los pobres.

La razón de que se insista tanto en su porfía por la limosna es difícil de captar hoy en toda su dimensión: no se trataba de un acto casual de compasión espontánea, sino que constituía el antecedente de los actuales sistemas de prestaciones sociales o del estado del bienestar que resultan fundamentales en muchas naciones occidentales modernas. En tiempos de fray Tomás se produjo un intenso y acalorado debate sobre el modelo de asistencia a las clases desfavorecidas que durante toda la Edad Media se había basado en

²⁰ Cfr. con la comedia sobre el santo, de Juan bautista Diamante, que parece haber leído a Quevedo: “SANTO (Al mendigo) Espérese, sí tengo; / ¿ve como a nadie Dios falta? / La cama que me quedo / se lleve, aunque poco valga” (43).

actos de caridad privada y que en el siglo XVI toda Europa se plantea sustituir por instituciones estatales. En realidad la asistencia social a los pobres había alcanzado una profundidad de trascendencia espiritual que prestaba coherencia al modelo teocrático medieval. La Iglesia había venido cimentando esta coherencia en un texto crucial de los Evangelios que se refiere al día del Juicio Final: “porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; peregriné, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; preso, y vinisteis a verme” (San Mateo 25:35-36), que culmina con la recompensa divina: “y el Rey les dirá: en verdad os digo que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis” (San Mateo 25:40).

De este fundamento cristiano se desprende la institución ritual de las siete obras de misericordia: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, dar cobijo al peregrino, visitar a los enfermos, redimir a los cautivos y sepultar a los muertos. Sin embargo, la trascendencia religiosa de la limosna radicaba en que constituía la manera más efectiva de alcanzar la salvación espiritual, y por eso además de consignarse la Beneficencia de tipo corporal y espiritual en las *Siete partidas* de Alfonso X, los testamentos para moribundos que se redactan en Europa durante estos siglos se hallan repletos de legados o donaciones minuciosamente formuladas (el mismo testamento de Quevedo dictamina hasta a quien se donarían sus camisas y sus objetos personales, hasta un extremo que provoca perplejidad al lector actual). Maureen Flynn calculaba que entre 1400 y 1700 en torno al 30 % de la población de Zamora vivía bajo el umbral de la pobreza, y en tiempos de sequías y crisis los indigentes en Madrid llegaron a

constituir el 50 % de la población en 1625 y el 70% en 1750. Estas pavorosas cifras se prestaban a un tratamiento trascendente de la existencia misma de la pobreza, que para muchos fieles no era un problema que debía resolverse sino una parte esencial de la vida humana, paradójicamente beneficiosa; un auxilio providencial enviado por Dios a la humanidad para obtener la salvación:

Poverty provided opportunity to exercise the virtues of resignation and humility to those who suffered, and compassion and charity to those who responded. It was considered a permanent, even a useful aspect of the human condition. Paupers served as a medium for the wealthy to gain salvation, almost as significant as Mary and the saints in facilitating their entry into heaven. God made the poor to aid the rich, rather than the rich to aid the poor. (Flynn 76)

Puede parecer llamativo considerar que Dios había creado la pobreza como medio de ayudar a los ricos, pero su concepto aflora cuando fray Tomás advierte a un oficial: “ese pobre que pensáis vos que os engaña puede ser algún ángel del cielo que viene a provocar vuestra caridad y paciencia” (Santamarta 71). Y ésta no es la única permanencia del espíritu medieval en fray Tomás y en España. A partir de 1540 la caridad privada tiene cada vez menos capacidad para mitigar la mendicidad, y la inmigración rural a las ciudades europeas empieza a provocar que algunas centralicen la asistencia social a través del control de las autoridades seculares (Núremberg y Estrasburgo fueron las primeras, en 1522 y 1523). De ahí que sólo dos años después el emperador Carlos firmara la conocida pragmática que prohibía a los mendigos vagabundear fuera de sus ciudades

natales, a la que alude el *Lazarillo de Tormes*. La reforma se completa en 1540 con la prohibición de mendigar sin licencia y fuera de sus localidades natales, creándose un registro municipal de mendigos a cargo de párrocos y autoridades locales. Se suceden ráfagas de afán por controlar a la población mendicante que coinciden con períodos de aumento de las estadísticas de delincuencia y azotes de plagas como la peste: es decir, se aducen razones de orden público. Lo cierto es que el fin de la Edad Media marca el fin de la integración de la mendicidad en el orden normal de las cosas para muchos europeos, que empiezan a verla como una actividad indeseable debido a una actitud más positiva hacia el trabajo, la despoblación por las epidemias y la concepción moderna del incremento de la riqueza de las naciones. En suma: los pobres sanos debían ponerse a trabajar.

El debate se convirtió en la cuestión palpitante del siglo XVI: ¿caridad privada o asistencia estatal? Luis Vives clamaba en *De subventionem pauperum* por la responsabilidad del Estado a la hora de mitigar la pobreza, que consideraba un accidente provocado por el mal gobierno y no un inexorable designio divino. La controversia cristalizó en la conocida polémica promovida por Felipe II entre los teólogos Domingo de Soto y Juan de Medina. Soto defendía que mendigar era un derecho de todo ser humano y que no era lícito privar de libertad de movimientos a alguien por el mero hecho de ser pobre; Medina defendía que los mendigos sanos debían trabajar por el bien común y así optimizar los escasos recursos asistenciales. En el norte de Europa las prestaciones sociales se secularizaron sin mayores disputas, al contar con una potente clase media que no consideraba que los pobres aportaran valores espirituales sino que eran un grupo

marginal rodeado por la criminalidad y la violencia, que debía ser separado de la comunidad. Sin embargo en España la posición que predominó fue la contraria; a pesar de los programas emprendidos por las autoridades, el favor popular recayó en la limosna. Tal vez influyera la aversión castellana al control del Estado, la escasa inclinación ibérica al bien común,²¹ la idea de que era indispensable el contacto personal con los pobres, una mal entendida generosidad que desincentiva el trabajo, o la tolerancia social de la vagancia. Aunque quizá más relevante sea la ausencia de una auténtica clase media: recordemos que para Foucault tratar con mayor severidad a los pobres coincide con el triunfo de la burguesía y con las intenciones capitalistas de asegurar un mundo de aparente normalidad donde todos los individuos potencialmente peligrosos o indeseables como indigentes, enfermos, ociosos, retrasados y minusválidos sean apartados del contacto con la sociedad (97).

Ciertamente potenciar la limosna frente a programas de asistencia pública es un acto de afirmación de las disparidades económicas y a la vez estabiliza el esquema social de las clases dirigentes. Como sostiene Flynn con acertada expresión,

In the same ironic manner in which the church's incredibly high estimation of the ideal woman, the Virgin Mary, ignored the real status of women, the spiritual value attributed to paupers did not raise their position on earth.

Ritual giving healed wounds in the social order, but in no way subverted that order. (78)

El debate sobre la asistencia pública vuelve a calentarse en torno a la época del

²¹ Tal es la opinión autorizada de Soto: “porque son por allá gentes más inclinadas al bien común y que duran más atados a cualquier ley que nosotros” (120).

Epítome, en parte por la reacción suscitada contra los derroches económicos de Felipe II, Felipe III y Felipe IV al construir edificaciones monumentales como el Monasterio de El Escorial (recordemos que es uno de los pocos reproches que Quevedo hace al *rey prudente* en sus *Grandes anales de quince días*) o el Retiro de Madrid, iniciado por Olivares. Sin embargo, esta pervivencia medieval iba a continuar mucho tiempo en España, pues incluso Calderón refleja en *El gran teatro del mundo* (1655) que el pobre sigue siendo visto como una figura integrada dentro de un orden social natural dispuesto por la divinidad; es decir, que ni es un marginado ni se le ve como problema para una sociedad ideal sino como complemento estructural simétrico del rico.

También en el siglo XVIII Campomanes empeñaría grandes esfuerzos en la reforma de las Casas de Misericordia. Incluso causa cierto vértigo contemplar la escasa evolución de un problema nacional que llega hasta Benito Pérez Galdós en *Misericordia* (1897). La alegoría de Calderón conserva el sentido medieval de la pobreza y del trabajo, anterior a la aparición de la burguesía pre-capitalista y las clases medias: el Labrador ofrece un empleo al Pobre, pero éste lo rechaza porque esa no es su misión en la sociedad y al final es admitido directamente en el banquete *postmortem* del Cielo. Los estamentos sociales están unidos por la limosna, como advierte Todd Price: “If this society possess a sense of community, then it derives from direct contact with the poor and the shared obligation to offer charity to the less fortunate” (153). Así pues, los ejemplos sugieren que Quevedo aboga por el sistema de distribución indiscriminada, ofreciendo como ejemplo la austeridad y la caridad de fray Tomás en un evidente contraste con los ostentosos fastos y derroches de los reyes.

Al final estos debates probablemente contribuyeron al éxito editorial del *Epítome* y no es descartable que impulsaran toda la larga descendencia textual que generó la vida y la obra de fray Tomás, que, ordenada cronológicamente, queda como sigue:

1572—Fray Juan de Muñatones, amigo personal que había heredado los papeles del santo, al volver de Trento publica sus *Sermones* y una breve biografía en latín.

1588—El teólogo Miguel Salón o Salom (a quien el santo le había salvado la vida) publica su primera hagiografía en español: *De los ejemplos que dejó Tomás de Villanueva*.

1618—Beatificación de Fray Tomás, que había solicitado Salón.

1619—Fiestas de la beatificación. Valencia, 28-30 de abril. Poesías, jurados, premios. Canción de 4 estancias sobre que el santo donó su cama a un pobre cuando estaba muriéndose. Romance al milagro que hizo crecer el trigo. Redondillas y liras. Idiomas: castellano, latín, valenciano y griego.

1620—Por las mismas fechas, Quevedo publica en Madrid el *Epítome* y Salón imprime en Valencia *Vida de Santo Tomás de Villanueva*, que es mucho más que una segunda versión corregida de *De los ejemplos*, pues contiene cambios relevantes.²²

1621—El agustino belga Henricus Hyvaeus publica en Bruselas una biografía en francés: *Vie du bienheureux Thomas de Villanova*.

1623—Fray Jerónimo Cantón escribe una refundición en quintillas del *Epítome*.

1658—Canonización de Santo Tomás de Villanueva.

²² El título completo es *Libro de la vida y milagros de Santo Tomás de Villanueva, Arzobispo de Valencia, de la orden de San Agustín, sacado de los procesos que se hicieron para su beatificación y canonización, compuesto por el P. M. Fr. Miguel Salón, de la misma orden, calificador del Santo Oficio y catedrático de Teología en la Universidad de Valencia*.

1659—Certamen literario sufragado por el Real Convento de San Agustín, Córdoba, con motivo de su canonización. Estancias, soneto, redondillas, quintillas, coplas, décimas y un romance.

1666—Juan Diamante estrena su *Comedia famosa de Sto. Tomás de Villanueva*.²³

Finalmente, hacia 1670—Jacinto Maluenda escribe otra comedia sobre Fray Tomás que no ha sobrevivido hasta hoy.

Peraita sugiere que Quevedo pudo llegar a ver alguna copia manuscrita de la segunda obra de Salón antes de terminar la suya, quizá a través de Juan de Herrera. Esta segunda obra de Salón resulta mucho más precisa que la primera: según dice, extrae toda la información de los procesos con que le había beatificado el papa Paulo V. Al principio de este capítulo dijimos que Quevedo había vivido los últimos siete años en Italia e incluso llegó a conocer personalmente al mismo Paulo V, pues fue el enviado diplomático ante la Santa Sede, y que por ello debía de conocer muy bien cuáles eran los nuevos vientos que soplaban en Roma. Sobre estos nuevos vientos, Giulio Sodano asegura que la Europa post-tridentina rompió con el modelo medieval de santidad

²³ La obra conserva, leída hoy, bastante interés. Según Torrijos, el autor era “un truhán de la época, a pesar de haberse ordenado sacerdote. Era madrileño y estuvo dos veces en prisión. Se le tenía por el guaperas y valentón de la Puerta del Sol, y sin embargo era un poeta muy apreciado en la Corte” (20), y asegura que “desde luego Juan Bautista Diamante tuvo que conocer la breve biografía de Quevedo pues escenifica algunas anécdotas y hasta reproduce alguna frase de ella” (22). La obra es de cierta calidad; el contrapunto del santo se llama fray Talego y es un gracioso al que el protagonista tiene que soportar estoicamente. Esto ocurre cuando le regaña por bailar con muchachas:

SANTO Mire que me enojaré
 si no destierra el intento
 que tanto le descompone:
 ¡Compóngase!

TALEGO ¡Y será bueno
 que un Religioso Agustino
 trate de andar muy compuesto!

SANTO ¡Qué candidez tan sencilla! (43)

Donde juega con el doble significado del verbo “componer” (*Aut.*: mesurarse, ponerse serio, comedirse) y “componerse” (*Aut.*: afeitarse, acicalarse la cara con drogas y afeites).

cristiana: la Iglesia quería el fin del *vox populi, vox Dei* y una exclusiva voz oficial (189). La crisis de aquel sistema de santidad se evidencia en un siglo XVI ausente de canonizaciones, a fin de contrarrestar las feroces críticas de protestantes y católicos reformadores, que veían, como Erasmo, un rastro de politeísmo en la multiplicación de santos locales protectores. Para Erasmo, su proliferación hacía olvidar a Jesucristo; para Lutero, eran incompatibles con la doctrina de la justificación por la fe; para Calvino, eran una prueba de idolatría. La irritación iconoclasta de los países calvinistas hizo a la jerarquía romana más cauta en asuntos de santidad. Trento ratifica que El Único Redentor es Jesucristo, y los santos son meros intercesores. La canonización se convierte en una operación jurídica más compleja y burocratizada, y el factor tiempo se alarga enormemente. Los santos medievales abundaron entre nobles, monjes, ascetas, místicos y predicadores; ahora lo que se busca es un comportamiento virtuoso que puedan imitar todos los fieles: virtudes universales, reconocibles, admirables e imitables. Sodano afirma que en 1600 “si affermò il principio che l’ accertamento della pratica delle virtù in grado eroico dei canonizzandi costituiva la *conditio sine qua non* per conferire il titolo di beato” (193).

Esa fórmula de “virtud heroica” aparece desde que se pide a Clemente VIII la canonización de Santa Teresa por su ejercicio frecuente de la virtud en un grado que superaba la intensidad de la vida cristiana ordinaria, sobre todo en el ejercicio de la caridad. Incluso en el siglo XX el padre Santamarta elogia a fray Tomás ponderando su “sublimación de la obediencia, la elevación de esta virtud al grado heroico, que es la corona de todas las virtudes” (21). De modo que el santo pos-tridentino “non era più,

quindi, un benefattore e protettore, oggetto del solo affetto privato, ma un modello di virtù, un personaggio eroico che doveva suscitare nei fedeli meraviglia e spirito d'imitazione" (Sodano 202).

Si éste era el nuevo modelo de santidad después de Trento, el nuevo modelo de obispo ideal no le quedaba a la zaga. Los luteranos y especialmente los calvinistas habían mostrado una gran hostilidad contra los obispos, a los que acusaban de ser demasiado mundanos e ineptos por no cumplir con sus deberes pastorales. Hay que recordar que durante siglos cumplieron funciones más políticas y administrativas que religiosas: "In the Holy Roman Empire the majority of bishops were also territorial princes, secular rather than religious" (Bergin 30). De ahí que, salvo anglicanos y luteranos escandinavos, los reformistas persiguieron suprimir directamente los obispados. En Trento los obispos españoles presionaron mucho para que se considerase al obispo como superior al sacerdote en la esfera jurisdiccional y también en la sacramental, y empujados entre otros por la insistencia de fray Tomás, se perseveró en el deber de residencia y en su altísima responsabilidad: como explica Joseph Bergin, "Trent empowered bishops to act as delegates of the Papacy" (37).

De todas formas, incluso antes de Trento parecía haber cierto caldo de cultivo intelectual propicio a la reforma de la figura del obispo, como lo demuestra el hecho de que ya en 1529 Alfonso de Valdés bosquejara proyectos de esta misma naturaleza en su *Diálogo de Mercurio y Carón*. En esta obra se plantea un vivo contraste entre la figura de un obispo bueno y otro malo, descritos por Valdés en unos términos muy similares a los que más tarde avanzará el ideal de la Contrarreforma.

Este nuevo modelo de obispo tenía tres deberes: instruir, santificar y gobernar. Se empieza a demandar que, como fray Tomás, los obispos tengan carreras universitarias (Teología y Derecho principalmente), algo que provoca resistencias de la nobleza, que identificaba los títulos universitarios con las clases inferiores. Se exalta la virtud de la paciencia y se desaconsejan los excesos de celo. Según Ignacio Tellechea, el Concilio achaca a la “defección de los ministros de la Iglesia” la causa de todos los males, y deja claro que “las dos lacras, pastoralmente más graves, que aquejaban a la iglesia de los siglos XIV, XV y primera mitad del XVI, eran la pluralidad de beneficios y cargos (incluido el episcopado) y el absentismo de sus titulares” (209). Estas dos lacras son elemento obsesivo de las quejas de fray Tomás. Así, Trento define un perfil renovado del obispo ideal,

caracterizado por el *onus* más que por el *honor*, y por funciones pastorales más que por la percepción de rentas. Reciben el refrendo conciliar y adquieren valor de norma o de compromiso colectivo, y al mismo tiempo están convalidados por ejemplos vivos de obispos empeñados en encarnar tal idea en su vida: fray Hernando de Talavera, el cardenal Cisneros, Santo Tomás de Villanueva, Giberti, Barozzi, fray Bartolomé dos Mártires, fray Bartolomé de Carranza. (Tellechea 220)

Resulta particularmente llamativo que se incluya el nombre de fray Tomás en una lista de obispos ideales pos-tridentinos. Y eso que murió antes de que se acabara el Concilio. Esto nos demuestra que fray Tomás encarnaba sin duda el nuevo tipo ideal de obispo que tanto Roma como Quevedo buscaban.

Sabemos que Quevedo tenía delante la primera biografía de Salón, pues él mismo lo relata, pero nuestro escritor se entretiene menos en dones y milagros, siendo más preciso en la narración de las virtudes heroicas. Peraita resalta “la escasa preocupación que despertaba el problema de la fiabilidad de cierto tipo de información” (268), y añade que “en cada reedición de la *Vida* se altera el texto. Las sucesivas modificaciones que siguen produciéndose incluso en la edición de 1925 pone de relieve el carácter ‘abierto’ que caracteriza al escrito hagiográfico. Su marcada *función pragmática* hace que tenga que adaptarse a diferentes exigencias socio-culturales” (270). La cursiva es mía, pues quiero hacer hincapié en la naturaleza de texto argumentativo y persuasivo que conforma la hagiografía. Y es que de hecho, como afirma Valentina Nider, “a Quevedo no le interesa tanto averiguar datos como exaltar la ejemplaridad”, y asegura que la selección de los hechos “obedece tan sólo a la amplificación de una idea central, sobre la que edifica su discurso retórico”. El mismo Quevedo practicó una defensa de la inexactitud, cuando en su *Respuesta al padre Pineda* declaró que no tenía por qué referir los hechos “un año tras otro”, pues no escribía “crónicas o sucesiones” (*O.C.* II, 392).

Ciertamente, todo producto literario es, en sí mismo, una estructura histórica. En este sentido, Peraita concluye que “la relación de Quevedo con el lenguaje es bien distinta de la del agustino Salón, así como lo es la relación con la sociedad que les rodea y las aspiraciones e intereses de ambos escritores” (271). En esta relación histórica con su sociedad, las fuentes de información de Quevedo no están siempre claras. Algunos acontecimientos del *Epítome* sólo se encuentran en la *Vida*, no en *De los ejemplos*; otros no se encuentran en ninguno de los dos. La fuente más lógica de tales hechos es la

documentación del proceso de beatificación, a la que se añaden comentarios acaso apócrifos, o deposiciones de los testigos locales que conocieron al fraile. También se considera muy probable que Quevedo tuviera acceso a alguna edición impresa de las listas de preguntas a los testigos que se utilizó en el proceso de canonización, y a sermones de 1620 como el de fray Pedro de Larios, donde se exponen las razones de la beatificación de Santo Tomás de Villanueva.

En este ámbito Quevedo ha de llevarle por fuerza ventaja al teólogo valenciano; no es casual que exponga muchos más hechos sobre su infancia, ya que su señorío y hoy aldea, Torre de Juan Abad, se halla a escasos kilómetros de Villanueva de los Infantes, el pueblo donde el santo se crió, mientras que Salón en Valencia se interesa más por su vida adulta y por los años de madurez que Fray Tomás pasó allí siendo arzobispo. Podemos considerar el milagro ocurrido al nacer el santo y la posterior devoción local por el aposento donde su madre lo alumbró como un elemento tópico del género hagiográfico como mencionaban Weinstein y Bell, y como parte del conocimiento localista de Quevedo, toda vez que mientras escribe su *Epítome* aún circulan por sus calles los testimonios orales de los testigos que habían tratado personalmente al fraile.

Las cuestiones sociales surgidas al amparo de la re-escritura hagiográfica de fray Tomás despiertan muchos interrogantes. Por ejemplo la cuestión del estatus social del santo y de su familia es de gran importancia. Myers lo estima fundamental en las hagiografías masculinas; Burke sostiene en su análisis del origen social de los santos en los siglos XVI y XVII que en su gran mayoría provenían de familias de la nobleza (“nobles had better chances of becoming saints than commoners” [49]). Peraita coteja las

dos obras de Salón y la de Quevedo, y los resultados son altamente reveladores. En la primera obra, *De los ejemplos*, se afirma: “No fueron sus padres nobles según la sangre... fueron labradores honrados y limpios de todos cuartos”. Pero años después el mismo Salón corrige en la *Vida*: “fueron todos sus padres y abuelos gente principal y honrada... cristianos viejos. Muchos de sus deudos, de las Religiones militares de Santiago, Calatrava y San Juan... sirven de comisarios del Santo Oficio”. Finalmente, Quevedo resume: “fue hijo legítimo de Alonso Tomás García, de los hijosdalgo más principales de Villanueva de los Infantes, y deudo y pariente de las más nobles familias de aquella tierra” (275). Estos escritores parecen empeñados en darle la razón a Burke, y además la progresión puede verse como una señal más del anti-popularismo de Quevedo.

El origen social del santo es muy importante porque mientras que el género de la biografía muestra una mayor evolución del personaje individual, el género de la hagiografía pretende que la “vocación” determine tanto el nacimiento de los elegidos por Dios como su posterior desarrollo global. El estatus social y productivo de los padres de Fray Tomás, así como el objetivo último de la actividad profesional familiar, sufren las transformaciones de la re-escritura. Salón afirma en *De los ejemplos* que el padre ofrecía préstamos de trigo en especie sin intereses a los labradores pobres; Quevedo sostiene que la familia alimentaba a los pobres con su producción y a que tal fin de auxilio destinaba toda su actividad. Ya he mencionado que en general las hagiografías de varones desde el Renacimiento tratan de propagar modelos de masculinidad diferentes de los prototipos coléricos, y así elogian el autodomínio en lugar de la agresión violenta, o la castidad en lugar de la dominación sexual, entre otros. Pero este autocontrol no significa que no

existan los enfrentamientos. Una sorda y subyacente batalla se libra bajo el texto entre los estratos sociales, de ahí la preocupación de Quevedo y Salón por engrandecer el origen económico y social de Fray Tomás. Asimismo, si bien en las vidas de mujeres santas siempre se destacan conceptos como la humildad, la pobreza, la obediencia y el amor, en las de los hombres se destaca la caridad. Muy cierto en nuestro caso, porque aunque en la vida de Fray Tomás hay austeridad y amor al prójimo, su obediencia y humildad son muy relativas: no en vano va a desairar hasta en dos ocasiones al Emperador Carlos, y, cuando el virrey de Nápoles le ordena entregarle veinte mil ducados de sus arcas arzobispales para emplearlos en Ibiza, dice Quevedo: “respondió el Santo con aquella *apostólica libertad* que Dios no le había encargado a Ibiza sino los pobres de Valencia” (1147).

Y en este aspecto de la libertad que ostenta como capital simbólico la voz narrativa es preciso hacer hincapié. La crítica de Quevedo a reyes y alta jerarquía de la Iglesia es simplemente demoledora: “ser superior no ha de ser dignidad, autoridad, descanso ni diligencia; sino trabajo y cuidado de ser tal, que mande más con el ejemplo que con las palabras” (1141). “Nuestro santo fue a ser tesorero de la hacienda de los pobres, no dueño y señor” (1145). “[Dijo el santo:] La mitra sólo obliga a nuevo cuidado de otras almas, no a gastos excusados, pues Dios ni el Papa ni el Emperador me encargan palacios ni colgaduras, literas ni coches, sino ovejas suyas” (1146). “Así que el báculo arzobispal ha de sustentar a los pobres, no al arzobispo” (1153). “[En el funeral del santo] concurrieron más de ocho mil pobres que remedió, como a otros entierros de preladados suelen concurrir pobres que ellos hicieron” (1152). Y, como si de pronto fuera consciente de su propia osadía, Quevedo comenta: “No sé cómo leerán este suceso los que usan de

otra manera de las rentas eclesiásticas” (1147).

Hay por tanto conciencia en Quevedo de su crítica social. Jauralde insiste en que el escritor plasma “su preocupación por la dejadez de funciones de los monarcas. Los juicios sobre la corrupción del alto clero no son menos duros, justificándose en el apasionado elogio a la pobreza del patriarca valenciano”. Y cita esta interrogación retórica de Quevedo: “¿Cómo se podrá pasar en el libro de la postrera cuenta a los obispos y arzobispos, por los contadores de Dios, la partida de los frutos de la iglesia que se habían de gastar en almas, pobres y necesidades, y se han gastado en mulas de acompañamiento, coches y literas?” para acabar preguntándose el mismo Jauralde: “¿Cómo leerían estos párrafos los prelados más poderosos y encumbrados del momento?” (*Francisco* 414).

En conclusión, después de clasificar el *Epítome*, este capítulo ha descrito la reformulación quevediana de tópicos clásicos en otros cristianos, en lo que supone una tarea de transmisor creativo fundamental; se ha estudiado la obra y la figura de Santo Tomás de Villanueva, buscando los rasgos con los que Quevedo podía identificarse personalmente (afán tridentino de reforma, anti-alumbradismo y visión medieval del pobre, crítica social y política, desapego hacia los cargos, agallas contra los poderosos); se ha analizado su estructura mítica, y se han señalado las cuestiones sociales surgidas al amparo de la re-escritura hagiográfica. Es posible que mucho tiempo después, a la edad de 60 años, Quevedo encontrara de forma indirecta la respuesta a la pregunta de Jauralde (“¿cómo le leerían los poderosos?”) cuando fue cruelmente encarcelado casi al final de su vida y firmaba sus cartas desde la prisión como “fray Thomas de Villanueva”.

Capítulo tercero: Evolución política y la interacción del intelectual con el campo de poder. El caso de la comedia *Cómo ha de ser el privado*.

Después de publicar su hagiografía, Quevedo sigue acumulando prestigio como artista, intelectual y político. Apenas un año más tarde, en 1621, muere Felipe III y nuestro autor escribe sus *Grandes anales de quince días*, peculiar crónica proto-periodística sobre el cambio de régimen, versión hispánica y barroca de los *Ten Days that Shook the World*. Con el nuevo rey y el nuevo equipo dirigente da comienzo su segunda etapa de colaboración en las tareas de gobierno, que había quedado truncada con su regreso de Italia y la posterior caída del Duque de Osuna. En este segundo período tan activo en la alta política Quevedo atravesó dos fases de colaboración gubernamental; durante la segunda fase, escribió la única comedia que se conserva hoy de su pluma: *Cómo ha de ser el privado*. Esta obra resulta fascinante desde muchos puntos de vista, ya que constituye el perfecto ejemplo de un texto dramático de pedagogía política y, a la vez, un perfecto ejemplo de ironía histórica: el demostrativo caso de la eternamente compleja relación de los intelectuales con el poder político, y sus graves peligros devoradores (peligros devoradores para los intelectuales, claro).

Este capítulo aborda el análisis del contexto histórico de la colaboración de Quevedo con el gobierno, sus textos políticos y sus numerosos problemas de interpretación, el tratamiento que le ha dispensado la crítica a la comedia y una reflexión sobre las relaciones entre los intelectuales y el campo de poder. Antes de continuar creo que debemos aclarar mi empleo de dos vocablos claves en las páginas que siguen: Primer

Ministro e Intelectual. El diccionario de la Real Academia Española define así “Primer Ministro”: “1. m. y f. Jefe del Gobierno o presidente del Consejo de ministros. 2. m. Ministro superior que el rey solía nombrar para que le aliviase en parte el trabajo del despacho, encomendándole ciertos negocios con jurisdicción de despacharlos por sí solo”. Sin entrar en mayores consideraciones sobre la estructura de los sistemas políticos actuales en los estados democráticos frente a las monarquías absolutas del Antiguo Régimen, y sin querer comparar modelos parlamentarios como el inglés o el estadounidense y el español (técnicamente, desde 1977 el jefe de gobierno en España se llama “Presidente del Gobierno”; de 1834 a 1977 se llamó “Presidente del Consejo de Ministros”; de 1700 a 1834 “Secretario de Estado”; anteriormente, al funcionario encargado de formar gobierno se le llamaba “valido”, “privado” o incluso “favorito”) me inclino por emplear generosamente el término Primer Ministro por dos razones principales: primero, porque así nos lo permite el diccionario en su segunda acepción (donde queda claro que se trata de un funcionario designado personalmente por el rey y no elegido libremente por la ciudadanía de los regímenes parlamentarios nacidos tras las Revoluciones Americana y Francesa del siglo XVIII) y en segundo lugar porque vocablos como “favorito” o “privado” resultan en el español actual claramente peyorativos y deshonorosos para los hablantes, mientras que Primer Ministro remite a una variante diafásica neutra y común, además de evocar un referente más certero: no un presidente, sino un ministro que elige a otros ministros para formar un gobierno nacional.

Lo único que se logra manteniendo vocablos como “favorito” es a mi juicio contribuir a una tergiversación de la historia, desenfocada en el análisis de la evolución

política de España, que ha solido ver en el fenómeno del valimiento una falta de carácter en ciertos reyes. Pero además de que el Primer Ministro se encontraba apoyado por una legitimidad jurídica de títulos y oficios preceptivos, y que fenómenos semejantes se daban en otras cortes europeas (especialmente en Francia), el célebre jurista e historiador del Derecho Francisco Tomás y Valiente defendió con rigor que achacar todo el siglo XVII a la falta de energía o carácter de los reyes es una lectura psicológica de “interpretación simplista” que carece de fundamento, y que en el caso de Ministros como Olivares, “su elección y conservación en el poder no se debieron a la debilidad del monarca sino a sus propios méritos y capacidades” (36). Esta defensa es compartida por Domínguez Ortiz: “Felipe IV sostuvo a Olivares, como Luis XIII a Richelieu, porque lo creyó el hombre más indicado para desarrollar su política, no por pereza ni por incapacidad mental” (9).

En cuanto al término “intelectual”, que emplearé profusamente en este capítulo, es preciso reconocer que, desde la publicación de los estudios del filósofo Jürgen Habermas sobre la teoría social, la epistemología, y la historia crítica de la opinión pública en las sociedades del capitalismo avanzado, hoy parece plenamente aceptado que en puridad la figura del intelectual precisa de una democracia parlamentaria, a fin de que pueda encontrar un destinatario en lo que denominamos opinión pública (que se nutre de la prensa y la contienda partidista con alternancia y elecciones libres). Su obra fundacional *Historia y crítica de la opinión pública (Strukturwandel der Öffentlichkeit)*, publicada originalmente en 1962, es un perdurable análisis de la transformación estructural de la esfera pública dentro de una visión eminentemente democrática del

mismo. A pesar de todo, Juan Antonio Maravall admite en sus estudios sobre la época barroca que si bien no se daban estas circunstancias contemporáneas y no había democracia parlamentaria, sí que había un empeño del poder político por atraer el mayor número posible de voluntades individuales y colectivas; ciertamente no había partidos políticos, pero sí había facciones enfrentadas con diferentes concepciones de la acción política; y no había prensa pero sí corrían las noticias y los rumores gracias al trabajo de precursores del periodismo como José Pellicer con sus *Avisos* llenos de sucesos de actualidad (*Cultura* 160). De ahí que Carlos Gutiérrez llame a Quevedo “proto-intelectual” (*Espada* 227) y Victoriano Roncero le denomine “intelectual humanista” (89). Considero por tanto las matizaciones de Maravall, Gutiérrez y Roncero como una invitación a poder emplear el término de una manera más generosa y menos restrictiva y, aun aceptando los análisis históricos de Habermas, entiendo que Quevedo influyó (y fue usado por el poder para influir) en el equivalente barroco de la opinión pública moderna. Por eso, y aceptando todas las restricciones y cautelas, empleo el término en un sentido muy amplio.

Nuestro momento histórico se inscribe en el contexto de las esperanzas que el entronamiento de Felipe IV en 1621 despertó entre muchos españoles de su época. El reinado de su padre, Felipe III, había dejado a España en una situación muy difícil: aun habiendo alcanzado una vasta expansión territorial del imperio, la expulsión de los moriscos en 1609 y el inicio de la Guerra de los Treinta Años habían desangrado a un país ya herido por la despoblación derivada de la emigración, la peste y las constantes guerras. La afluencia de oro y plata del Nuevo Mundo, que había alcanzado su mayor

aportación entre 1570 y 1590, caería después en una curva descendente de producción que ya no volvería a recuperarse, y la inflación y los impuestos maltrataban a un pueblo castigado y empobrecido.

Felipe III había elegido como jefe del gobierno al Duque de Lerma, quien a su vez delegaría sus tareas en Rodrigo Calderón. Una vez destituido Lerma en 1618 y sustituido por su hijo, el Duque de Uceda (que encarcelaría a Calderón inmediatamente), el período final del reinado sería un genuino maremágnum de corrupción y desgobierno. Como sabemos, Quevedo había sido entre 1610 y 1620 el secretario del Virrey de Sicilia y más tarde de Nápoles, el Duque de Osuna: como premio a sus servicios al Estado, de su primer cargo le había quedado a Quevedo una pensión de 400 ducados y del segundo cargo el hábito de Santiago.

El Duque de Osuna había sido el héroe español por excelencia: no sólo por su valor suicida como soldado en los Tercios de Flandes, sino por su actuación también luego como virrey, imponiendo el orden con mano de hierro en la tierra cuna de la *mafia*, manteniendo a raya a turcos y berberiscos en el Mediterráneo y martirizando a Venecia (en 1617 su Armada de 15 bajeles destruyó toda la flota veneciana de más de setenta barcos, tan sólo meses después de haberle apresado un botín de un millón de ducados) pero metiendo a España en muchos problemas con su agresiva política bélica, una política bélica que Quevedo adoraba. Ese mismo año, después de explicarle al Papa en Roma los proyectos virreinales sobre Venecia, Quevedo viaja a España y el 6 de agosto convence a Felipe III y todo el Consejo de Estado para que envíe más refuerzos militares y apoye la política armada de su jefe. Además de mantener una audiencia a solas con el

rey, Quevedo fue elogiado en público por el monarca. Sin embargo, las falsas denuncias de la participación de Osuna y Quevedo en la Conjuración de Venecia y en una supuesta maquinación para independizarse de España, sumadas al odio contra el Duque de los nobles napolitanos “por su popularismo casi revolucionario” (Jauralde, *Francisco* 393) y el hartazgo de la Corte de Madrid por su belicismo hicieron que en 1620 Osuna cayera en desgracia: fue acusado de corrupción y encarcelado, y nuestro escritor fue desterrado a su señorío de la Torre de Juan Abad en La Mancha. Los enemigos del ex virrey acusaron a Quevedo de haber empleado recursos económicos públicos para sobornar a los miembros del anterior Consejo de Estado y lograr que el virrey de Sicilia fuera nombrado en 1616 virrey de Nápoles. No hay duda de que Quevedo practicó tales sobornos, dirigido por Osuna, y los practicó con éxito en una Corte de Felipe III donde la corrupción era algo cotidiano.²⁴ Lo que salvó al escritor de un castigo mayor fue su amistad desde la infancia con Juan Chumacero de Sotomayor, fiscal general y luego Presidente del Consejo de Castilla, que consiguió que los cargos contra Osuna se limitaran al período posterior al regreso de Quevedo a España en 1618, es decir, a sus dos últimos años como virrey. Como es sabido, Osuna jamás tuvo la oportunidad de defenderse ante la Justicia, y el gran héroe nacional falleció en una mazmorra como un vulgar delincuente en 1625.

Una consecuencia intelectual muy importante para Quevedo de este período de actividad política en Italia con el Duque de Osuna es la evolución de su percepción de la razón de estado. Osuna era un gran lector de Tácito y de Maquiavelo, y sin duda tanto su aspecto más teórico como la vertiente práctica que con sus propios ojos vio poner en

²⁴ El personaje de Quevedo en la obra *El caballero de las espuelas de oro* de Alejandro Casona (1964) explica que sólo le acusaban por celos aquellos que se habían quedado sin recibir ningún soborno... Aunque sea una hipótesis literaria en un contexto dramático, me parece una hipótesis tristemente plausible.

práctica al virrey, en sus intrigas contra turcos e italianos, hizo que el escritor, que en 1608 había arremetido contra Maquiavelo en su *España defendida*, dejara escrito ahora: “tengo por salud de la materia de Estado la malicia anticipada en las cosas de más calificado exterior” (Jauralde, *Francisco* 302). Esta nueva perspectiva, generada por el ejercicio cotidiano de la actividad política práctica, volvería a cambiar cuando regresara a España y se viera apartado de tal ejercicio. En suma, Quevedo pasó de situar como inspiración y guía política la religión católica a situar la razón de estado, y posteriormente la abandonó para regresar a proponer la ortodoxia religiosa en *Política de Dios*. En palabras de Jauralde:

Quevedo, que sólo 5 años atrás clamaba contra Maquiavelo, ahora [en la Italia de 1613] se conduce sin problema por normas políticas incontaminadas de preceptos morales... su reconciliación momentánea con mundos ajenos a la esfera religiosa no puede ser más que beneficiosa, pero esa novedad ideológica le durará el tiempo de sus misiones diplomáticas... *Política de Dios*, escrita al final de su período diplomático, representa esta vuelta a un “más seguro todavía”, después de haber trasegado por tierras y pueblos que le mostraron inequívocamente la variedad, riqueza e infinitud de la existencia. (*Francisco* 303)

Aún manipularía desde su destierro un texto más: la *Carta comentada del Rey Don Fernando el Católico al Primer Virrey de Nápoles*, que envía dos semanas después del encarcelamiento de Osuna a Baltasar de Zúñiga, a quien los rumores daban como sucesor de Uceda en la privanza. Con este texto, que sería el último contaminado por la

razón de estado y el maquiavelismo, se “podría justificar la política de Osuna en Italia” y quizá “conseguir que le levanten el destierro” (Jauralde, *Francisco* 424). William Clamurro tilda la obra de “agudeza casi maquiavélica” y nos describe el momento histórico en que su autor la hace pública: “momento en que los regímenes están cambiando y los hombres involucrados en los asuntos de Estado se encuentran buscando puestos (en el sentido literal de la palabra), solicitando conexiones y procurando ganar influencia” (96).

En el prólogo, Quevedo defiende que esta carta debe conocerse “para el servicio de Su Majestad en la materia de jurisdicción”, ya que la carta es una defensa del regalismo a ultranza y un ejemplo de cómo el Rey Fernando ponía los intereses del Estado por encima de cualquier consideración, incluso amenazando con degollar al mensajero del Papa si era necesario (aunque aclara que era una amenaza que no pensaba cumplir, pero que eso es precisamente lo útil de una actitud enérgica: que no precisa hacer cumplir las amenazas). Lamentablemente, el político-escritor erró en el tiro: Zúñiga no sería nombrado Primer Ministro y Quevedo tendría que esperar.

De todos modos, no es de extrañar que cuando un año después de haber sido desterrado se coronara a Felipe IV, Quevedo se ilusionara en lo público y en lo privado. Tras nombrar a Olivares, Ministro y monarca se esforzarían por transmitir juntos la impresión de que una nueva época de regeneración política y moral había llegado al país. Como señala John Elliott, “Olivares, therefore, as the puritanical reformer, as the man who refused gifts and favors as ostentatiously as his predecessor, the Duke of Lerma had accepted them, seemed to be the answer to Quevedo’s prayers” (Count 230). Los

historiadores admiten hoy que ciertamente se produjo un positivo intento de moralizar la vida pública: se encarceló al Duque de Uceda, se confiscaron los bienes del Duque de Lerma, Rodrigo Calderón fue ejecutado y se decretó la obligación de que los altos cargos públicos declararan su patrimonio personal antes de ocupar sus responsabilidades.

Desgraciadamente para todos, Olivares también fracasó en su intento de mejorar la Hacienda Pública (ni consiguió que los nobles pagaran impuestos, ni que se creara un Banco Nacional), fracasó en su empeño por mejorar la milicia (la creación de un único ejército nacional se frustró por la oposición de los diversos reinos que componían el Estado español) y desde luego fracasó en su intento de mejorar las relaciones internacionales de España (enfangada en constantes guerras contra Inglaterra, Francia y Holanda, que desembocarían en la Paz de Westfalia de 1648, símbolo del fin de la presencia española en Europa). Los últimos años de Olivares devienen en el caos, devaluando la moneda de vellón, encarcelando a Quevedo en 1639, trasladando la recesión económica al pueblo en forma de mayores impuestos, venta de cargos públicos y manipulación monetaria, y fallece en 1643 rodeado de acusaciones de nepotismo autoritario, sublevaciones regionales y la independencia de Portugal.

En los primeros años del reinado de Felipe IV, ciertamente las opciones de Quevedo para regresar a la política activa desde su destierro en La Mancha habían parecido muy prometedoras. En el *lobby* o grupo de influencia que apoyaba a Olivares se encuentran muchos de sus conocidos: el gran orador fray Hortensio Paravicino (luego Predicador de Su Majestad), su pariente Jerónimo de Villanueva (luego Protonotario del Consejo de Aragón), Andrés de Pacheco (luego Inquisidor General), su amigo y

compañero del colegio Juan Chumacero (luego Presidente del Consejo de Castilla) y hasta su tía Margarita, la acaudalada gran señora a la que había dedicado el *Heráclito Cristiano*. Y precisamente como le había funcionado la estrategia que desplegara con este libro, Quevedo va a ejecutar una jugada muy similar, esta vez con la primera parte de *Política de Dios*. Había empezado a redactarla en La Torre y a finales de 1619 ya tenía un manuscrito dedicado a Felipe III. Pero siguió retocándolo en 1620 y cuando en 1621 se produce el cambio de régimen vuelve a realizar más cambios para acabar dedicándosela al nuevo Primer Ministro.

Con *Política de Dios*, Quevedo reinventa un género que ya existía: mezcla el de los tratados de educación para príncipes, los tratados sobre la estructura del Estado Monárquico y los tratados sobre Ministros y Consejeros. Henry Ettinghausen nos recuerda que el sistema educativo europeo de la época se basaba en la *imitatio* de textos clásicos, y da por descontado que nuestro escritor leería una infinidad de textos de pedagogía política para príncipes entre la escuela y la universidad (232). La tradición original de este género se remonta a textos védicos y orientales, pero en la cultura occidental se asienta sobre los conocidos espejos medievales y la obra de Santo Tomás de Aquino (*De Regimine principum*), actualizados por Erasmo, Castiglione, Justo Lipsio, Luis Vives y fray Antonio de Guevara. El sustrato ideológico más evidente era el estoicismo, filosofía que ostentaba Quevedo en su capital simbólico como experto, actualizador y divulgador. En el siglo XVI estos tratados se habían vuelto a popularizar con Jean Bodin (*Los seis libros de la República*), pero el siglo XVII vio una eclosión del género (Juan de Mariana, Pedro de Ribadeneyra, Juan de Torres, Francisco Ortiz Lucio y

una extensa y egregia lista de autores). *Política de Dios* constituye la expresión esencial del organicismo neofeudal en el terreno de la ideología política y moral, pero las censuras y las aprobaciones que precedían al texto destacaban su enorme superioridad sobre los demás ejemplos del género, con menos filosofía moral, mucho nervio crítico y extensa apoyadura evangélica.

La reacción de sus contemporáneos fue de admiración y espanto. Se trata de un auténtico puñetazo en la mesa, la mayor ostentación posible de capital simbólico que podía generar el autor: un espectacular despliegue de erudición, un sagaz uso protector de los Evangelios y una brutal demostración de independencia. Esta obra es su primer reconocimiento público y generalizado por una obra seria, además de un éxito editorial. Incluso el prologuista, su amigo Lorenço Van Der Hammen, reconoce una “cierta escandalosa admiración” al ver expuestos temas tan espinosos con unas frases tan tajantes y un tono tan solemne, en lugar del tono sumiso al que acostumbraban los otros escritores del género. Aun cuando Quevedo se aprovecha de la oportunidad del cambio de reinado, la situación histórica nueva y la protección de los libros sagrados, la voz narrativa resulta a veces espeluznante. A juicio de Jauralde, el autor emplea un “impresionante tono admonitorio de superioridad moral; duro, seco y sin contemplaciones”, y asegura que “los contemporáneos quedan deslumbrados por el texto quevediano, pero en su admiración hay algo de temor o de asombro por el arrojo y la valentía que supone” (*Francisco* 409).

Para juzgar el tono que emplea el autor en toda la obra creo que basta la dedicatoria al rey con la que empieza el libro:

A Vuestro cuidado, no a Vuestro albedrío, encomendó las gentes Dios, y

en los Estados y Monarquías os dio trabajo y afán honroso, no vanidad ni descanso. Si el que os encomendó los pueblos os ha de tomar cuenta dellos, si os hacéis dueños con resabios de lobos, lo que pudo ser oficio y mérito hacéis culpa, y vuestra dignidad es vuestro crimen, y con nombre de tiranía irá vuestra memoria difamando por las edades vuestros huesos. Imitad a Cristo, y leyéndome a mí, oídle a él. (38)

Además de dedicar la primera parte de *Política de Dios* a Olivares, en esos días Quevedo sigue aumentando su fama como autoridad intelectual: desde su destierro corrige la edición de Garcilaso de Tamayo de Vargas, representa algunos entremeses; “como intelectual de prestigio aprueba obras sevillanas de la época” (Jauralde, *Francisco* 575) y aplaude y elogia las reformas del nuevo gobierno, como la Junta de Reформación para acabar con escándalos públicos. La Junta pide un informe al alcalde de Madrid sobre los posibles amores ilegítimos de Quevedo; éste responde por escrito que en efecto una actriz apodada La Ledesma vivió en concubinato con el escritor y tuvieron varios hijos bastardos, pero que la “comunicación de pecado” ya acabó y además —recuerda el alcalde— Quevedo continúa desterrado en La Mancha. Todos los aplausos al nuevo gobierno no generan aún ningún efecto perlocutivo: sus movimientos políticos no le valen para ascender en la nueva hornada de secretarios porque todavía está mal situado.

En 1623 aparece por sorpresa y de incógnito el Príncipe de Gales en Madrid con intención de casarse con la hermana del rey de España; el barullo que se arma es tal que finalmente Felipe IV y Olivares deciden perdonar a Quevedo para que regrese a Madrid y contribuya literariamente a las grandes fiestas que se preparan en honor del distinguido

huésped. Quevedo se integra otra vez en la Corte y con entusiasmo y renovados bríos escribe poemas para tales fiestas y, lo que es más interesante, pone en verso el programa político del nuevo Primer Ministro: “dos soberbios poemas extensos, de tono admonitorio grave, el *Sermón estoico* y la *Epístola satírica*, que serán —muy al contrario de lo que se suele decir— la versión poética del programa reformista de Olivares” (Jauralde, *Francisco* 474). Desde entonces y hasta 1627, Quevedo ya siempre va a viajar con la comitiva real en todos sus desplazamientos. En 1625 mueve todos los hilos que puede e intenta que le nombren secretario pero no lo consigue: aún no se olvidan de que sirvió en el gobierno anterior, y además Olivares tenía buenas razones para desconfiar de la fidelidad de Quevedo, aunque da muestras de vacilar cuando el escritor, sobre todo a raíz de estos dos poemas extensos mencionados, se erige en líder de la intelectualidad humanista del momento.

En estos días escribe la famosa *Respuesta al padre Pineda*, genuina mofa y pitorreo a la crítica que le había hecho este alto funcionario de la Inquisición, un cachondeo que habría sido inconcebible a no ser que en las altas esferas del Estado existiera un creciente malestar frente al intrusismo político del Tribunal del Santo Oficio. Y el choteo de la *Respuesta* agradó sobremanera a Jerónimo de Villanueva y a Olivares, quienes además de proponerse rebajar la furia antisemita del Santo Oficio se enfurecían por el proceso contra las monjas de San Plácido. Los grandes debates públicos entre 1628 y 1630 giran en torno al patronazgo, la devaluación de la moneda, el tiranicidio, la presencia española en Italia, los préstamos de banqueros judíos para sustituir a los genoveses y la ayuda a los herejes en Francia para dañar al reino vecino. Se acumulan

una serie de desastres militares y desaciertos políticos del nuevo gobierno que empiezan a revelar cierta vulnerabilidad del Primer Ministro, y es ahora cuando éste y sus allegados recurren al prestigio de Quevedo en un evidente intercambio de bienes simbólicos: halagado y anhelando un ascenso que no acaba de llegar, nuestro escritor pone su pluma al servicio del gobierno a cambio de su aceptación cortesana. Pero... con dos curiosas salvedades que irritan mucho a sus protectores: “primero, empeñándose en peleas aparentemente ajenas a la situación política, que crispan aún más aquellos años; segundo, realizando a veces defensas desaforadas e hiperbólicas cuya finalidad es, cuando menos, ambigua” (Jauralde, *Francisco* 542).

La primera acción irritante a la que se refiere Jauralde es el conjunto de sus tomas de posición sobre el patronato de Santiago y la polémica sobre Santa Teresa. La segunda acción irritante es la ambigüedad que muchos quevedistas actuales han visto en el conjunto de obras que, supuestamente, tenían como objeto cumplir con los encargos del Primer Ministro para defender el programa de su gobierno. Sobre la primera toma de posición, cualquier acercamiento al pasional, excesivo y por momentos verbenero debate que en España se produjo sobre la cuestión del patronazgo, obliga a separar muy cuidadosamente el ruido (la algarabía) de las nueces. Según Américo Castro, “la reacción antisantiaguista tomó incremento en el siglo XVII, cuando ya no había enemigos musulmanes contra quienes hacer la guerra santa” (42). Esto ocurrió porque más de un siglo después de acabarse en la Península la denominada Reconquista, la necesidad popular, belicosa y nacionalista de un líder espiritual que inspirara a las huestes cristianas se veía ciertamente atemperada. Habría que añadir al hueco que dejó esta superada

necesidad militar el nuevo empuje del misticismo y la pulsión subyacente en relevantes capas sociales por la necesidad de reforma religiosa que había favorecido ampliamente la beatificación y posterior canonización de Santa Teresa de Jesús. En cualquier caso es muy importante resaltar que Quevedo raramente fue un francotirador solitario, sino un astuto aglutinador de corrientes de opinión (de opinión pública, si se me permite el anacronismo) que ya existían previamente a su liderazgo. En este acalorado debate se comporta, igual que en otras ocasiones, como el ariete de todo un grupo social, es decir, apoyado por un nutrido grupo humano a su espalda, y sin temor a romperse la cabeza en el empeño.

El 21 de julio de 1627 el Papa Urbano VIII admite con reservas el copatronazgo de modo que los santos patronos de España fueran dos en vez de uno: el apóstol Santiago y Santa Teresa de Jesús. De inmediato se produjo una enorme movilización general de oposición a esta decisión papal por parte de un extenso grupo de interesados en el mantenimiento de una articulación de la maquinaria colectiva religiosa hispánica, que tenía muchas implicaciones sociales y económicas difíciles de comprender hoy. La decisión papal se había tomado después de la solicitud del gobierno español, y las jerarquías eclesiásticas de Sevilla y Santiago protestaron airadamente por no haber sido consultadas. Como si de una auténtica guerra se tratara, en breve la inmensa mayoría de los agentes sociales se posicionaron a favor o en contra, formando dos ejércitos enfrentados e irreconciliables. A Quevedo le llovieron encima las solicitudes, muchas por escrito, para que abanderara el movimiento de oposición: oposición al mismísimo gobierno para el que se encontraba trabajando. A mi juicio, mantener su estrategia de

distinción basada en un modelo de voz seria y moralista para que no decayera su capacidad de capital simbólico fue más importante en aquel momento que su propia seguridad personal. Además, su señorío de la Torre de Juan Abad había sido la frontera terrestre entre la Orden de Santiago y la de Calatrava; el haber recibido el hábito de Santiago no era sólo un orgullo personal sino también una elevación social y económica, y las alabanzas y peticiones de los santiaguistas y antiteresianos le hicieron sentirse caballero y capitán virtual. Debemos recordar que los peldaños básicos de la escalera de la nobleza en España eran, en orden descendente: Infantes, Grandes de España, Señores, Caballeros con hábito, Caballeros sin hábito, e Hidalgos (cortesianos y rurales). Quevedo había nacido en la sutil frontera entre hidalgos y caballeros sin hábito; es decir, en los últimos peldaños de la baja nobleza. Como vimos, en 1617 había ascendido a Caballero con hábito de Santiago por sus servicios al Estado en Italia, y más tarde a Señor de la Torre de Juan Abad por argucias legales cuando La Torre no fue capaz de pagar una deuda económica al escritor. Convertirse en Caballero con hábito implicaba ventajas sociales y económicas, y convertirse en Señor le proporcionaba jurisdicción sobre un territorio. Es claro que su ascensión en la escala social se debió más a su habilidad política y legal que a su sangre, una gran paradoja de este enemigo de todos los arribistas.

La lista de personajes públicos que apoyaron y jalearon la exclusividad de Santiago Matamoros, el estandarte de la catolización militar de la Península Ibérica, sería interminable: Sarmiento de Mendoza, Rodrigo Caro, Juan de Robles, Juan de Salinas, Mártir Rizo, y un largo etcétera con el sector más tradicional de la Iglesia a la cabeza, especialmente los cabildos de Sevilla y Santiago de Compostela, donde se supone que se

hallan enterrados los restos del santo militar. En el bando de Santa Teresa, la mujer de ascendencia conversa y carácter reformista e integrador, se contaban desde luego los carmelitas, el rey Felipe IV (que según los contemporáneos llegó a tomarlo como cosa personal), Olivares (cuya madre había sido curada milagrosamente por la santa, y quien conservó hasta su muerte la reliquia de su corazón embalsamado), Álvaro de Villegas y un sinnúmero de personalidades (curiosamente, de las dos hermanas de Quevedo, una era carmelita descalza y la otra aún conservaba como reliquia devota la sábana en la que la santa había sido envuelta). Erin Rowe ha estudiado a fondo este debate para llegar a la conclusión de que detrás de la controversia había mucho más de lo que parecía, y que en realidad no se trataba sólo de una polémica eclesiástica sino de una polémica sobre el modelo de Estado: “Santiaguistas rejected plurality in heaven and on earth” (737). Quevedo redactó dos apasionados ensayos sobre el tema: *Memorial en defensa de Santiago* en febrero de 1628 y poco después *Su espada por Santiago* en mayo del mismo año. Al final de la contienda, el Papa dio a conocer un *Breve* en 1629 con el que anulaba la cédula del copatronazgo.

Los argumentos de Quevedo eran históricos, legales y religiosos. En su opinión, Santiago había ganado el reino y se lo había dado a los reyes de España, de modo que era ilegal regalar algo que no era propiamente suyo. El memorial insistía en que el copatronazgo se oponía sin justificación a varios siglos de historia, y que apoyarlo implicaba dar a las abadesas el premio de los generales: “son las Españas bienes castrenses ganados en la guerra por Santiago”. Este argumento sugiere una actitud misógina pero también una idealización de la preponderancia militar sobre la civil,

coherente en un político que había sido secretario del virrey más belicoso de la historia y que defendía precisamente una estrategia nacional en Europa opuesta a los empeños pacifistas del Primer Ministro, quien veía cómo la economía del país se desangraba por culpa de la Guerra de los Treinta Años. La situación política tanto interna como externa era la peor situación posible para dedicarse a estas refriegas, y así se lo hicieron saber desde el gobierno. La vocinglera disputa, irritante y muy peligrosa, enervó a los gobernantes, que decidieron apartar a Quevedo del foco de la atención pública desterrándolo, ya que no podían conseguir que se callara, según le reconoció por carta Álvaro de Villegas poco después. Así, en abril de 1628 el Primer Ministro le destierra a La Torre, sin alegar motivo alguno y de una forma que se entendió como arbitraria por los santiaguistas.

En su nuevo destierro, Quevedo recibió multitud de cartas y adhesiones, y sintiéndose capitán de un ejército virtual en mayo da a conocer *Su espada por Santiago*, un segundo tratado donde rebaja considerablemente la vehemencia de su discurso a fin de recobrar un supuesto equilibrio, más propio de un intelectual que esgrime argumentos basados en la razón y el diálogo. Aquí el autor se presenta con la voz pública de un varón esclarecido, arrepentido de su loca juventud, que dice sufrir persecución por defender nobles ideas. Las citas parecen mucho mejor elegidas, y el argumento mejor trabado: “la espada de Santiago a unos ha cortado la pluma y a otros los abuelos”, con referencias xenófobas evidentes pero con menos alusiones militares.

Las reacciones fueron desmesuradas, como lo era todo el debate. Cuando envía la obra a Álvaro de Villegas, el miembro del gobierno que había decidido junto a Olivares

su destierro, éste no quiso echar más leña al fuego y, en lugar de dárselo al Primer Ministro, como le pide Quevedo, se la devuelve sin abrir, exigiéndole más prudencia y pidiéndole que se calle de una vez: “altercar sobre esto más parece gana de disputar que de buscar la verdad” (*Epistolario* 195). A la negativa de Villegas le siguió una tempestad de réplicas y contrarréplicas, encabezadas por el sevillano Morovelli de Puebla, antiguo enemigo del escritor y apoyado por el Padre Pineda y Juan de Jáuregui, que desembocó en un genuino lodazal público de exhortaciones pendencieras, injurias personales y desafíos de pugilato. La espinosa cuestión demuestra el engarce entre religión y política que caracteriza a los siglos XVI y XVII, y reafirma a nuestro autor en su alzamiento a ese extraño pedestal de hombre público barroco.

Sin embargo, apenas tres meses después, en agosto de 1628, se produce un hecho transcendental en España que a la postre marcaría el destino del gobierno: la devaluación de la moneda de vellón. Ya el año anterior se había declarado la Hacienda nacional en bancarota; pero la captura de la flota de Indias por los holandeses en junio de 1628 coloca a Olivares en una situación desesperada. Decide devaluar la moneda de vellón, una aleación de plata y cobre (que cada vez tenía más cobre y menos plata). El desastre fue de tal magnitud, unido a las graves tensiones provocadas por el proyecto de Unión de Armas y la guerra de Flandes, que el gobierno de Olivares pareció tambalearse muy seriamente. Y es en este preciso momento, en el peor trance y coyuntura del Primer Ministro, cuando aquel otoño Quevedo decide con sagacidad asombrosa dar un paso al frente y desde su destierro hace público el *Lince de Italia*, un texto que sirve para recordarle al gobierno su amplia experiencia política y diplomática, sus méritos y sus

servicios al Estado, y reitera sus deseos de servir al bien común de su patria. Al igual que ocurrió con *Heráclito cristiano*, el *Lince de Italia* fue un absoluto éxito pragmático, pues obtuvo un efecto perlocutivo extratextual positivo, fulminante e inmediato. Su prólogo al rey constituye una solicitud de trabajo en toda regla: en primer lugar, presenta su *curriculum vitae*:

Once años me ocupé en el real servicio de Vuestro padre —que está en el cielo— en Italia, con asistencia en Sicilia y Nápoles, y noticia y negocios en Roma, Génova y Milán... el ministro al que seguí fue don Pedro Girón, Duque de Osuna, y con él fui al cargo de Sicilia y bajé al de Nápoles. Encargóme de los parlamentos de los reinos y de todo lo que se ofreció en Vuestro real servicio, así de la Santidad de Paulo V como con los potentados, y en lo tocante a la restitución del mar Adriático.

A continuación, como bien nos han enseñado los departamentos de Recursos Humanos, Quevedo presenta sus cartas de recomendación:

La calidad de mis servicios, el Duque de Osuna la certificó por su carta a la Majestad de Vuestro padre; y su Majestad (que está en el cielo) respondió por el Consejo de Estado. Carta que yo tengo, original, junto con otra de la Santidad de Paulo V.

La solicitud laboral de Quevedo acaba con una reivindicación de aptitud para el puesto, o *how I fit in the job*, en inglés: “Esto, Señor, no es ostentarme... sino acreditarme como ejercitado para el advertimiento”. El resto de la obra despliega todo su amplísimo conocimiento político, no sólo sobre Italia sino sobre toda Europa. Comenta a fondo todo

el panorama político y diplomático español de actualidad (Saboya, el príncipe Tomás, el Papa, los virreinos, el problema con Francia y hasta el asedio a los protestantes de La Rochelle). La obra es un prodigio de sagacidad: expone situaciones políticas de gran complejidad, comenta libros y panfletos de propaganda política internacional, y analiza toda la rumorología existente sobre una posible rebelión de Portugal. El *Lince* tuvo ojo de lince, cumplió perfectamente su función pragmática y llegó en el momento más oportuno. Apenas un mes más tarde, en diciembre de 1628, le llegó una carta del Presidente del Consejo Real: “Su majestad, Dios le guarde, ha dado licencia a V. M. para que pueda entrar en la Corte. En llegando a ella importa que me vea vuestra merced luego”.

En este punto da comienzo la segunda fase de su retorno a la política. Nada más regresar a Madrid, se integra en el *think tank* o comité de expertos del gobierno de Olivares, formado entre otros por Antonio Hurtado de Mendoza (secretario real, caballero de Santiago y Calatrava, ayuda de cámara; futuro secretario del Consejo de la Inquisición y luego secretario de la Cámara de Justicia), el padre Hernando Chirino de Salazar (confesor de Olivares y vocal habitual en muchas de sus Juntas), fray Antonio de Sotomayor (futuro inquisidor general), el Conde de la Roca (experto en la carrera diplomática, caballero de Santiago, futuro embajador de España en Saboya, Roma y Venecia y luego Consejero de Indias), Francisco de Rioja (bibliotecario de Felipe IV y Cronista de Castilla) y Francisco de Calatayud (secretario de la Junta de Población y de la Junta de Educación). Todos eran reputados intelectuales, y poetas o dramaturgos al margen de sus oficiales cargos: casi todos eran sevillanos (el Primer Ministro era hijo adoptivo de Sevilla).

Quevedo trabajó con todos ellos, aunque con quienes más codo a codo colaboró fue con Hurtado de Mendoza (dejaron para la posteridad la conocida comedia “Quien más miente, medra más”, escrita a medias) y con el jesuita Chirino de Salazar (Quevedo se había criado con los jesuitas y siempre mantuvo excelente relación con ellos, a quienes escribiría un gran número de cartas desde su prisión). El equipo de intelectuales del gobierno se dedicó en estos años a producir un enorme volumen de propaganda oficiosa. Recordemos que Olivares se había destacado como mecenas de letras y artes en Sevilla y cuando fue ascendido por el nuevo rey trasladó su costumbre patrocinadora a Madrid, en parte por su gusto de hombre culto y en parte para que la corte de Felipe IV fuera gloriosa en “armas y letras”. Para emplear las palabras de Elliott, Olivares “was a man with an acute sense of the power of the pen, and always alive to the opportunities for image-making” (Count 231). Era un Primer Ministro consciente del poder de la propaganda política y del “power of the pen” que necesitaba a Quevedo tanto como le temía, configurando una de las relaciones más contradictorias, fascinantes y enigmáticas de la crítica y la historiografía del siglo XVII en España. Este episodio histórico se vertería en la imaginación colectiva nacional para siempre, y ya no la abandonaría jamás, como veremos en el último capítulo.

En aquel momento, como elementos de intercambio de mercancía simbólica en el contexto de la propaganda gubernamental, el escritor producía “relaciones” (crónicas de hechos históricos en orden cronológico, o textos de naturaleza proto-periodística) como “tajadas” de carnicero, según confiesa en un romance que veremos después. Es relevante señalar que incluso antes de sumarse al *think tank* de Olivares, Quevedo hubo de superar

una pequeña prueba, como si fuera un becario en prácticas o tuviese que ofrecer una presentación de sus capacidades, enviando desde La Torre para el comité de expertos el prólogo a la *Milicia evangélica* de Manuel Sarmiento de Mendoza. Este prólogo es de una rotundidad ideológica formidable, y de una gran sutileza política:

Grande es el cuidado con que asiste España a los viajes de las flotas que van a traernos, en el oro y la plata, *aquella miseria honrosa que se llama riqueza*, aquel metal que alimenta las demasías, que viste las culpas... *el oro y la plata de aquellas tierras no ha de servir de otra cosa que de comprarnos afrentas y pérdidas y enemigos...* a poder de riqueza hemos de ser pobres de todo, por que sea nuestro verdugo nuestra ambición, y los tesoros arrebatados se infamen con nuestra desolación por nuestras culpas.
(Jauralde, *Francisco* 574-576)

El énfasis es mío y con él me permito hacer notar que, si bien el neoestocismo filosófico de Quevedo siempre le había hecho posicionarse contra viajes y descubrimientos, el hecho de que ese mismo año se hubiera producido la pérdida de la flota de Indias, cargada de oro y plata, a manos de piratas holandeses (lo que supuso una auténtica tragedia y conmoción nacional, y un alud de críticas y odios contra el gobierno) podría ser el origen político de esta relativización (e incluso desdén) de una pérdida económica como aquella, que tan duramente estaba siendo empleada para atacar a Olivares. Me aventuro a elucubrar que este prólogo habría de ser del agrado del Primer Ministro y de su comité, que habrían dado el visto bueno definitivo para el levantamiento de su destierro y su regreso a la Corte y a la política activa. También me permito hacer

notar que “el oro y la plata de aquellas tierras no ha de servir de otra cosa que de comprarnos afrentas y pérdidas y enemigos” es frase de una perspicacia y clarividencia absolutamente extraordinarias.

Al año siguiente, en 1629, Quevedo redacta el extenso poema *Fiesta de toros*, que marca el mayor momento de integración en el equipo de Olivares. Muestra a un Primer Ministro esclavizado por las responsabilidades de su trabajo mientras la gente se divierte en una corrida de toros. Elliott caracterizaba a Olivares como un hombre de una laboriosidad y dedicación extraordinarias, con una capacidad de trabajo fuera de lo normal:

The hands of the Count-Duke were after all unusually clean by 17th century standards, and this seems to have been especially true after his hopes for his family had been dashed by the death of his daughter in 1626. From this moment he has nothing to live for but the service of the king. It is also true that he was the prisoner of his papers. (Count 237)

Dada su capacidad de trabajo, quizá la metáfora de trabajador-galeote del poema no sea tan exagerada:

El Conde-Duque...
se condenó por su patria
a privado, como a remo,
sin sueldo y sin alabanza.
Entre juntas y consultas
la valida vida pasa,

amohecido de audiencias

y el gusto con telarañas. (*Obra poética*, III, 7)

Lo que tal vez no fuera tan gracioso para Olivares es que Quevedo lo comparara con un toro de lidia, portando dos buenos cuernos y listo para la embestida, al que los demás ministros torear, banderillean y clavan objetos. Como vemos, hasta los textos más laudatorios de Quevedo guardan sitio para la ambigüedad:

El Protonotario entró

como diestro, cara a cara,

y luego rompió en el conde

sesenta pliegos de cartas...

unos le atraviesan dudas,

otros, textos y demandas. (*O.P.*, III, 8)

Al final indica con claridad que él mismo hizo de secretario del primer Ministro cuando había mucho trabajo:

Más de dos horas estuve

entre la demás canalla,

haciéndole relaciones,

que es lo mismo que tajadas. (*O.P.*, III, 10)

En estos momentos, al sentirse cómodo y protegido, decide publicar sus obras festivas más inocuas bajo el título *Juguetes de la niñez y travesuras del ingenio*. La operación es muy inteligente, porque se auto-inculpa ante la Inquisición, reconociendo como suyas sólo algunas de las obras; era una forma de atajar críticas, y además la

Inquisición solía ser bastante benévola en los casos de autoinculpación. Por añadidura, el título remite al campo semántico favorito del escritor desde que empezó a preocuparse por su imagen pública, y banaliza unos textos que, supuestamente, debían ser de menor entidad y muy juveniles (y por tanto, perdonables).

Quevedo escribe en esos días su única comedia, *Cómo ha de ser el privado*.

Aparece en la lista de obras que la compañía de Roque de Figueroa y Mariana de Olivares lleva para representar en Valencia en 1624, aunque es probable que posteriormente se produjera una refundición y que el texto que usamos hoy sea la obra de Valencia refundida por Quevedo para añadir hechos posteriores.²⁵ Tarsia asegura en su biografía que llegaron a representarse dos de sus comedias, que luego se perdieron.²⁶ En cualquier caso, el público al que va dirigida la obra no es popular sino cortesano, y está destinada a representarse en la Corte.

La rareza literaria de esta obra procede no sólo de su temática, sino del hecho de que comparte algunos rasgos de la Comedia Nueva de Lope y no obstante se opone a otros. Comparte con la teoría dramática de Lope ciertas características: la división en tres actos, la teoría de los personajes (rey inviolable, noble que puede ser fuente de injusticia

²⁵ La primera impresión del único manuscrito (Biblioteca de Menéndez Pelayo, ms. 108, fol. 1 v. al 70) la realiza Miguel Artigas, *Teatro inédito de don Francisco de Quevedo y Villegas* (Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, 1927) 1-115. Más adelante la edita con mayor cuidado Astrana Marín, en *Obras completas*, vol. 2, Obras en verso (Madrid: Aguilar, 1952), 666-710, y anota en la pág. 693, debajo de un parlamento del gracioso/bufón Violín: “Faltan a lo menos tres versos. Posiblemente se trata de cortes exigidos por la censura. Nótese que el Bufón deriva al campo político”. La tercera impresión, y la más cuidada, es la de José Manuel Blecua, *Obra poética*, III, 149-221. La edición que empleo y cito es siempre ésta última.

²⁶ En una comedia de Rodrigo de Herrera se habla de la visita del Príncipe de Gales a Madrid atraído por la fama de la belleza de la infanta María de Austria, quien comenta, populista y orgullosa: “Vuelva indignado a su tierra,/ que es gloria más soberana/ ser de un rey de España hermana/ que ser reina de Inglaterra”(377). En todas partes el futuro rey inglés aparece retratado como inmaduro, mentiroso, hipócrita, impulsivo e ingrato. También compara la comedia de Quevedo con la de Luis Vélez de Guevara *El caballero del sol*, donde un príncipe inglés consigue casarse con la hija de los condes de Galicia.

y castigado por el rey) y la polimetría. Sin embargo, en otros aspectos contrasta con estas teorías. Según Javier Huerta, entre otros, Quevedo se separa del modelo de Lope: “Quevedo se distancia claramente en su obra —del mismo modo que lo hizo su rival poético, Luis de Góngora— del modelo lopiano de la Comedia Nueva” (869). Sin embargo, esta opinión dista de ser unánime entre la crítica. Según Jorge Urrutia, es un “fracaso absoluto como pieza teatral. Dicho fracaso no se debe al hecho de ser una comedia política, sino al intento de conciliar la propia teoría política con la alabanza del favorito y *el código de la comedia lopesca*” (177) y más adelante añade: “el error de Quevedo fue no romper con *la comedia lopesca*. Pero eso hubiera ido en contra de la propia razón de ser de la obra: utilizar unos canales y unos sistemas ya experimentados para hacer propaganda política. Era un callejón sin salida” (185). La cursiva es mía. Quizá las palabras de Urrutia se deban no tanto a una oposición frontal a Huerta como a una concepción más monolítica y homogénea de la Comedia, en general.

En esta obra no hay auténtica fusión entre lo trágico y lo cómico, pues dado su tema y la gravedad de sus personajes, el humor apenas aparece. Tampoco hay popularismo ni personajes del pueblo (salvo el bufón); la polimetría no sigue las coordenadas lopescas (Lope recomienda que los diálogos de amor se expresen en redondillas, pero Serafina y el rey hablan de su pasión en sonetos, quizá por haberlos reprimido). El bufón, Violín, es un gracioso poco común: no es la contrafigura del galán porque no hay galán, y tampoco es muy obsceno. Compárese lo soez y escatológico de los chistes que acostumbraban a soltar los graciosos de la comedia española con uno de los escasos momentos de humor (blanco) de esta obra:

PORCIA Éste es gentil hombre;
 no me acuerdo bien su nombre.
 Sólo sé que empieza en Ca.

SERAFINA Buenas señas.

VIOLÍN Pues yo vi
 un sepulcro donde había
 epitafio que decía
 lo que referiré aquí:
 “Aquí yace Federico
 o Ludovico, o Enrico,
 no me acuerdo el nombre que
 tuvo el difunto, mas sé
 que acababa el nombre en -ico.”

PORCIA ¡Culto epitafio! (161)

La dama Serafina, por otro lado, carece por entero de referentes familiares. No sólo no tiene madre (algo hasta cierto punto normal en la Comedia) sino que no tiene padre ni protector alguno. Esta comedia carece de acción externa al Palacio y definir la psicología de sus personajes parece lo único relevante para el autor. Además, los autores de la Comedia Nueva solían emplear fuentes populares para sus obras, como romances y leyendas, mientras que las fuentes de Quevedo son esencialmente cultas: las colecciones de *exempla* para la educación de príncipes, como *El Conde Lucanor*.

La crítica más tradicional siempre despreció esta comedia, pero este rumbo parece

haber cambiado desde los últimos decenios del siglo XX.²⁷ La lista de quienes la consideraron mera adulación despreciable es larga: Aureliano Fernández Guerra, Luis Astrana, Domingo Ynduráin, Ricardo Martínez Conde o Elias Rivers, entre otros. Miguel Artigas, Emilio Cotarelo y Raimundo Lida la consideran un fracaso dramático.²⁸ Gregorio Marañón la considera una defensa “cínica” de Olivares, y Jorge Urrutia le reprocha a Quevedo tener todo decidido de antemano y destruir así cualquier posible suspense. Esta acusación no parece del todo justa, pues la decisión del rey de reprimir su amor por Serafina está dibujada en términos de auténtica guerra interna consigo mismo:

REY (*Aparte*) No debo poco a ser rey;
con mis afectos batallo;
los ojos quieren mirar,
la razón los ha enfrenado.
Ojos, no habéis de vencer. (171)

En estos enfrentamientos entre la vista y la razón, Quevedo retoma también una imaginería ciertamente post-petrarquista.

Con el correr del tiempo, los críticos han vuelto a apreciar las virtudes de esta comedia. Elliott destaca su apasionante valor histórico: “from a historical standpoint is a fascinating play” (Count 236). Arellano la llama “interesante obra de clave” (*Historia* 435). Jauralde se hace retóricamente una pregunta casi *hamletiana*: “¿Qué efecto tendrían

²⁷ Pruebas evidentes de este renovado interés son: una reciente edición crítica italiana a cargo de Giovanni Caravaggi, catedrático y director del departamento de español de la Universidad de Pavia (Editorial Mauro Baroni, 2005), y una ponencia de William R. Blue (Pennsylvania State U) en el *Spanish Golden Age Theater Symposium* de la *Association for Hispanic Classical Theater*, celebrado en marzo de 2006, en El Paso, Texas, bajo el título “Affective Response, or why Plot matters in Quevedo’s *Cómo ha de ser el privado*”.

²⁸ Cotarelo: “ofrece poco interés dramático y acción floja y diluida” (65). Lida: “los puntos de vista no chocan, ni siquiera se rozan: no hay conflicto” (163).

estas escenas representadas delante del mismo monarca, rodeado de caballeros y damas, poniendo en labios del personaje-rey exclamaciones de ardor, pasión, debilidad?” (586)

Susana Hernández Araico analiza el valor de los mencionados sonetos de amor reprimido entre el rey y Serafina, y concluye que precisamente Quevedo decide no usar redondillas sino sonetos para expresar “la profundidad interior de los personajes, cada uno en su espaciosa soledad íntima” (Pintura 30). Elias Rivers analiza la relación entre estilo y verdad moral en Quevedo, y concluye que filosóficamente el Primer Ministro aparece presentado como un moderno Séneca español, que al igual que algunos protagonistas de Fray Luis, no se inmuta ante la adversidad. Hernández Araico emplea el término “estatismo” para referirse al paralelo lingüístico entre “Estado” y “estático,” advirtiendo precisamente una gran coherencia entre el estatismo de la trama, por un lado, y la defensa del inmovilismo político y la represión erótica por otro. Melvina Somers estudia cómo la comedia es una traslación muy coherente de las ideas expuestas por Quevedo en *Política de Dios* y concluye que rey y ministro se complementan uno al otro, ya que “the importance of the *privado* lies in the fact that he helps the king achieve his true greatness” (266).

Maravall razona con acierto que quienes acusan a Quevedo de ser un reaccionario voceador del sistema, un simple altavoz mecánico de la jerarquía y el poder establecido (monarquía absoluta imperialista, el catolicismo más ortodoxo, la misoginia, el antisemitismo) no sólo simplifican y reducen un gran intelectual a una caricatura, sino que además se esfuerzan en ignorar las muchas grietas que la acidez corrosiva del inconformismo quevediano abre en la piedra rocosa del imperio. Quevedo dista mucho de

ofrecer un cheque en blanco a los reyes, pues afirma que sólo el rey que gobierna sus pasiones es digno de ser rey: “Reina en ti propio, tú que reinar quieres / pues provincia mayor que el mundo eres” (Hernández, Pintura 32). Sostener que nuestro autor idolatra la monarquía es ignorar la dureza de su látigo verbal en obras satíricas: “Para ver cuán poco caso hacen los dioses de las monarquías de la Tierra, basta ver a quiénes se las dan” (O.C., 246), y cuando un personaje le pregunta a un demonio: “¿Hay reyes en el infierno?” éste responde con burla y sarcasmo irrespetuoso: “Muchos, porque el poder, libertad y mando les hace sacar las virtudes de su medio, y llegan los vicios a su extremo” (Sueños 97).

No es fácil entender hoy el alcance de esta falta de respeto. Pero es útil comparar este atrevimiento de Quevedo con las obras de Lope y otros dramaturgos, donde el rey es siempre astro sin mácula, o con las terribles admoniciones del predicador de su Majestad, Paravicino, quien llegó a asegurar que el rey podía ir al purgatorio, pero nunca al infierno, y que pensarlo ya era una ofensa (Maravall, Pensamiento 83). Basta una ojeada a lo que dijeron los censores eclesiásticos de Quevedo para poner seriamente en duda su pretendida ortodoxia religiosa: en 1612 fray Antonio de Santo Domingo lo llama “irreverente, escandaloso, sacrílego”; en 1629, el mismo año de nuestra comedia, el padre Niseno pide a las autoridades eclesiásticas que se le prohíba escribir a Quevedo sobre cualquier tema “por impío y blasfemo”; y en 1630 el padre Pineda consigue que varias obras suyas entren en el *Índice* de los libros prohibidos por la Inquisición. Si a ello añadimos las muchas veces que sufrió destierros y prisiones, bajo Felipe II, Felipe III y Felipe IV, habremos de comprender las palabras de Maravall:

No puede decirse de tal autor que pusiera su obra toda al servicio de los intereses de la sociedad jerárquica tradicional, cuando los representantes más conspicuos y cuidadosos de ella le condenan como infamador de los estados de esa misma república. (Pensamiento 84)

La comedia, probablemente representada en Palacio a fines de 1629 o principios de 1630, es un fragmento de la ayuda proporcionada por su pluma al gobierno... pero una vez más, no del todo. El personaje central es el ministro de un rey que sólo vive para el servicio público, se niega a que el rey le pague, y le aconseja sobre asuntos altos (casar a la Infanta con un rey católico) y asuntos bajos (evitar los coqueteos del rey con una dama, Serafina). La obra aconseja que el ministro soporte la murmuración y la envidia, y que aconseje y nunca decida. El protagonista, Valisero, es obviamente un anagrama de Olivares, como Sartabal lo es de Baltasar (de Zúñiga). La corte de Nápoles en la obra es desde luego la corte de Madrid, y el rey Fernando es Felipe IV. La ciudad de Taranto sufre los ataques del inglés cuando en realidad fue la tri-milenaria Cádiz la que los sufrió; el príncipe de Dinamarca que aparece de pronto y por sorpresa en Madrid con la peregrina intención de casarse con la hermana del rey se corresponde con la visita similar del heredero de la corona inglesa que viajó de incógnito a la capital de España, y cuya boda, pese a los agasajos recibidos, se frustra por no ser católico; y el rey de Transilvania que al final se casa con ella representa al católico rey de Hungría, que se desposó con la infanta María en 1629.

La obra siempre fue vista por la crítica tradicional como una variante de *exempla* para príncipes mezclada con servilismo empalagoso hacia el Primer Ministro, e incluso

despreciada por ello. Sin embargo, Jauralde empezaba ya a sospechar que había elementos de la obra que resultaban muy enigmáticos y que dificultaban su interpretación: “estas actitudes no tienen siempre fácil interpretación en el escritor, que se mueve de la alabanza al vituperio con una ambigüedad refinadísima” (*Francisco* 586). Y es cierto, porque en una obra posterior, *Virtud militante* (1634), Quevedo comenta con gran cinismo pero también con sentido práctico: “Estratagema muchas veces bien lograda para reprender a los monarcas es alabarlos de lo que no hacen, ni tienen” (*O.C.* 159) y “para malquistar a uno, no hay envidia más bien lograda que alabarle mucho” (315).

La sospecha de Jauralde en 1998 fue convertida en auténtica grieta por Rafael Iglesias en 2005 con el que a mi juicio es el mejor artículo sobre la obra que se ha publicado hasta la fecha. Y me propongo agrandar esta grieta en la interpretación todo lo que pueda. Somos muchos los lectores de esta obra que nos hemos sentido perplejos ante algunas de sus páginas. Como bien dice Iglesias,

Esta obra en muchas ocasiones muestra elementos que, sin ser abiertamente antigubernamentales, sí resultan muy chocantes en el contexto de una comedia que había sido encargada originalmente por el Conde-Duque de Olivares para defender su política, su persona, y la imagen del rey, en un momento particularmente difícil. (270)

Hay muchos elementos chocantes que provocan recelo en un lector o espectador desconfiado, y creo que a estas alturas hay motivos de sobra para escamarse con las ambigüedades de Quevedo. Especialmente desde que en 1998 Manuel Urí realizara una edición del *Chitón de las tarabillas* donde, inspirado por Jauralde, se replanteó

gobierno. Pero también es cierto que insistir demasiado en la torpeza del rey anterior por haber elegido un ministro inmoral parece una situación un tanto embarazosa. Y así hablan del rey anterior los personajes:

MARQUÉS Mas le dan
 culpa todas sus historias

REY ¿Cuál?

MARQUÉS Haberse sujetado
 con extremo a su Privado. (156)

Esta crítica a Felipe III y al Duque de Lerma, con advertencia a Felipe IV y a Olivares incluida, podía haber causado cierta incomodidad entre el público cortesano ya que, aunque las críticas a los reyes del pasado no son infrecuentes en la literatura de esta época, no es tan normal leer “textos de tipo encomiástico en los cuales se ridiculicen o critiquen los antepasados más inmediatos de la persona a la que supuestamente se pretende honrar” (Iglesias 271). Y son varios los antepasados del rey mencionados en la comedia. El que aparece tratado de forma más positiva es desde luego Fernando el Católico (poco antes Quevedo había escrito la *Carta comentada del rey don Fernando el Católico al primer virrey de Nápoles*, donde expresaba su enorme admiración por él); además, el protagonista de la obra se llama Fernando, el Marqués le llama “rey católico” y además asegura que jamás “ha habido mal rey Fernando” (152). Pero una comparación entre Felipe IV y Fernando de Aragón no podía sino dejar muy mal parado al primero, porque la época del segundo había sido de expansión, consolidación y optimismo nacional de cara al futuro, mientras que en aquel 1629 muchos ya temían que la política

de Felipe IV no funcionaba y las referencias de Quevedo “tenían el potencial de interpretarse como un recordatorio del proceso de decadencia del imperio español” (Iglesias 274). A fin de cuentas, los textos pedagógicos suelen mostrar modelos positivos para que funcionen como ejemplo, como guía, y hasta cierto punto como moderada reprimenda.

De todas formas, la obsesión de Quevedo de que el rey no debe delegar todo su poder en el Primer Ministro no es ninguna actitud patológica. Al igual que en Francia, esta figura política había sustituido al Secretario de Estado clásico al estilo de Francisco Cobos o Antonio Pérez, que queda relegado, y resuelve “a boca” con el rey los asuntos de importancia. Según Tomás y Valiente, “se perfila no como un nuevo tipo de secretario sino como algo diferente y más poderoso, más cercano a la función del rey que a la del secretario” (53). Sin embargo, de un modo peculiar y contradictorio, esta evolución política alojaba dentro de sí misma la misma semilla de su propia destrucción, porque, como afirma Antonio Feros, “sharing royal sovereignty would destroy the royal majesty” (27). Podríamos decir con bastante razón que el valimiento es el canto de cisne del Antiguo Régimen en Europa.

A pesar de que el universo mental de Quevedo no considera que exista posible legitimidad fuera de la Monarquía, se muestra muy preocupado por los límites del poder político. Según Arellano, en su cosmovisión hay limitaciones objetivas externas (culpables y sin culpa) y limitaciones éticas: estas últimas se pueden revelar por incompetencia, por falta de apoyo del pueblo (“ningún poderoso lo es verdaderamente sin el apoyo del pueblo”), por el imperativo ético de la razón y el bien común (a ello dedica

Saavedra Fajardo toda la empresa política 21), de la justicia (“menos daño hacen los delincuentes que un mal juez”), del imperio de la ley (“la justicia peligraría si fuese dependiente de la opinión del príncipe y no escrita”; “la ley es un rey mudo que dominaría sola si pudiera explicarse”), y de Dios (“señor, sólo se puede hacer lo que es lícito; lo demás no es ser poderoso, sino desapoderado”), pese a lo cual la impiedad e injusticia deslegitiman al rey pero no legitiman el tiranicidio: “No necesita el brazo de Dios de nuestros puñales para sus castigos, ni de nuestras manos para sus venganzas” (El poder 28).

Otro elemento disonante es el debate que en la obra tiene lugar entre miembros dirigentes de la Corte sobre el apodo que merece el nuevo rey. Los personajes proponen varios y el protagonista decide seleccionar tres: pío, justiciero y magno (153). Parece una exhortación de Quevedo para que se respete la ortodoxia religiosa y para que si el Primer Ministro sale corrupto, se le corte la cabeza sin miramientos. Iglesias concede que aunque la obra comienza como una guía moral y política al estilo de los famosos espejos de príncipes resulta difícil pensar que los gobernantes no consideraran los comentarios de Quevedo sobre los antepasados de Felipe IV como inconvenientes e irrespetuosos. A ello debemos añadir que en 1629 el rey ya llevaba ocho años gobernando, y que las críticas a reinados anteriores “sólo podían servir de recordatorio de que este rey no sólo no había podido atajar casi ninguno de los principales problemas que venía arrastrando España desde hacía mucho tiempo, sino que además había empeorado algunos considerablemente” (277).

Aún más grave que todo esto es la representación enigmáticamente ambigua del

personaje del rey. Hay veces que se conduce, sobre todo en lo tocante a su vida sentimental, de un modo que parece muy poco apropiado para un individuo de su posición social y de su alta responsabilidad. El rey Fernando de la obra siente una gran atracción sexual por una dama de la Corte (Serafina) y al final tras un largo tira y afloja sentimental logra reprimirse por razón de Estado, lo que podría ser un consejo de Quevedo para que el libidinoso Felipe IV hiciera lo propio, ya que sus correrías sexuales eran bastante conocidas por Madrid. Lo cierto es que el rey de la obra aparece como si fuera un adolescente enamorado y bastante estúpido al que le cuesta controlarse y cuya integridad moral está seriamente entredicho. Por ejemplo cuando descubre a Serafina durmiendo en un sofá con un retrato del pretendiente danés de la infanta entre las manos se revela como un ser muy inmaduro, inseguro de su carácter y dispuesto a mentir por auténticas bobadas. Desde luego no parece nada correcto que un rey sobrepase los límites del convencional “cortés galanteo” con mujeres que no son su esposa:

SERAFINA Porque un cortés galanteo
hijo de la honestidad
bien lícito y permitido
a cualquier estado fue. (159)

Dado que Felipe IV había adquirido una merecida reputación de mujeriego en aquella época, las escenas sentimentales de la comedia requieren entenderse como alusiones bastante directas a esa conocida promiscuidad del rey. ¿Estaba Quevedo aquí jugando a ser ingenuo? Resulta muy difícil de creer. Todo el país sabía que el rey, en sus relaciones con otras mujeres, no se limitaba a un “cortés galanteo” y además en 1630 con

casi 25 años ya no era ningún niño. Por si todo esto fuera poco, era *vox populi* que a principios de ese mismo año el rey había tenido un hijo ilegítimo con una actriz muy famosa apodada *La Calderona*, que se llamaría luego Juan José de Austria. Como guinda de esta conducta escandalosa, en ningún momento de la obra parece el rey acordarse de que está casado, y la reina se convierte en una mera referencia de pasada en el acto segundo. Teniendo en cuenta que esta obra se lleva a escena en Palacio poco después del nacimiento del bastardo Juan José, tiene razón Iglesias al concluir que todo esto “no puede ser nada bueno para el necesario respeto a la dignidad de la reina” (280).²⁹

Finalmente el lado más didáctico de la comedia no deja de ser un osado y acaso impertinente ejercicio de reprimenda política. Quevedo se empeña en dar lecciones a todo el mundo en la misma cara del Jefe del Estado y del Primer Ministro: la obra está empapada de principio a fin por una crítica contra la tendencia delegatoria de los reyes de España y por un afán de marcar límites tolerables al ministro.

MARQUÉS El Ministro Singular,
aunque pueda aconsejar,
no le toca decidir. (156)

Comentarios similares abundan en el texto a borbotones, y albergo serias dudas de que Olivares realmente apreciara estas sugerencias que, por más que vinieran envueltas en los pañales de abundantes halagos, disparaba Quevedo desde su superioridad moral de sabio arquetípico. De hecho, a veces da la impresión de que Quevedo estaba intentando

²⁹ Cfr. Cotarelo: “los incipientes amores de Serafina, dama de Palacio, con el Rey, que aquí se ofrece apocado y tímido, *bien diverso de lo que era*” (65). Como veremos en el último capítulo, este asunto resulta central en varias obras teatrales del siglo XIX que tratan de Quevedo, sobre todo la de Bretón de los Herreros.

enseñar veladamente al rey y al mismo Ministro lo grande que era el abismo que mediaba entre el comportamiento de un Primer Ministro perfecto y la manera en que Olivares actuaba en la vida real. La obra nos invita a comparar a Olivares con su equivalente teatral, Valisero, y francamente el primero no siempre sale bien parado. Es cierto que refleja varias virtudes suyas: es honesto, frugal, justo, accesible, laborioso, ortodoxo en religión y muy leal al rey. Sin embargo, a veces Valisero muestra cualidades que todos sabían muy bien que Olivares no tenía para nada, y también exhibe determinados defectos que Olivares sí que tenía, como por ejemplo cuando el personaje afirma su propósito de no emplear nunca su influencia sobre el rey para echar una mano a quienes le piden favores, cuando los cortesanos sabían que para ascender en la Corte había que contar con el apoyo del Ministro (Iglesias 282). Esto resulta chocante y contradictorio, pues la obra hace mucho énfasis en que es el rey quien debe conceder honores a sus súbditos, pero después Valisero toma decisiones vitales sin consultar con nadie.

A esta neutralidad exagerada hay que añadir algo aun más llamativo que roza el descaro más insolente: el hiperbólico autocontrol de Valisero respecto a los ataques personales. Cuando Castelomar está a pique de revelar el nombre del noble que estaba murmurando en su contra, el Ministro se lo impide. Parece poco probable que el laborioso pero también muy orgulloso y susceptible Olivares hubiese hecho tal cosa, y es fácil aventurar que este comportamiento debió sonar muy extraño a un público cortesano amedrentado por las venganzas y represalias que Olivares aplicaba a quienes se atrevían a oponerse a sus decisiones. El mejor ejemplo de esta desfachatez de Quevedo se revela a mi juicio en el sorprendente diálogo que el personaje del Ministro mantiene con un

militar desvergonzado del rango más ínfimo. Es algo largo pero realmente vale la pena transcribirlo aquí:

SOLDADO 1 Señor, conocer deseo

a los que mercedes hace

Su Majestad, cuando a mí,

con más justicia y razón...

MARQUÉS ¡Extraña resolución!

SOLDADO 1 A Su Majestad serví

más que algunos que han tenido

ventura, señor marqués.

¿El rey premia a los indignos?

MARQUÉS Es

vuesa merced atrevido;

diga de mí cuanto mal

quisiera y cualquier defecto,

pues hay tantos, y el respeto

a la persona real

debido no se le pierda;

que a no estar en este puesto

no me viera tan modesto...

SOLDADO 1 Error de la lengua ha sido;

que a vexellencia, por Dios,

iba a culpar, y culpé

al rey.

MARQUÉS Si ese el yerro fue,
perdonémonos los dos;
y porque tan liberal
anduvo en desengañarme,
de su causa he de encargarme.
Deme acá ese memorial. (205)

El momento llega a ser un poco grotesco, porque, como alega Iglesias acerca de este extravagante diálogo,

la paciencia, modestia, humildad y absoluta falta de rencor que muestra Valisero parecerían más propias de un santo que de una persona de carne y hueso, pero desde luego no tenían nada que ver con la reacción que habría sido esperable de Olivares, (que) no era el tipo de persona que hubiera permitido a un subordinado cuestionar el buen juicio o la equidad de sus acciones. Entra dentro de lo posible que haya por parte de Quevedo un cierto elemento de sarcasmo o una especie de guiño burlón al público.
(284)

La obra insiste tanto en negar que exista en la Corte el problema del favoritismo y el nepotismo que por el contraste con la realidad podía entenderse como un reproche al gobierno. Las constantes referencias a la pobreza del Primer Ministro (de su casa, su tesoro y hasta su mesa) resultan un poco ridículas. Y tenía que ser chocante que el

Ministro en la obra fuera el que impusiera orden en los coqueteos del rey con Serafina, cuando a Olivares le habían acusado con frecuencia de ser quien fomentaba la tendencia de Felipe IV a las mujeres y a la jarana. Para colmo de los colmos, Valisero exclama: “Yo no soy linajudo” (205), lo cual no puede ser sino una alusión a la ascendencia judía de Olivares, similar a la burla antisemita que le dedica en otro de los poemas que escribió en estas fechas para el gobierno, “Las cañas que jugó Su Majestad cuando vino el Príncipe de Gales”:

Olivares a su lado
ni le iguala, ni le deja;
si se llamara Godínez,
si medio hidalgo naciera,
fuera premio a su valor
lo que goza por herencia. (Blecua II, 216)

Otro personaje en la comedia comenta de Valisero que “su recato no alcanzó / la loa que su limpieza” (198). Y en la otra obra escrita por encargo de Olivares, el *Chitón de las tarabillas*, plantea la necesidad de que el buen Primer Ministro ha de ser limpio de sangre por los cuatro costados. Decididamente, parecen demasiadas bromas sobre la limpieza de sangre del Primer Ministro, de modo que este “no soy linajudo” no se puede considerar ni inocuo ni inocente.

Otro rasgo negativo, sorprendente en una obra supuestamente laudatoria, es el carácter antipático de Valisero: a menudo se muestra gruñón, soberbio, quejica (trabaja mucho pero se queja de la monotonía de su trabajo), y otros personajes comentan que los

nobles y el pueblo llano le critican con encono. Cuando está con el bufón se conduce de forma impropia y poco digna (159), y aunque la muerte de su hijo parece mostrar en él cualidades estoicas (igual que hizo Olivares cuando su hija falleció) al instante se dedica a bromear con el bufón (192). Este rasgo de carácter, desde el punto de vista propagandístico, puede ser contraproducente, porque Quevedo da la impresión de alegrarse con esta muerte con el argumento de que así habrá menos parásitos succionando la sangre del Estado, y eso no debía de hacerle mucha gracia a Olivares.

Las grietas son grandes en el dibujo del Primer Ministro porque además a la hora de enfrentarse a los ataques el personaje se dedica a desgranar excusas, mencionando la inflación descontrolada y aludiendo a la devaluación de la moneda. Su insistencia en la inescrutable voluntad divina o la mala suerte por la pérdida de la flota de Indias son simplemente patéticas. Esta actitud no es muy constructiva: su defensa consiste en negarse a asumir responsabilidades políticas, revelando una preocupante impotencia del gobierno y una deprimente falta de ideas. Con versos como “a ti y a mí nos murmura el vulgo... y toda la culpa ofrece al gobierno” (219) dibuja un clima de gran descontento popular. Valisero esgrime los errores del anterior gobierno, pero en la realidad Olivares llevaba ya ocho años en el poder y no podía ser creíble que justificara sus problemas echándole la culpa al pasado. No creo que Quevedo le hiciera un gran favor machacando en la obra las menciones a todos estos asuntos embarazosos: la devaluación, la flota, el odio popular, los holandeses en Bahía, el ataque inglés a Cádiz, las dificultades militares en Italia, la ruptura con Inglaterra. Y me pregunto si en realidad quien acaba pareciendo el modelo perfecto de Primer Ministro no será Baltasar de Zúñiga, tío de Olivares (el

Duque de Sartabal en la obra) en vez de él. Para ser una obra apologética, hay demasiada sensación general de crisis y frustración, y de ahí que no fuera del agrado del Primer Ministro. Iglesias la considera “la semilla de sus desavenencias... y los primeros indicios de su desacuerdo” (296) y Carlos Gutiérrez sostiene que la comedia “trasluce un clima de inquietud popular” (239). En vez de verla como la obra indecente y servil de un escritor a sueldo del gobierno, más bien habría que verla como la penúltima gota en el vaso de la paciencia de Olivares.

La última gota caería al año siguiente. En enero de 1630 el rey decide prolongar hasta Zaragoza su despedida a la Infanta, recién casada con el rey de Hungría. Esto causó un gran revuelo, porque Olivares siempre había insistido en que no saliera de Madrid si no era absolutamente imprescindible, por razones de seguridad. De ahí que empezara a rumorearse si el primer Ministro no habría perdido la confianza y el afecto del rey, cosa que significaría el principio de su caída en desgracia. Estos rumores debieron de alarmar mucho a Quevedo, porque, por mucha sutileza y ambigüedad que instilara en sus textos, lo cierto es que se hallaba muy comprometido con este gobierno, había terminado la comedia meses antes, y encima tenía dos libros a punto de publicarse (la edición de las poesías de fray Luis de León y las de Francisco de la Torre) dedicadas a Olivares y a su yerno. Por eso, aunque ya los tiene listos, decide esperar a ver cómo se desarrollan los acontecimientos, no sea que le ocurra como con Osuna y encima sin la sintonía que mantenía con éste. No los publica hasta noviembre de 1631, aunque ya tenía todos los permisos desde tiempo atrás, y sólo publica la ya mencionada selección de textos festivos *Juguetes de la niñez* (sus obras más inocuas desde el punto de vista ideológico) con la

siguiente dedicatoria: “A ninguna persona de cuantas Dios crió en el mundo”. En verdad que tenía que estar harto de sortear escollos entre tanta marejada política. De hecho cuando publica *Doctrina estoica* año y medio más tarde, escribe muy enfadado en el prólogo: “Y protesto que nada es mío sino lo que yo, pidiendo licencia para imprimirlo, sacare a la luz”.

A principios de 1630 existe por lo tanto confusión sobre cuál va a ser el futuro político del primer Ministro. Además de detener la publicación de esos dos libros dedicados a Olivares y su yerno, Quevedo se ve en un gran aprieto cuando el gobierno le encarga una defensa de sus medidas económicas más impopulares. De este encargo nace *El chitón de las tarabillas*, “la obra más venenosa del mundo” según palabras de Lope. Aquí nuestro escritor va a comprometer su prestigio público y a colocarse como diana de cuantos proyectiles se arrojan contra el gobierno, por mucho que intente protegerse tras el anonimato, que no engañó a nadie. Publicar anónimamente ya era motivo suficiente de persecución inquisitorial y es normal que fuera denunciada inmediatamente. El proceso se inicia en la Inquisición de Toledo en mayo de 1630. Según reza la delación anónima, su autoría

no puede disimularse, porque el estilo del hablar, la indecencia del discurrir, la libertad del satirizar, la impiedad del sentir y la irreverencia del tratar las cosas soberanas y sagradas dicen manifiestamente que es el mismo autor del *Sueño*. (Jauralde, *Francisco* 600)

Como diría Alison Weber, “the style is the (wo) man... and it can take you to jail”. El texto viperino es un contraataque a las críticas lanzadas al gobierno, plagado de

calambures y de chistes verbales exuberantes. Según Jauralde, “jamás había desplegado tal cantidad de hojarasca brillante” (*Francisco* 601). Pero hay un pequeño problema.

El problema es que, a lo largo de toda la obra, cada vez que el supuestamente anónimo autor va a defender al Primer Ministro empieza primero por admitir como ciertos todos y cada uno de los problemas que esgrimen los enemigos del gobierno, usando construcciones sintácticas concesivas y adversativas (aunque es verdad que, a pesar de que, si bien es cierto que) con lo cual acaba dándole la razón a estos enemigos y describe un estado terrible de auténtica catástrofe nacional. La impresión final que se lleva el lector es la opuesta a la que parecía buscarse en principio: en lugar de defender a ultranza al Primer Ministro parece hundirlo en la miseria, al revelar con crudeza que la economía del Estado es una hecatombe. Muestra una situación de agotamiento total y propone una especie de suicidio colectivo por patriotismo que es dudoso que nadie pudiera tomarse al pie de la letra. Es normal que la obra no convenciera al Primer Ministro, y seguro que debió irritarle leer que Quevedo requería “los cuatro costados en que ha de probar limpieza cualquier privanza”, cuando esa prueba de la limpieza de sangre Olivares nunca podría pasarla, además de una larga serie de puñaladas traperas diversas. Y por supuesto el envenenado regalo venía envuelto en el papel de colores del elogio hiperbólico, aunque el lector suspicaz sospecha que es todo lo contrario. Olivares debió de pensar que, con estos amigos, no necesitaba enemigos.

La edición más cuidada del *Chitón* (1998) a cargo de Manuel Urí nos revela aun mayores provocaciones por parte de Quevedo. Tanto Urí como Jauralde sostienen que la obra fue un acto de chulería y de desobediencia, pues se lleva a cabo sin permiso y

evidentemente inicia la separación definitiva entre Quevedo y Olivares. Para estos quevedistas, el escritor ya había decidido saltar del barco y la obtención de una secretaría honorífica poco después es un mero (e inútil) intento del Primer Ministro para que Quevedo no dé el paso a la oposición más activa, una oposición activa que se materializa en la creciente amistad personal del autor con el Duque de Medinaceli, uno de los mayores opositores al gobierno. El mismo objetivo de la secretaría honorífica lo tenía la oferta de una embajada en Génova, “propuesta diplomática como una manera de alejar de la Corte a alguien con un capital simbólico tan volátil y reversible como peligroso” (Gutiérrez 241). También Lerma le había ofrecido a Olivares tiempo atrás la embajada en Roma, y éste, al igual que hizo Quevedo, también la rechazó.

Y es que aunque Olivares le encarga la redacción de una obra que defienda su política, la situación es tan incierta en esos inicios de 1630, y tan incierto el futuro del gobierno, que Quevedo intenta hacer un malabarismo imposible: defender sin defender. Redacta un borrador tan cáustico que el propio Primer Ministro duda y le ordena que abandone el encargo, y, a pesar de todo, la obra se publica. El escándalo fue mayúsculo e inmediato, como inmediatas fueron la investigación inquisitorial y la salida pública de Hurtado de Mendoza negando toda evidencia y señalizando la distancia del gobierno con una obra tan osada, venenosa e ilegal.

Y es entonces cuando Quevedo y Olivares intercambian sus últimas cartas (las súplicas posteriores de Quevedo desde la cárcel no las considero un intercambio sino un afligido monólogo). Estas dos cartas aún provocan un debate entre los expertos en la obra de Quevedo, ya que no están fechadas y las referencias deícticas son muy problemáticas.

La carta de Quevedo incluye esta frase: “yo empecé a escribir aquel libro por mandado de vuecelencia; tengo sospecha que no di buena cuenta de lo que se me encargó, pues ha más de un año que vuecelencia lo atajó”, y pide que le devuelvan el manuscrito para destruirlo. La cosa es extraña porque aunque otros elementos sitúan la carta a mediados de 1630, Quevedo aquí habla como si aún el libro no se hubiera publicado porque Olivares lo mantiene retenido. Jauralde opina que quizá el escritor se refiere aquí a un segundo libro que el Ministro retiene, en vista de lo mal que les había ido con el *Chitón*, y que a partir de ese momento el gobierno detiene todas las colaboraciones de Quevedo, “que causan más problemas que ventajas” (*Francisco* 605). La cuestión aun no está resuelta y los quevedistas no mantienen unanimidad al respecto, pero yo me pregunto si todo este lío no lo provocaría el mismo Quevedo, en una especie de auto-sabotaje que le permitiera liberarse de aquel abrazo del oso. Es obvio que esta maniobra sería un juego extremadamente peligroso si se juega con personajes tan poderosos y vengativos como Olivares, pero me parece que el fuerte elemento de independencia de su capital simbólico (además de que no estuviera de acuerdo con un gobierno que en ese momento parecía poder irse a pique en cualquier momento) le podría haber empujado a unas maniobras arriesgadas que, como sabemos, acabaron muy mal.

La respuesta a la carta de Quevedo fue la última misiva que Olivares le escribió en su vida: “V.M. no me conoce bien, pues juzga lo que me dice. V. M. no me tenga por desigual, y asegúrese que le estimo mucho, y pido a V.M. que no se canse de darme prisa, porque quiero que trabaje en esto hasta ponerlo en perfección”. El resto es misterio.

Cuando pensamos en las razones por las que el escritor acabó separándose del

gobierno y más tarde atacando al mismo con saña, lo que sorprende es que no ocurriera antes. El estilo de gobernar de Olivares se volvió con el tiempo cada vez más autoritario; era a todas luces inmoral cómo el advenimiento de una plutocracia se estaba enriqueciendo a expensas del sufrimiento de una mayoría; los males de Castilla y Andalucía alcanzaban cotas intolerables; las alteraciones de la ley y el orden por el estacionamiento en Madrid de tanta soldadesca alarmaba a la población, según los cronistas; el círculo de poder en torno a Olivares se volvía más paranoico, coercitivo e inflexible; en medio de una crisis tan calamitosa los gastos en lujos de la corona como el Retiro parecían indecentes; y los banqueros judíos portugueses se asentaban en la capital con miras a sustituir a los tradicionales banqueros genoveses, rodeados de una pequeña legión de judíos mucho menos pudientes y cultos. Sin embargo, también es verdad que Olivares llevaba desde 1624 atacando a los estatutos y las leyes de limpieza de sangre y que los judíos portugueses ya habitaban en Madrid incluso antes de 1627.

Carlos Gutiérrez se plantea que quizá Olivares nunca tuvo realmente intenciones serias de dar auténtico poder a Quevedo, que a todas luces suspiraba por ser secretario o por dirigir Juntas, y que sólo cuando el escritor vio con claridad esta realidad reaccionó atacando con la agresiva segunda parte de *Política de Dios, La hora de todos* (que incluye la terrible *Isla de los Monopantos*) y la *Execración contra los judíos* (*Espada* 246), en una acción que recuerda a la del juez Baltasar Garzón en España con el Partido Socialista de Felipe González en 1993 y los juicios por terrorismo de Estado. A partir de la decepción y la ruptura, Quevedo pasa a convertirse en portavoz del descontento antiolivarista que rumiaban los pretendientes del campo de poder (la oposición), formada

en gran parte por la aristocracia que había sido desplazada por el Ministro, y escogiendo los proyectiles del providencialismo, el imperialismo bélico y los estatutos de sangre.

Sin duda Gutiérrez tiene razón al preguntarse si realmente alguna vez Olivares se planteó seriamente dar responsabilidades políticas a Quevedo, a diferencia de Osuna. Era claro que Quevedo era una pieza de alto valor cazada por su aparato de propaganda, pero habría sido muy extraño “que se fiara de él más de lo imprescindible, dados su continuos encontronazos con el campo de poder: prisiones, destierros, desatados memoriales al monarca, protagonismo polémico por el patronazgo, inclusión en el *Índice*” (*Espada* 237). Se trataba de una simbiosis momentánea: un gobierno acorralado ante sus enemigos políticos y un agente del campo literario con gran capital simbólico y sin patronazgo definido. La simbiosis mutua perdió fuerza con el tiempo, y durante cierto período la desafección convivió con cierta ambigua colaboración. En todo caso Quevedo empieza su amistad y sus cartas con Medinaceli ya en 1629 (en las que llama “Asperilla” y “el otro” a Olivares), y escribe la rabiosa *Execración* en el palacio que este noble tiene en Villanueva de los Infantes durante 1633. En el bando que de 1633 a 1639 reclutó a Quevedo como portavoz se acumulaban las posiciones ideológicas (defendiendo el providencialismo, el imperialismo bélico, los estatutos y el antisemitismo, el antimaquiavelismo y el antimerchantilismo; atacando al gobierno con los judíos portugueses, el enriquecimiento personal, el nepotismo y la prevaricación) y también los personajes claves (el Duque de Medinaceli, Fadrique de Toledo, el inquisidor Adam de la Parra).

Para 1635 el enfrentamiento ya era despiadado y público. Quevedo se había

convertido en “el ariete intelectual y simbólico del movimiento antiolivarista del palacio del Duque de Medinaceli, que era el epicentro de ese movimiento”, el ariete militante y fogoso de una facción política que conspiraba contra el gobierno vigente mediante un movimiento de oposición “progresivamente articulado” que perseguía “ver al rey al frente del ejército, el fin del valimiento y la vuelta a un sistema político plenamente cortesano y virreinal” (Gutiérrez, *Espada* 255). Quevedo fue arrestado en 1639 mientras dormía en el palacio de Medinaceli en Madrid y fue llevado preso a León, encerrado bajo tres llaves e incomunicado de todo contacto exterior dentro de una mazmorra sin apenas luz y bajo el nivel del río: un agujero frío, oscuro y húmedo de donde casi cuatro años más tarde el anciano escritor sólo saldría para morir poco después. Como veremos en el último capítulo, la posteridad aliada con Tarsia y el gusto por las leyendas ha extendido durante siglos la idea de que su arresto se debió a un poema contra Olivares que dejó bajo una servilleta para que el rey lo leyera.

Muchos dudaron de esta leyenda, como José Manuel Blecua a principios del siglo XX, pero fue en 1972 cuando Elliott publicó un transformador artículo con una carta confidencial de Olivares al rey informándole de la prisión de Quevedo, acusado por el Duque del Infantado (según Jauralde, una mera marioneta en manos de Olivares) de ser confidente de los franceses de Richelieu, con quienes España estaba en guerra. Además de esto, Elliott razonaba que *La isla de los Monopantos* era un ataque tan brutal y demoledor contra el equipo de gobierno que era más que suficiente para encarcelar a Quevedo de por vida, y sin tener que señalar causa alguna. Según el historiador inglés, “no está descartado que el retorcido, corrosivo y amargado Quevedo viera en la Francia

de Luis XIII un posible instrumento para derrocar a un ministro tiránico que estaba conduciendo al país hacia la destrucción” (Nueva luz 182). El arresto no fue ninguna improvisación de última hora: según las cartas del rey al respecto, estaba previsto desde muchos días atrás llevarlo a León, y se consultó el apoyo jurídico de su detención con el Presidente del Consejo de Castilla, el abogado Joseph González y el mismo monarca. Los rumores culparon a sus sátiras, y Pellicer en sus *Avisos* dudaba entre los poemas satíricos, los ataques al gobierno y “un criado francés que entraba mucho en su casa”. ¿El pueblo y el ansia dramática eligieron la servilleta? Después de todo lo que hemos visto, ¿acaso para encarcelarlo hacía falta un poema que ni era suyo ni decía nada nuevo? ¿O acaso resulta demasiado tentadora la leyenda de un artista encarcelado por un poema? Según Elliott, con la leyenda de la servilleta “se envolvía lo grave e increíble —la traición— con lo usual del satírico: la maledicencia en sus escritos” (Nueva 768) y por razones obvias: “Quevedo no dijo nunca claramente por qué se le había encarcelado... nunca encaró la auténtica acusación: la de espía o traidor” (Nueva 779). Ni tampoco el Primer Ministro hizo pública jamás su acusación, pues carecía de evidencias para probarla. Digamos que esta gran mentira histórica les vino tan bien a los dos, a Quevedo y a Olivares, que ambos llevan siglos escondidos vergonzosamente detrás de ella.

Preciso es anotar que además de pasar a la historia como un honesto intelectual y artista encarcelado por decir la verdad, algo históricamente incorrecto, por razones de la simetría simbólica y la oposición binaria de esta fascinante pareja, Olivares pasó a la historia como el archivillano por excelencia, no sin el beneplácito diacrónico de la caverna, aristocracia y sector más reaccionario de la Iglesia católica incluidos, no fuera

que a algún otro político en España se le ocurriera intentar llevar a cabo un proyecto de reforma nacional drástico y modernizador como aquel en que el Primer Ministro, con luces y sombras, empeñó su propia vida. Pero lo cierto es que, como afirma Elliott, “Olivares identificó correctamente los principales males de la monarquía y propuso antídotos que de haber sido mejor administrados habrían tenido unos efectos beneficiosos” (*Conde* 658). Pese a sus grandes errores políticos, odios personales injustificables y repulsivo autoritarismo final, cuando vemos la figura de Olivares en las obras de ficción que llevan retratándole más de tres siglos (e incluso el papel antipático del actor Javier Cámara en la película *Alatriste*), es cabal reconocer que la posteridad no ha sido justa con él. Son dignas por tanto estas palabras de Elliott:

No queda casi ni un solo proyecto de reforma de Olivares, desde sus planes de repoblación hasta los de reforma fiscal, que no reapareciera con un aspecto u otro en el gran movimiento reformista del siglo XVIII. En efecto, la España del Antiguo Régimen había desarrollado su propia tradición reformista; y al fondo de ésta, oculta en las sombras, con la reputación perdida, asomaba la inconfundible figura del Conde-Duque de Olivares. (*Conde* 659)

Pero, seamos honestos; ¿realmente alguna vez el poder político se ha fiado de los intelectuales? Según Gutiérrez, el paso de apoyar a un gobierno a oponerse a él no es una contradicción vergonzosa, como algunos críticos han querido ver, sino “un fruto temprano pero lógico de la problemática relación que siempre se suele establecer entre los intelectuales y el poder” (*Espada* 255). Lo cierto es que Quevedo no fue ni mucho

menos el único. Por esas mismas fechas, Corneille sufrió en Francia por culpa de su compleja relación con Richelieu, y en Inglaterra Tomás Moro fue ejecutado por sus enfrentamientos con el poder político.

Históricamente, las amargas experiencias de los intelectuales con el poder político están dominadas por la manipulación, la cárcel y la muerte. En varias ocasiones se ha comparado a Quevedo con Boecio (480-525), el último pensador de la cultura romana antigua y primer filósofo medieval. Después de ocupar varios cargos políticos (cónsul romano y luego Primer Ministro del rey ostrogodo Teodorico el Grande) las intrigas y envidias le llevaron a ser encarcelado, torturado y decapitado (en orden sucesivo). Se supone que fue en la cárcel, poco antes de morir, cuando escribió su obra *Consolatio Philosophae*, donde habla con el personaje alegórico de la Filosofía, que le explica por qué en este mundo triunfan los malvados y envidiosos mientras que los justos y buenos sufren: la felicidad consiste en despreciar los bienes materiales y confiar en la providencia. Varios elementos unen a Quevedo y Boecio: escribir obras estoicas desde la prisión donde les han encerrado de forma arbitraria (la *Consolatio* recuerda al quevediano *Libro de Job*) y ser centro de las envidias por su brillantez elocutiva y erudita.

Aún más antiguo que el caso de Boecio es el de Platón. En el siglo IV a.C. el filósofo griego se trasladó a Siracusa, donde al igual que hizo Quevedo, trabó relaciones personales con el campo de poder y acarició el anhelo de alcanzar una importante influencia política en la corte del rey Dionisio I. Durante un tiempo pareció fructificar, y de hecho al participar en la actividad pública aprendió muchos de los conocimientos sobre las formas de gobierno que luego exhibió en *La República*. Pero al igual que

Quevedo y Boecio, sus declaraciones públicas sobre los asuntos políticos, que los dirigentes consideraron irrespetuosas, dieron con los huesos de Platón en la cárcel.

El debate es vasto y profundo, y ni se ha cerrado ni parece que pueda cerrarse jamás. Los artistas e intelectuales poseen una visibilidad social envidiada por el poder político para transmitir su mensaje, para ocultar sus miserias tras el brillo del talento ajeno y para hacer a los sabios rehenes de su codicia y su arbitrariedad. Pero aunque la historia nos ofrece una infinidad de casos en los que el intelectual nunca acaba bien, la capacidad de seducción del campo de poder parece seguir intacta. Es un hecho que el poder fagocita y devora al intelectual, porque lo contempla como un instrumento político provisional y porque, como podemos ver claramente en el caso de Quevedo, la pérdida de su independencia supone el mayor quebranto posible dentro de la estructura de su capital simbólico y dentro de su estrategia de la distinción, que le capacita para el intercambio de los bienes simbólicos de los que su jerarquía pública se nutre. La suerte estaba echada para Quevedo, y ya no sólo porque Olivares no confiara en él, o porque su ascenso político se hallara limitado por una estructura social rígida e inflexible que nunca habría permitido a un miembro de la baja nobleza ir más allá de donde llegó. La suerte para él estaba echada por razones de la misma naturaleza consustancial de su identidad como agente de su propio campo: demasiado servil para convertirse en factor de un cambio auténtico y demasiado independiente para no acabar devorado.

La comedia *Cómo ha de ser el privado* constituye, en resumen, un apasionante viaje por los más altos estratos del poder político en la España del siglo XVII. Se trata de un valioso documento histórico y de una genuina rareza literaria, una reinterpretación

quevediana de la tradición pedagógica de los *exempla* para Príncipes según la teoría política hegemónica del Barroco, y un vehículo útil para la reflexión de las relaciones siempre difíciles y a menudo carnívoras entre los intelectuales y el Poder político.

Capítulo cuarto: Los *letrados médicos bruji judíos*. Ideología, antisemitismo y realidad social en sátiras y memoriales de Quevedo. La *Execración contra los judíos*.

La colaboración de Quevedo con el gobierno de Felipe IV y su Primer Ministro el Conde-Duque de Olivares se resiente y resquebraja en torno a 1631. A partir de entonces, el siempre latente antisemitismo ambiental que había poblado muchos de sus textos satíricos cobra una virulencia extrema e insospechada en un autor que hasta ese momento había mostrado contra los judíos una mueca burlesca, despectiva y retóricamente distante. Este salto cualitativo puede guardar relación con el hecho de que Olivares, a cuya camarilla el pueblo malicioso ya había empezado a llamar “la sinagoga” (Elliott, *Conde* 556) tenía antepasados conversos y además desarrollaba una política de alianzas con banqueros judíos portugueses a los que ofrecía cierta protección contra la Inquisición a cambio de auxiliar económicamente a las maltrechas arcas del Estado.

Para aproximarnos a este salto de virulencia, creo imprescindible analizar primero los textos satíricos y más tarde los memoriales. Así pues, el primer propósito de este capítulo será contribuir a una actualización del contexto de producción quevediano que ayude a desmentir el carácter atemporal de su literatura satírica. Expondré las lindes de nuestra aproximación teórica, y después analizaré algunos elementos de las sátiras de Quevedo que me parecen especialmente significativos en cuanto a su potencial esclarecedor, en términos de la realidad social que opera sobre su capacidad satírica y en términos de la manifestación de los símbolos y figuras, conscientemente utilizados en tal ejercicio literario. En concreto me refiero a la sátira de letrados y médicos, de la cual

examinaré algunos recursos textuales extraídos de varios de sus poemas y memoriales, vinculados a la brujería y al antisemitismo. En segundo lugar, trataré de mostrar el recrudecimiento paulatino de su odio contra los judíos hasta desembocar en su fase final. A tal fin expongo una recapitulación del fenómeno del antisemitismo y la contribución de Quevedo en su evolución, así como el debate religioso y racial a que da lugar, exponiendo recursos textuales de su memorial más extremista (*Execración contra los judíos*, extraviado tras su muerte y publicado en 1996 por primera vez), la relación que este texto guarda con la política del gobierno de Olivares y su efecto perlocutivo como factor coadyuvante al encarcelamiento del autor, al final de su vida.

En general los historiadores, como Juan Antonio Maravall y Antonio Domínguez Ortiz, han expuesto las vastas proporciones de la crisis de un siglo XVII al que habían precedido indicios de crecimiento económico durante el Renacimiento. Elementos como la despoblación rural, que provocaría un alud de desocupados, pícaros y prostitutas en las grandes ciudades, la inflación galopante y la confusión monetaria, así como el aislamiento español del mundo en el que se producen las novedades técnicas y científicas, contribuyen a la alarma y el pesimismo misoneísta en ciertas capas sociales.³⁰ Especialmente misoneísta resulta aquella a la que pertenecía nuestro autor, la de la baja nobleza de caballeros de hábito, cuyo poder adquisitivo e influencia política no dejarían de disminuir en beneficio de arribistas y burócratas. Asumiendo, con Juventino Caminero, “este marco de la mutua interferencia entre obra y contexto social, entre escritor y clase a la que pertenece” (*Quevedo* 55), podríamos afirmar sucintamente, para no alargarnos en un tema del que se ha escrito en abundancia, que en Quevedo el

³⁰ Véanse Maravall, *La cultura del barroco*, y Domínguez Ortiz, *Política y hacienda de Felipe IV*.

misoneísmo reviste estigmas de conflagración social. Hilando aún más fino, Caminero afirma posteriormente: “Quevedo asume y propaga la ideología de la clase hegemónica, dispuesto a defender el complejo monárquico-señorial. Su filiación personal se encuentra en los archivos de la nobleza media” (*Quevedo* 98). Pablo Jauralde también rubrica esta filiación: “Quevedo pertenecía a esa reducida clase media burocratizada que vivió de los servicios que prestaba a las altas jerarquías de la nación” (*Quevedo, Obras festivas* 12).

Quizá sea necesario delimitar con mayor claridad este concepto de la mutua interferencia, defendiendo un análisis de la interdiscursividad que distinga niveles de producción ideológica en los referentes de un texto. Este matiz resulta de particular interés al tratar con formulaciones literarias de índole satírica. En tanto que discurso moral, el punto de vista del autor, definido por sistemas filosóficos y teológicos suscritos, determina sin duda las condiciones de producción del texto satírico. Ahora bien, de qué modo preciso y en qué medida lo determinan, es lo que constituye el cotiledón polémico de la sátira. Todo texto, en mi opinión, participa de la gramática general de la literatura. El texto remite al exterior del texto, y de ahí otra vez al texto, en un proceso dialéctico permanente.³¹ Aceptando el irracionalismo y la inutilidad crítica del exceso formalista ahistórico, habremos de concluir aceptando que todo producto literario es, en sí mismo, una estructura histórica.

Viene a cuento recordar una frase de Karl Marx, no por repetida bien entendida: “La forma en que los individuos manifiestan su vida refleja lo que son. Lo que son coincide tanto con lo que producen como con la forma en que lo producen” (25). Por

³¹ Sobre procesos dialécticos intertextuales, véase Blanco Aguinaga, Rodríguez Puértolas y Zavala, *Historia social de la literatura española*.

descontado, no existe una relación mecánica, unívoca, entre la producción material y la conciencia: entre la base y la superestructura. También se origina una relación dialéctica entre el ser humano en cuanto individuo particular y en cuanto miembro de una clase social. Y la literatura es por demás un preciado instrumento transmisor de ideología. Sin embargo, aún admitiendo la autonomía del reflejo artístico, no debe excluirse lo extraliterario, pues como decía Bertolt Brecht: “Realismo no equivale a exclusión de fantasía... en el arte, saber y fantasía no son contradicciones incompatibles” (275).

Respecto a la sátira de Quevedo, Ignacio Arellano admite que “es evidente la ósmosis de las series extraliterarias en la sátira” (19). Parece un juicio ecuánime, si lo comparamos con interpretaciones ahistóricas practicadas por quevedistas como Ilse Nolting-Hauff, que sostiene: “La tesis de que la sátira de Quevedo carece de componente crítico social ha de considerarse como confirmada” (159). O por Otis Green: “Satire is but an artistic construct” (125). Frente a estas perspectivas, el estudioso de la sátira Gilbert Highet asegura: “In the work of the finest satirists there is the minimum of convention and the maximum of reality” (3). Müller insiste en el realismo social de la sátira quevedesca, y llega a considerar la mayor parte de su obra “poesía comprometida” (221). Alfredo Berumen ha comparado las Actas de las Cortes de Castilla en tiempos de Felipe II y Felipe IV con los textos de Quevedo. Tras examinar cuáles son los problemas de la sociedad barroca que se reflejan en sus sátiras, ha llegado a la conclusión de que éstas constituyen un cuadro bastante completo de la sociedad española de su tiempo. Estas valoraciones podrían interpretarse como ejercicios de cierto exceso *mimético*, pues es preciso extremar las precauciones ante la manipulación literaria en la sátira. La

refracción satírica opera en el dibujo del yo poético, y hasta en los procesos intertextuales. Aunque también es cierto que las transformaciones sociales modifican la naturaleza de tales refracciones. Así, por citar sólo un ejemplo, el tono con que se presentan las enfermedades venéreas en las composiciones satíricas cambia desde la Edad Media y el Renacimiento al Barroco: pasa de ser cómico a adquirir tintes trágicos y siniestros. Respecto a esta estigmatización literaria, un somero repaso a las cifras de muertes causadas por la sífilis, que se disparan en ese período histórico, pueden aclararnos el porqué.

La naturaleza de la relación entre la sátira y sus posibles motivaciones referenciales continúa siendo problemática. En un artículo sobre Quevedo, Esther Pons hace notar la paradoja existencial humana que se refleja en su obra: la distancia entre el anhelo de absoluto y el afán de realismo (5). He aquí un rasgo que convierte la sátira de Quevedo en herramienta ideológica: la tensión dialéctica entre la evasión ascética y la observación crítica se resuelve en un producto literario específico, una confluencia analizable de innovaciones personales y de convenciones definidas.

Toda actitud satírica parece nacer de una situación personal de inconformismo ante la realidad social. Tal inconformismo o insatisfacción no reviste siempre la misma naturaleza política. De Horacio a Juvenal y a Luciano, de Quevedo a Swift y a Larra, cada autor convierte su posicionamiento crítico en su propuesta de reformar su sociedad, de modificarla, de transformarla. Quevedo bebe claramente en las fuentes clásicas de una intertextualidad fructífera, pero también la adapta a sus propias condiciones históricas y sociales. La extensa obra de Lía Schwartz sobre la sátira es fundamental para cualquier

aproximación. Se ha opuesto a la idea de Kenneth Scholberg y Mathew Hodgart de que la sátira sea una “actitud” (*mode*) y prefiere, con José María Díez-Borque, considerarlo un “género” (Golden 280). Su argumento se basa en que considerarlo una “actitud” no hace sino desenfocar nuestra percepción del abanico de prácticas estéticas que estaban disponibles para los escritores del Siglo de Oro. Además de estudiar la recuperación de la sátira menipea, su trabajo constituye una gran fuente de información sobre la intertextualidad clásica de Quevedo, mostrando que sus modelos fueron Luciano y Séneca, a través de los filtros de Erasmo y Lipsio, además de Horacio, Persio, Juvenal y Marcial. Los rasgos genéricos que define son de aplicación aquí: hay una voz que enjuicia desde una perspectiva pre-textual específica; son textos híbridos entre lo general y lo particular (a veces proto-discursos periodísticos); son no-ficcionales como convención; y están basados en la presentación del vicio y la maldad (las virtudes sólo aparecen para formar antítesis). Schwartz también ha analizado los lábiles límites que separaban en el XVI los discursos satíricos de los morales (Las diatribas 150). Por tanto, gran parte de la obra quevediana cristaliza como adaptación o re-semantización de las fuentes clásicas en un nuevo contexto histórico y, sobre todo, religioso. Ya vimos que esto constituye parte esencial de su capital cultural y su estrategia de la distinción. Después de todo, una de las principales motivaciones del Humanismo había sido la reescritura cristiana de todo cuanto la sabiduría humana había producido en la Antigüedad grecorromana, así como Erasmo había traducido, desde una perspectiva cristiana, los motivos filosóficos ya desarrollados por Luciano.

Parece obvio que la posición militante de nuestro autor es de reacción, de defensa

de los privilegios que el estamento al que pertenecía, la baja nobleza, había empezado a perder desde el siglo XVI. A mi juicio, este hecho habrá de reflejarse en los textos que vamos a analizar, pero no se reflejará de modo directo, sino filtrado y modelado por varias características de la sociedad que le rodea. Nada hay más opuesto a un satírico que la figura del francotirador literario que escribe para sí mismo: necesita un público decodificador de la compleja relación entre sátira, moralidad, ironía y el binomio ficción/no ficción (el mensaje debe ser presentado como convencionalmente no ficcional, pero preservando la distancia irónica). Quevedo ha de seleccionar sus armas y sus proyectiles con sumo cuidado, intuyendo qué tipo de reacción desencadenará su ataque entre el público: intuyendo cómo le leerán. Intuye cómo leerán sus textos y cómo le interpretarán a él, en calidad de representante de su grupo jerárquico; es decir, cómo le leerán a él, en calidad de organismo literario inserto en la gramática social.

A continuación analizaré dos poemas en los que Quevedo realiza una sátira de los letrados, término que en la época se refería a los abogados y a los jueces. Schwartz destaca que de la larga lista de sátiras anti-juristas de Quevedo, no se ha hallado ni una sola que implique un ataque personal dirigido con certeza a un individuo concreto, como aquellas que se ceban en Góngora (El letrado 27). Esto puede ser interpretado como una tipificación de los poemas, o una convencionalización de sus sátiras. Pero también podría suceder que, como es tan común en Quevedo y en cuantos practican el ejercicio de la agudeza, muchas alusiones se hayan vuelto opacas para los lectores del siglo XXI, y que el problema resida en nuestra falta de información detallada.

Las acusaciones de Quevedo contra los letrados son la falsedad (prevaricación o

corrupción, pues la avaricia les hace ser parciales o aceptar sobornos), la ignorancia (no saben lo que aseguran haber estudiado por ser incompetentes) y la vanidad (despliegan falsa erudición y se dejan largas barbas para parecer más doctos). Éstas son las acusaciones genéricas, ya tradicionales desde la Antigüedad. A ellas Quevedo sumará en sus sátiras otros procedimientos degradantes más propios de su época y condición, como observaremos luego. A continuación veamos el poema 606, titulado “A la barba de los letrados”.³² James Crosby no incluyó este soneto en su *Poesía varia*, pero Arellano sí lo ofrece en su estudio de la poesía satírica de Quevedo (*Poesía* 501).

¡Qué amigos son de barbas los Digestos,
 hircoso licenciado! Mas sin duda
 de barba de cabrón, intonsa y ruda,
 más se presumen brujas que no textos.

La caspa es benemérita de puestos; 5
 la suficiencia medra por lanuda;
 alegue Peñaranda la barbuda
 en ciencia que consiste en pelo y gestos.

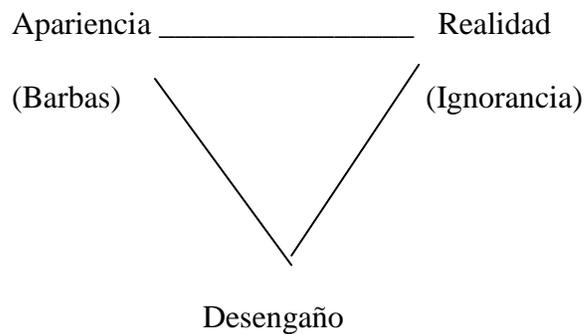
Son por fuerza ignorantes los rapados;
 cortará la navaja decisiones 10
 y deshará el barbero los letrados.

Mas, pues nunca se hallan en capones

³² Empleo la monumental edición de Blecua de 1969 (II, 61) para extraer los poemas de Quevedo y para su numeración, que también Arellano respeta. También lo editó Blecua en su *Poesía original completa* (576). Su primera aparición impresa se halla en el soneto XXII de Astrana Marín (II, 143). El original manuscrito se encuentra en la biblioteca de Menéndez Pelayo, ms. n° 108, f. 189 v., y en el n° 20355, f. 253 v.

ni se admiten lampiños abogados,
 las leyes son de casta de cojones.

En el primer cuarteto, el primer verso no ofrece dificultad, pues *digesto* es para Covarrubias “los libros del derecho civil”, lo que confirma el Diccionario de Autoridades, y de las barbas ya hemos hecho mención anteriormente. Las barbas como expresión de la apariencia, opuestas a la ignorancia como expresión de la realidad, forman una pareja de tensión binaria particularmente barroca, que se resuelve dialécticamente en la síntesis del desengaño, mediante el cual nos es dado detectar la verdad detrás de la falsa ilusión:



En cierta letrilla dice Quevedo: “Deseado he desde niño/ y antes, si puede ser antes/ ver un médico sin guantes/ y un abogado lampiño” (*Poesía varia* 282). Schwartz dedicó un estudio en mayor profundidad a la simbología barberil, y la genealogía de sus juegos intertextuales, desde Luciano a Quevedo a través de Erasmo. Compárese con el comentario sarcástico que Cervantes pone en boca del pedestre Benito Repollo, en el entremés “El retablo de las maravillas”: “Por la mayor parte, los hombres de grandes barbas son sabihondos” (220).

Los siguientes versos ofrecen posibilidades no entrevistas. *Hircoso* proviene en efecto de *hirco*, macho cabrío. Pero en un contexto como el de la España de la

Inquisición, una acusación anti-jurista de nuevo cuño podía consistir en el pecado de tener tratos con el diablo: la brujería y lo demoníaco. Esto no es nada nuevo en Quevedo, por otra parte, que emplea este procedimiento degradante con frecuencia (recuérdese el personaje de la madre del Buscón, o el poema 550, “Hechicera que deja sus herramientas a otra reciente”, y otros muchos). Además, como veremos luego en detalle, Covarrubias enfrenta semánticamente, usando el latín, a *hirco* y a *capón*.

Las acusaciones de brujería eran una realidad social innegable. Al principio la Inquisición distinguía entre superstición no herética (sortilegio) y herética (brujería). Pero a partir de la segunda mitad del siglo XVI, y durante la vida de Quevedo, el Santo Oficio trató de obtener jurisdicción sobre tantos delitos como le fuera posible. A este respecto, afirma Henry Kamen:

La brujería estaba regulada por la jurisdicción del Estado: las leyes de las *Partidas* trataron los problemas de la magia y la adivinación como artes que no implicaban herejía *per se*; sus practicantes eran culpables sólo si se producía un crimen... Sin embargo, en 1370 y 1387 las leyes de Castilla proclaman que el sortilegio es un crimen que lleva consigo el de herejía: los culpables laicos serían castigados por el Estado, los clérigos, por la Iglesia. La posición [de la Inquisición] en los primeros años del siglo XVI era que el sortilegio no herético quedara bajo tribunales seculares, salvo en el caso de que un clérigo estuviese complicado en él. Pero en 1595 la Inquisición reclamaba ya jurisdicción casi exclusiva. (236)

Considérese también que el espectacular Auto de Fe del 13 de abril de 1660 en Sevilla

castiga a dos bígamos, tres hechiceras y un hechicero, y cincuenta y ocho judíos: “la muchedumbre que acudió a presenciar el macabro desenlace fue tan grande que hubo que indemnizar a un labrador por haber sido pisoteados sus sembrados” (Domínguez Ortiz, *Autos* 96). Esta realidad se refleja además en las obras de otros escritores del siglo: en la protagonista de *La Celestina*, en Cervantes (el entremés de “La cueva de Salamanca”, o la dama que envenena al Licenciado Vidriera), en Lope (Fabia en *El caballero de Olmedo*, entre otras). Es bajo esta luz que debe examinarse este cuarteto entero, lleno de referencias satánicas. La barba de *cabrón* aludiría también al demonio, que se presenta en los aquelarres bajo esta forma animal. Así, Covarrubias escribe, en la definición de *cabrón*: “Animal conocido, símbolo de la luxuria. Es símbolo del demonio, y en su figura cuentan aparecerse a las bruxas y querer ser reverenciado dellas”. En la misma dirección apunta *intonsa*, con el pelo sin cortar, que refuerza el sentido caprino de la imagen, definida por completo en el cuarto verso. La lectura desovillada es: “De una barba de cabrito se deduce actividad brujeril, más que erudición”. Veamos los versos siguientes:

La caspa es benemérita de puestos;
la suficiencia medra por lanuda;
alegue Peñaranda la barbuda
en ciencia que consiste en pelo y gestos.

Peñaranda era una famosa mujer barbuda de la época. Respecto a *caspa*, era a veces metáfora despectiva de barba (*Poesía varia* 283). *Benemérito* es “digno de galardón”, y aquí *puesto* es “empleo, dignidad o ministerio”. La intención es que, según la sátira, la barba-caspa asegura el empleo de abogado. *Rascar la caspa, escarbar la*

caspa, eran expresiones de contenido sexual en el Siglo de Oro (*Poesía varia* 418), pero no parece ser éste el contexto más propicio para ello. Por otro lado, *caspa* es un vocablo de connotaciones degradantes del que gustaba mucho Quevedo, y que emplea en situaciones muy diversas.³³

En el sexto verso hallamos una palabra maldita para Quevedo: *medrar*. En él no suele aparecer el verbo *medrar* por casualidad junto a algún tipo de arribista, sino que sistemáticamente transporta connotaciones negativas de nuevo rico, de intruso social (recordemos el brutalmente sarcástico “yo, que siempre tuve pensamientos de caballero desde chiquito”, del protagonista del *Buscón*). *Lanuda* significa “que tiene mucha lana o vello”, algo que conduce a reducciones ofensivas y al género animal (ganado lanar: ovejas y carneros, lo que nos remite otra vez al cabrón, *id est*, demonio). El refrán “ir por lana y volver trasquilado” ya existía en el siglo XVI, registrado por Covarrubias, el *Diccionario de Autoridades* y el *Vocabulario de refranes* de Gonzalo Correas; y, según Corominas, *lanero* era adjetivo empleado peyorativamente a causa de la fama de villanos que tenían los cardores de lana (III, 571). Veamos ahora el resto del soneto:

Son por fuerza ignorantes los rapados;
cortará la navaja decisiones
y deshará el barbero los letrados.
Mas, pues nunca se hallan en capones
ni se admiten lampiños abogados,
las leyes son de casta de cojones.

³³ Compárese con los versos 101 a 104 de la Jácara 858, “Desafío de dos jaques”: “Tirábanse por encima/ de los piadosos tenientes,/ amenazando *la caspa*,/ unas heridas de peine” (*Obra poética*, III, 328). En la edición de Astrana Marín aparece como la Jácara XII (268).

Irónicamente se deduce de estos versos finales que, si es la barba (apariciencia) la que proporciona la sabiduría (no-realidad), entonces los que llevan la barba rapada deben ser ignorantes. En el verso décimo, *decisiones* trae obviamente el significado señalado en *digestos*, decisiones del derecho romano. *Capones* no se refiere al actual “golpe en la cabeza”, sino, como afirma Covarrubias, al hombre o animal castrado; y *lampiño* es un hombre que no tiene barba o vello. La definición de *capones* es muy interesante. Según el Diccionario de Autoridades, se trata del animal castrado, y también “lo mismo se puede decir de los Eunuchos, que el vulgo llama *capones*”, y añade una cita de la *Pícara Justina*: “PIC. JUST. fol. 110. El capón tiene del hombre lo peor, y de la muger lo más ruin”. Según Covarrubias, “los carneros capados llamamos llanos; los cabrones tales se dicen castrones; y se diferencian en la lengua latina con estos dos nombres: *hircus et caper*... Se dijo capón de la palabra *caprone*, que en lengua toscana vale cabrón castrado, y de caprón, quitada la R, dijimos capón”. Quevedo establece así un paralelismo interno entre los versos 2 y 12, enfrentando *hirco* a *capón*.

Por tanto, el sentido final es: las leyes descienden genéticamente de los testículos porque: a) no hay testículos entre los castrados, entre los carentes de testículos, y b) no hay abogados sin pelo/ barba, y los testículos tienen pelos. Un estudio de las interrelaciones de la obscenidad y el desengaño puede también encontrarse en Antonia Morel: su estudio de la simbología del útero femenino como incubadora satánica en la poesía barroca es de gran originalidad. Resulta asimismo interesante el trabajo de Michael Johnson sobre las implicaciones políticas y sociales de la escatología en Quevedo, donde esboza una visión del cuerpo como versión a pequeña escala de la

institución del Estado. El poema concluye, pues, relacionando hiperbólica y obscenamente las leyes con los *cojones* en un juego festivo de tradición carnavalesca, plenamente justificado por tratarse de una pulla o esputo verbal, donde para el autor existe correspondencia entre el sujeto (ridiculizado, reificado: convertido en *cosa*) y la procacidad del lenguaje empleado.

El poema 603 implica un nuevo combate de la sátira anti-jurista.³⁴ Ostenta el título de “Contra un juez”, y emplea imágenes antisemitas de mayor gravedad reductora.

Este letrado de resina y pez,
que en tiempo de Moisés fue Faraón,
no sólo siendo juez tuvo pasión,
mas siendo la Pasión, él fue su juez.

Oyó cuerno en el Prado y Aranjuez; 5
gradióse después de carnerón;
como del fuego huye del lechón,
si a San Antón encuentra alguna vez.

Es caballero de Avirón y Atán,
hijo de un vizcaíno de Belén 10
que, por lo perro, descendió de Can.

De la carda me dicen que es también,
y el apellido de Cardón le dan
los que en la Cruz cardaron nuestro bien.

³⁴ Quevedo, *Obra poética*, 59. Recogido por Astrana Marín en 1952, cuyo original manuscrito se halla en la biblioteca de Ménéndez Pelayo, ms. nº 108, f. 187 v.

En el primer verso, Arellano anota que *resina* y *pez* aluden a los castigos de la Inquisición (496). El cuarteto se articula en dos paralelos, de los versos 1 a 3 por un lado, y 2 a 4 por el otro; los dos primeros infaman al juez con la acusación clásica de corrupción, y los dos últimos, con la de judaísmo.

Nótese que a menudo Quevedo forma sátiras contra letrados en torno al núcleo semántico de untar, que es “aplicar aceite u otra materia pingüe sobre una superficie” y también “sobornar”. Resina es el aceite de ciertas plantas (y no es sucio, sino casi transparente). Pez es sustancia resinosa que se saca de la trementina, y a su vez la trementina es la resina del pino. El juego metafórico queda ilustrado en esta escena del *Sueño del Juicio Final*:

A mi lado izquierdo, oí como ruido de alguno que nadaba y vi a un juez, que lo había sido, que estaba a medio del arroyo lavándose las manos, y esto hacía muchas veces. Llegué a preguntarle que por qué se lavaba tanto y díjome que en vida, sobre ciertos negocios, se las habían *untado* y que estaba porfiando allí por no parecer con ellas de aquella suerte en la residencia universal. (*Sueños* 42)

Moisés nació en los tiempos en que el Faraón o rey de Egipto mandó arrojar al río a todos los hijos varones de los israelitas, y su madre lo arrojó dentro de una cesta. Es decir, que el Faraón era, según la ideología de Quevedo, enemigo de Dios. Fijémonos ahora en el segundo cuarteto:

Oyó cuerno en el Prado y Aranjuez;
gradüóse después de carnerón;

como del fuego huye del lechón,
si a San Antón encuentra alguna vez.

El carnero implica una referencia inequívoca a los cuernos, y acaso al demonio. Ya hemos visto el inequívoco comentario de Covarrubias respecto a los cuernos, el cabrón y Satanás. Al hablar de San Antón, Quevedo se refiere a San Antonio Abad, el ermitaño.³⁵ Tradicionalmente, uno de los atributos con los que se representa a San Antonio Abad en las imágenes católicas es el cerdo, en conmemoración de las tentaciones que sufrió en el desierto, y de los puercos de los gerasenos demoníacos, conjurados por Jesucristo y precipitados a las aguas en los Santos Evangelios.³⁶ Ahora veamos los últimos versos:

Es caballero de Avirón y Atán,
hijo de un vizcaíno de Belén
que, por lo perro, descendió de Can.
De la carda me dicen que es también,
y el apellido de Cardón le dan
los que en la Cruz cardaron nuestro bien.

Datán y Abirón fueron los sediciosos alzados contra Moisés, tragados por la tierra en castigo a sus pecados.³⁷ Para Quevedo, ser caballero de ellos significa atentar por extensión contra Dios. En la misma línea se nos presenta el verso décimo, que entraña la contradicción semántica entre vizcaíno (se les consideraba hidalgos por el mero hecho de

³⁵ Cfr. su poemita de juventud, "A un Cristiano nuevo junto al altar de san Antón": "Aquí yace Mosén Diego,/ A santo Antón tan vecino/ Que huyendo de su cochino/ Vino a parar en el fuego" (*Poesía varia* 47)

³⁶ San Mateo, 8:28-34; San Marcos, 5:1-20; San Lucas, 8:26-39.

³⁷ Salmos, 106:7.

ser vizcaínos) y Belén (es decir, judío). Al final, el último terceto es un reductor juego de palabras en torno al lexema “card—”. *Los de la carda* eran los que cardaban la lana, con fama de maleantes y rufianes. *Cardón* es una planta muy áspera, con púas y espinas, y acaso como las de la corona de Jesús en la cruz: el último verso es una referencia al deicidio.

En suma, hasta el momento hemos visto dos poemas burlescos de Quevedo donde se emplean como arma arrojadiza las acusaciones de la sátira clásica (la falsedad y la corrupción; la ignorancia, la vanidad y las barbas) y, además, otras acusaciones ausentes del mundo clásico (la brujería y el judaísmo). Pasemos ahora a los médicos; los poemas satíricos de nuestro autor contra ellos son muy abundantes. Las acusaciones de Quevedo contra los médicos son la vanidad (llevan barbas y guantes, atributos o prendas de apariencia lujosa que les diferencian de los demás); la ignorancia (grave incompetencia del “trío infernal”, médicos, boticarios y barberos: las Parcas de la Medicina. Esta acusación lleva aparejada la idea de que los médicos matan y son asesinos legales; además, emplean una jerga huera e incomprensible con objeto de engañar a sus pacientes); y la codicia (son cómplices de los boticarios en una asociación mafiosa para desplumar al enfermo, y obligar a los terminales a testamentar a su favor). A todo este bloque acusador, sin embargo, Quevedo sumará ataques nuevos.

Las barbas de los médicos, como las de los letrados, fueron siempre una mina para las burlas de los satíricos.³⁸ Además, el tópico del médico que mata al enfermo tiene profundas raíces clásicas. Se empleó con profusión desde la *Antología Palatina* o *Griega*

³⁸ Véase la nota 7, y cfr.: “el Médico, de barbas enfaldado”, donde el doctor lleva barbas tan largas que le sirven de falda (*Poesía varia* 378.).

de Meleagro de Megara hasta los satíricos latinos, la Edad Media y el Renacimiento.

Aunque fue Quevedo quien llevó este lugar común hasta horizontes verbales antes insospechados: “Médico fue, cuchillo de natura”; o “¿Estudias Medicina o Peralvillo?”³⁹

O cuando un casamentero defiende a un médico ante su dama de esta forma:

Quien os lo pintó cobarde
no lo conoce, y mintió,
que ha muerto más hombres vivos
que mató el Cid Campeador.
En entrando en una casa
tiene tal reputación
que luego dicen los niños:
“Dios perdone al que murió”...
No se le ha muerto ninguno
de los que cura hasta hoy,
porque antes de que se mueran
los mata sin confesión.⁴⁰

Para ponderar la capacidad mortífera del francés Roldán, afirma que su “espada es un Galeno/ y una botica la faz”, y el doctor es un “martirologio de la vida”. Y sin duda alcanza, genial, el clímax paródico tanto de la Medicina como del amor cortés cuando le

³⁹ *Poesía varia*, 54 y 368 respectivamente. Peralvillo era un lugar de Ciudad Real donde los condenados a muerte por la Inquisición eran ajusticiados a flechazo limpio.

⁴⁰ *Poesía varia*, 492. Todo este romance satírico de 76 versos es una larga (y divertida) burla contra los médicos: “Casaos con él, y jamás/ viuda tendréis pasión,/ que nunca la misma muerte/ se oyó decir que murió”. O cuando afirma que el médico no come por hambre ni por el sabor, sino “por matar el hambre,/ que es matar su inclinación”.

dice a una dama: “Los médicos con que miras/ los dos ojos con que matas”.⁴¹

A este respecto, René Querillac analiza la realidad social de la profesión médica en los tiempos de Quevedo y arroja luz sobre la mutua interferencia entre la sátira y su contexto histórico. En cuanto a la acusación de vanidad, es posible que Quevedo no culpe tanto a los médicos como a la estulticia general de la sociedad, que otorga su respeto simplemente a quienes en apariencia se corresponden con unos cánones superficiales. Con ello, podríamos afirmar que la aportación quevedesca abre el espectro de alcance de la crítica, envolviendo a la opinión pública.

Sobre la acusación de incompetencia, es muy cierto que en la época muchos colaboradores de los médicos carecían de formación académica: abundaban los falsos médicos y los charlatanes. La ciencia médica desconocía entonces el rigor científico que es hoy expectativa cotidiana, y, como sostenía José Goyanes Capdevilla, doctor en Medicina que analizó las sátiras de Quevedo, “la impotencia del arte era sustituida, con frecuencia, con la farsa y aun con la cabalística y la magia” (28). Para emplear las palabras de Querillac:

Quevedo muestra la mayor desconfianza frente a unos hombres que se presentan como poseedores de una ciencia infalible, cuando sólo disponen de una técnica rudimentaria que abre la puerta a cualquier error o equivocación. Un relativismo que le obliga a poner en duda las posibilidades de la medicina, y, por consiguiente, a atacar con violencia a los médicos. (61)

Podemos por tanto afirmar que en muchos textos de Quevedo se produce una

⁴¹ *Poesía varia*, 329, 377 y 416, respectivamente.

intersección de motivaciones pre-textuales: las de un sistema codificado de modo convencional o lexicalizado (que petrifica artificialmente el discurso), las de una defensa de clase social (que proteja los intereses de los cristianos viejos y el status quo de la baja nobleza en los ámbitos de la política y la economía), y las de un empleo utilitario, persuasivo y perlocutorio (que humille a sus enemigos políticos para darlos al anatema). Es en la defensa de clase donde se integran los nuevos proyectiles satíricos, judaísmo, brujería o herejía: en el arsenal de sarcasmos con que el escritor embiste, a fin de vilipendiar con mayor efectividad al acusado. Caminero considera que el antisemitismo de Quevedo es un “alegato ideológico enmascarado con el objeto de defender sus propios intereses”, algo que podría extenderse a la sátira de letrados y médicos *brujijudíos*, ya que

la limpieza de sangre, como impedimento fundamental, fue utilizado por Quevedo personalmente y a título de miembro de la minoría rectora del país como medio de promover y defender sus propios intereses y el poder establecido del sistema monárquico-señorial. (Formas 44)

Tres consideraciones desmienten el carácter atemporal o ahistórico de las sátiras de Quevedo. En primer lugar, que la ascendente burguesía —y en especial los médicos y los letrados— se aprovechan socialmente en España de la economía pre-capitalista ya desde el siglo XV, con lo que se atraen el odio en grupo de los nobles, al desplazarlos en el servicio a la Monarquía española. Quevedo reacciona, entonces, contra los advenedizos y arribistas que trepan a los cargos de poder. Creo que los retratos de letrados en especial muestran este resentimiento y este desprecio.

En segundo lugar, la deplorable instrucción que recibían muchos jueces y

abogados, y su consiguiente falta de profesionalidad, se refleja también en otros textos de la época, como en el *Lazarillo de Tormes* (recuérdese la escena del alguacil y el escribano, que exigen el pago de sus derechos, en el tratado tercero); en Cervantes (véase v. gr. “El coloquio de los perros”, y el relato que hace Berganza sobre los oficiales de la Justicia); en Mateo Alemán (el *Guzmán de Alfarache* está literalmente plagado de Justicia corrupta) y en Góngora (véanse las letrillas satíricas 110, 112, 115, 123, etc.), lo cual hace parecer la obsesión de Quevedo bastante menos aislada. La formación científica de los profesionales de la Medicina, según hemos visto, sigue los mismos derroteros.

En tercer lugar, Quevedo añade acusaciones que sólo corresponden a su época y al entorno sociopolítico en el que vive. Es lo que Molho denominaba con expresión afortunada “satisfacción conjunta del instinto y de la razón política” (79). Antes mencioné que el autor sumaría a las acusaciones tradicionales otras que juzgara apropiadas. Pues es innegable que acusar a los jueces de judaísmo, o de tener tratos con el demonio, constituye una clarísima intrusión de la ideología hegemónica de las clases dominantes en el crítico mundo de la sátira social. Acusaciones tales son reflejos de una sociedad obsesionada por la exclusión del *Otro*, por la pureza de sangre, por la autarquía más enfermiza. No son convenciones heredadas del mundo de la sátira grecolatina, ni siquiera heredadas del mundo de la Europa medieval. Son fruto de la mutua interferencia entre la obra y el contexto social, a la que aludíamos al comienzo. Los retratos de letrados y médicos en las sátiras de Quevedo pueden no reflejar fielmente individuos reales, pero sí reflejan las tensiones sociales entre los intereses políticos de esos individuos y la ideología del autor y la de las clases dominantes.

Hasta aquí, sin embargo, hemos visto sátiras de Quevedo que los expertos datan de una época algo temprana, en torno a 1610 y 1620. El análisis realizado revela las implicaciones sociales de sus proyectiles, pero es cierto que el tono general, aunque cruel, ha sido burlesco e ingenioso. Se dan procedimientos degradantes, pero no se exige la muerte de nadie; no son ni por el mensaje ni por el género planteamientos reflexivos de violencia personal ni colectiva. A partir de 1631, este tratamiento del asunto cambia de forma radical. Querillac no deja pasar por alto, al preguntarse por las motivaciones del odio de Quevedo contra los médicos, el hecho de que muchos médicos fueran (o se suponía que eran) judíos conversos o descendientes de judíos. Las características antisemitas de la diatriba quevedesca han quedado suficientemente demostradas por varios especialistas, en especial por Maurice Molho, quien sostiene que en Quevedo “instinto y razón política... convergen en una misma detracción del Judío” (79). En la *Execración contra los judíos* de 1633, Quevedo le asegura al rey que los judíos de Constantinopla aconsejan a los judíos españoles de esta manera:

Y pues decís que los dichos cristianos os quitan vuestras haciendas, haced vuestros hijos abogados y mercaderes, y quitarles han ellos a los suyos sus haciendas. Y pues decís que os quitan las vidas, haced vuestros hijos *médicos y cirujanos y boticarios*, y quitarles han ellos a sus hijos y descendientes las suyas. Yo, Señor, estoy cierto de que [este consejo] los judíos de España le han ejecutado. Si se toma la disposición a la salud y a las vidas, más vidas nos cuestan sus medicinas y sus recetas que las batallas. Un *médico* fue causa de la postrera expulsión. Era judío y traía en

lo hueco de una poma de oro un retrato suyo pisando con los pies la cara de un crucifijo. Otro médico judío se le averiguó haber muerto más de trescientas personas con medicinas adulteradas y venenosas, y que, todas las veces que entraba en su casa cuando volvía de asesinar a los enfermos, le decía su mujer, que era, como él, judía: “Bien venga el vengador”; a lo que el judío médico respondía, alzando la mano cerrada del brazo derecho: “Venga y vengará”. [Como] a Enrique III le mató Don Mair, su médico judío. (24)

El pretexto teórico de esta obra era combatir el escándalo que había causado en julio de 1633 la aparición de pasquines blasfemos en iglesias de Madrid. Las sospechas recayeron en los muchos conversos portugueses que vivían en la capital, y que habrían querido así vengarse del auto de fe que justo un año atrás había mandado a seis criptojudíos portugueses a la hoguera. Hay que resaltar cómo en varias de estas frases Quevedo combina ambas acusaciones en un falso silogismo o sofisma: la clásica o convencional/lexicalizada (los médicos matan) y la suya propia (los médicos son judíos) con un fin argumentativo propagandístico y venenoso: los judíos matan.

Llegados a este punto, considero necesario inventariar qué entendemos por antisemitismo. Todo parece polémico al tratar este concepto: incluso el término mismo es objeto de polémica. La primera vez que se usó el término “semítico” fue en un contexto de léxico técnico en el área de la Lingüística; lo hizo en 1781 el historiador y teólogo August Ludwig Schlözer (el inventor de la datación inversa A.C.), al publicar un artículo en la revista académica sobre estudios orientales *Repertorium für Biblische und*

morgenländische Litteratur de la Universidad de Jena en Alemania, para referirse a las lenguas originarias del Oriente Medio como “lenguas semíticas” (hebreo, árabe, etíope, arameo, asirio, etc.). Apoyado por el teólogo y orientalista Johann Eichhorn, el vocablo cosechó éxito académico y a principios del siglo XIX ya había quedado adoptado como termino técnico en Lingüística afroasiática. Como buen teólogo, Schlözer había acuñado su neologismo a partir de un personaje del antiguo Testamento: Sem, hijo de Noé, a quien la interpretación literal del libro del Génesis adjudicaba que le había tocado Asia en el reparto del mundo después del diluvio universal; a su hermano Cam, África, y a Jafet, Europa (así se puede ver en algunos mapas *Orbis Terrarum* medievales de alta carga teológica, como el de San Isidoro en sus *Etimologías*).

Para el estado de la ciencia y la antropología de fines del siglo XVIII, el concepto de lenguas semíticas fue fructífero y pronto pasó a hablarse de pueblos semíticos y hasta razas semíticas. Hoy la acepción racial de semita es considerada pseudocientífica y su uso está desaconsejado: es impropio hablar de razas semitas, sino que debe hablarse de pueblos que hablan o hablaron alguna de estas lenguas. El concepto de Schlözer fue ampliamente malinterpretado y manipulado, hasta que en 1879 el periodista alemán Wilhelm Marr, propagandista de ideas racistas y antijudías, acuñó el término “antisemita” en un panfleto sobre la victoria del Judaísmo sobre el Germanismo, exaltando la superioridad de una supuesta raza alemana enfrentada a la hebrea. Marr fundó la “Liga Antisemita”, aunque poco antes de morir en 1904 abjuró de todas estas ideas y pidió perdón a los judíos por sus errores. Es por ello que, aunque las lenguas semíticas son varias, la palabra antisemita sólo se emplea para designar el odio contra los judíos, y no

contra los árabes, los etíopes o los arameos.

Además, el mismo concepto de raza entre seres humanos se considera hoy superado y desfasado. En puridad, una raza es una subdivisión biológica de una especie, técnicamente verificable con la existencia de un taxón. Como demuestra el estudio del ADN mitocondrial los humanos pertenecen por su origen común al mismo repertorio genético y resulta inadecuado emplear el término “raza” para grupos de personas, a diferencia de las etnias, que sí son poblaciones humanas cuyos miembros se hallan unidos por prácticas comunes, culturales, conductuales, lingüísticas o religiosas.⁴²

Sin embargo, las controversias respecto a los judíos son antiguas y difusas. ¿Quién es judío, exactamente? El régimen nazi consideraba que alguien lo era no sólo cuando practicaba la religión o la practicaban sus padres, sino también cuando tenía tres abuelos judíos, por lo que las políticas de exterminio del Holocausto le afectaban aunque no profesara el judaísmo; quien tenía uno o dos abuelos judíos era un *mischling* y podía ser reclasificado como judío en función de complejas consideraciones (como la religión que practicara, o la de su cónyuge). La respuesta de Jean Paul Sartre en 1948 a esta pregunta plasmaba una paradoja: para él, los judíos formaban una comunidad histórica, pero eran los antisemitas quienes precisamente preservaban y fomentaban la solidez de esta comunidad. Sartre echaba mano de la fenomenología y las últimas ideas de Wittgenstein para declarar que un judío es aquel a quien los demás llaman judío, y volteaba el eje del asunto: “el antisemitismo no es un problema judío: es *nuestro* problema” (121). En una línea relacionada se manifestaba la gran intelectual judía

⁴² Desgraciadamente el DRAE de 2001 sigue sin actualizarse y define antisemita como “enemigo de la raza hebrea”.

Hannah Arendt: “If you are attacked as a Jew, you have got to fight back as a Jew, you cannot say ‘Excuse me, I am not a Jew; I am a human being’. That is silly” (Hull 137).

Monica Voudouris, Camil Fuchs e Ido Abrams sintetizan cinco aspectos en torno a los que se articula la identidad judía a partir de 1945: la religion y la cultura, Israel y el sionismo, la persecución y el antisemitismo, la historia personal de cada individuo y las relaciones con los que no son judíos (16).

La *Halajá*, ley tradicional judía o ley oral mosaica, no contempla estas sutilezas del siglo XX sobre la identidad. Es muy conservadora y sólo acepta la descendencia étnica por linaje matrilineal descendente, más un pequeño resquicio para convertirse al judaísmo, muy complicado y con muchas condiciones, aunque los judíos menos ortodoxos, como los reconstruccionistas y los reformistas, son más abiertos a este respecto. La ley tradicional desaconseja la conversión para evitar el proselitismo, e impone ciertas condiciones: comprender y prometer las obligaciones del judaísmo, sufrir la Brit Milá o circuncisión ritual, sumergirse en el Mikve o baño de purificación, y ser aprobado por un Beit Din o tribunal rabínico. Todo esto resulta algo complejo, porque la comunidad judía hoy dista mucho de ser un todo homogéneo, y los judíos ortodoxos no aceptan a un converso o Gerut que sí ha sido aceptado por los no ortodoxos. A pesar de todo, puede decirse que en general para el judaísmo cuando alguien desciende por línea materna de una mujer judía, siempre será judío, incluso aunque ni siquiera lo sepa (como le ocurrió a Madeleine Albright, Secretaria de Estado de los EEUU entre 1997 y 2001, criada en Praga como católica pero de padres judíos que habían ocultado su origen para escapar del Holocausto), o incluso después de haberse convertido a otra religión. A

efectos legales, el moderno estado de Israel concede su ciudadanía mediante la “Ley del Retorno” a quien tenga padres, abuelos o cónyuges judíos, pero excluye a quienes habiendo nacido judíos se hayan convertido a otra fe. Legalmente queda a discreción del Ministerio del Interior decidir cuándo se aplica esta ley, y esto ha motivado un número elevado de recursos al Tribunal Supremo en Jerusalén.

Al margen de estas controversias sobre la identidad, lo cierto es que como decía Sartre los antisemitas siempre han atacado a sus víctimas con una claridad tan espantosa y contumaz que parece capaz de modelar toda filiación. De los trabajos sobre el antisemitismo de Edward Flannery, León Poliakov, Zygmunt Bauman y Gustavo Perednik se desprende que las bases de esta fobia son: odio político-económico (casos de Cicerón o Charles Lindbergh, por ejemplo); odio teológico-religioso (el antijudaísmo cristiano clásico o el islamista más reciente); odio nacionalista (caso de Voltaire); y odio racial-étnico (caso del régimen nazi). De forma diacrónica, se distinguirían tres grandes fases: antijudaísmo (odio basado en motivos religiosos, que cubre la época romana, Edad Media y el inicio de la Modernidad), antisemitismo propiamente dicho (odio basado en concepciones raciales o genéticas, muy intensificado por el *Volkgeist* y los nacionalismos románticos del siglo XIX), y el antisionismo (basado en la ideología, propio del siglo XX y especialmente a partir del establecimiento del Estado de Israel en 1948). Surge una pregunta legítima: ¿a qué estadio de la evolución del antisemitismo pertenecía el de Quevedo? Creo que podremos responder a esta pregunta más adelante.

De los autores citados he extraído un resumen de cuáles han sido las principales leyendas antisemitas a lo largo de la historia, y he podido comprobar que todas ellas son

aplicables a Quevedo. Sin ánimo de exhaustividad, las he resumido en doce, y he aportado ejemplos textuales de la *Execración*. Es esencial presagiar para cada una de ellas una expectativa de contradicción e incoherencia intrínsecas: la mayoría de leyendas antisemitas son inherentemente autorreplicativas y conducen a la esquizofrenia colectiva, pues son situaciones comunicativas de *Double Bind* (Doble Vínculo o doble constreñimiento psicológico). La paradoja hecha contradicción (como colgar un cartel que diga “prohibido leer este aviso”; o expulsar a alguien de un lugar y a la vez acusarle de desarraigo): en suma, un callejón social sin salida.

1. El deicidio. En los evangelios del Nuevo Testamento, base de la fe cristiana, Jesucristo muere en la cruz, ejecutado por las autoridades romanas a petición de un grupo de judíos. De ello dedujeron algunos, con un razonamiento incoherente y englobador, que la responsabilidad del asesinato debía recaer no sólo en la totalidad de los judíos coetáneos de Jesús, sino también en la de todos los judíos de todas las épocas. Pese a que los evangelistas nunca los condenan a todos y pese a que ellos y el mismo Jesús eran judíos, este error se vio apoyado en manipulaciones de citas de San Pablo y San Agustín, por más que el camino teológico era diáfano: en la medida en que el cristianismo sostenía que Jesús había muerto en la cruz a fin de redimir los pecados de la humanidad, la culpa de su crucifixión había forzosamente de recaer sobre todos los pecadores del mundo (Cohen 169). Ésta fue la conclusión del Concilio de Trento, reflejada en su Catecismo y adoptada oficialmente por la Iglesia Católica en 1566. Varios papas condenaron este error (otros no), y Pablo VI repudió la acusación de la forma más tajante posible durante el Concilio Vaticano II, en su encíclica *Nostra Aetate* (1965). Y sin embargo, éste debe de

ser el mayor caso de insubordinación religiosa de la historia, pues pocos prejuicios han cosechado tanto éxito popular, haciendo oídos sordos a cualquier razonamiento y cualquier autoridad. Quevedo lo reflejaba en uno de los poemas que ya vimos (“los que en la cruz cardaron nuestro bien”) y lo repite en la *Execración*: “qué se puede esperar de los que crucificaron al que esperan” (15).

2. La relación con Judas. Para las tres grandes religiones del Libro, Abraham fue el primero de los patriarcas del pueblo de Israel (Génesis, 11-25). La tradición sostiene que de su hijo Isaac descienden los hebreos, y de su otro hijo Ismael descienden los árabes. Resultaba por tanto ilógico considerar al apóstol Judas Iscariote como padre de los judíos, como si se tratara de un nuevo Isaac negativo. Pero así se hizo, tan sólo basado en una especie de paranomasia o semejanza fonética, pese a que la etimología de judío proviene del reino de Judá (de Yehuda, o “hijo de Jacob”) y pese a que en los Evangelios el resto de apóstoles también eran judíos y no traicionaron a Jesús. La contumacia de los juegos de palabras entre ambos llegó a ser abrumadora en la iconografía medieval, donde Judas se convirtió en el receptáculo cósmico de toda maldad, e incluso en una mezcla de Edipo y Lucifer (la *Leyenda dorada* de Jacobo de la Vorágine describe cómo su madre lo abandona en el mar; la reina de Iscariote lo rescata y adopta; acaba matando a su hermano y huye a Jerusalén, donde es sorprendido robando por su propio padre, al que también da muerte, y se casa con la viuda, que es su madre biológica; al descubrirlo, intenta redimirse siguiendo a Jesús, pero acaba traicionándole). Así lo refleja Quevedo: “la moneda de Judas por la venta de Jesucristo y la moneda de estos, también judíos y descendientes de aquellos” (31); “esta maldita nación, que, en justo castigo de haber

crucificado a Jesucristo, en todas partes del mundo es esclavizada” (37).

3.- La falta de arraigo y de patriotismo. La leyenda de que el pueblo judío recibe la maldición divina lleva a la imagen del deambular y huir de un lugar a otro del planeta por toda la eternidad, plasmada en el mito de *El judío errante* y otros similares. En esencia conlleva la idea de que los judíos no pueden realmente pertenecer a ningún país donde vivan, algo que resulta especialmente útil para justificar expulsiones y castigos expiatorios. La fuerza plástica de esta imagen la ha hecho particularmente fructífera en las artes, pictóricas, musicales y literarias. Recuérdese que el protagonista del relato “El inmortal” de Borges se llama Joseph Cartaphilus, uno de sus varios alias, y que el judío errante pasa un día por el Macondo de García Márquez, atrayendo calamidades. Quevedo recrea esta idea: “la primera cosa que aprenden [los judíos] es despreciar los dioses y dejar la patria” (23). Esta idea lleva directamente a la acusación de falta de patriotismo, reflejada en la prohibición de militar en ejércitos nacionales (en España no se eliminaron los requisitos de demostración de pureza de sangre para ser admitido en el Ejército hasta 1865). El reflejo de este prejuicio anida claramente en el Caso Dreyfuss, y en la *Dolchstosslegende* o “puñalada por la espalda” que según los nacionalistas alemanes habría causado su derrota en la primera guerra mundial. Esta acusación de traidores a la patria queda específicamente definida por Quevedo: “No se pueden llamar vasallos ni pueblo de VM los judíos, por ser plagas de Vuestros reinos y enfermedades de Vuestros vasallos. Son esponjas que el Turco y todos los herejes empapan en el tesoro de España para exprimir las en sus sinagogas contra nosotros” (34); “todos son espías” (36), etc.

4.- La cobardía o/y la crueldad. Un buen ejemplo de doble constreñimiento

comunicativo se da en la paradoja de la cobardía. Pese a que en la mayoría de los países de la diáspora a los judíos siempre se les prohibió portar armas y formar parte del ejército y la policía, se les solía acusar de ser cobardes. Y sin embargo, en cuanto podían defenderse, se les acusaba de crueldad. Del mismo modo, la antigua acusación de cobardía ha sido hoy transformada en su opuesta, la de la excesiva belicosidad militar de Israel o el Mossad, su Central de Inteligencia y Seguridad. Quevedo les acusa de ser cobardes y a continuación escribe: “no son hombres, son máquinas de guerra” (19).

5. Ateísmo Religioso. Otro caso de flagrante contradicción estriba en discriminar a alguien por su religión y después acusarle de ser ateo. Durante el siglo XX se sucedieron teorías conspirativas que acusaban a los judíos de ser judíos masones y también comunistas y promover, a la vez, el ateísmo y la falta de creencias religiosas. Quevedo, después de asegurar que los judíos son peligrosos porque arrastran a algunos cristianos a cambiar de religión, añade: “los judíos hoy son los puros ateístas... es evidente que no creen en nada” (21).

6. Profanaciones y sacrilegios. Se propagó en muchos países europeos durante la Edad Media la leyenda de que los judíos robaban hostias consagradas a fin de profanarlas. La idea era que tras la consagración de la oblea se produce la transubstanciación, es decir, la transformación del pan en el auténtico Jesucristo corporalmente presente, oportunidad que aprovechaban los judíos para apoderarse de Jesús una vez más y volver a representar la crucifixión apuñalando o quemando la Sagrada Forma. El detalle de que la transubstanciación no forma parte de las creencias de los judíos sino de los católicos, y de que por tanto no tiene sentido que quemen o

apuñalen algo que para ellos no es más que un pedazo de pan, no impidió que en muchos países se produjeran asesinatos en masa y ejecuciones. A las leyendas de profanaciones de hostias se sumaron las de sacrilegios de toda índole imaginable, y algunas también inimaginables. Precisamente pocos años antes de que se colgaran los pasquines blasfemos que motivaron teóricamente la *Execración*, tuvo lugar en Madrid el caso del Cristo de la Paciencia: un niño aseguró haber visto cómo en una casa del centro de la capital, unos judíos golpeaban, azotaban y quemaban un crucifijo, hasta que la imagen abrió los labios y dijo: “¿por qué me maltratáis así?” La calenturienta imaginación popular dio tanto crédito a esta historia que seis criptojudíos portugueses fueron detenidos y quemados públicamente, y la casa fue derruida en una orgía colectiva de violencia. Quevedo se refiere varias veces a esta profanación: es un escándalo “permitir que en la Corte de VM azoten y quemen un crucifijo” (6); “matan, roban, profanan” (11); “qué se puede esperar de los que crucificaron al que esperan y de los que, crucificado, le queman” (15), entre otras menciones a Benito Ferrer y otros personajes que habían arrojado al suelo y pisoteado hostias consagradas delante de todos.

7. Animalización. La cara inversa de las supuestas provocaciones cometidas por los judíos consistía en provocarles a ellos. Sólo de esa manera puede entenderse que, pese a sus estrictas reglas alimenticias, lo escrupuloso de su higiene dietética Kosher y su prohibición de comer productos derivados del cerdo, se les mezclara con este animal y otros aún más impuros e inmundos. Durante siglos se les asoció con cualquier faceta de la bestialidad: desde la creencia de que los hombres judíos también tenían la menstruación, hasta las imágenes de la *Judensau* o la cerda judía popular en la Alemania del siglo XIII

(Cohen 205). En español se produjo la lexicalización de “perro judío” y la evolución semántica de la palabra “marrano” (del árabe *muharram*: comida prohibida) como sinónimo de cerdo para denominar a los criptojudíos conversos en Castilla y Portugal. En la poesía burlesca de Quevedo abundan, como hemos visto, los juegos léxicos en torno a los judíos y el cerdo (y San Antonio); al evolucionar en virulencia, como venimos viendo, se produce una intensificación degradante de esta depravación verbal: “ratones, serpientes” (11); “ratones son, enemigos de la luz, amigos de las tinieblas, inmundos, hediondos, asquerosos, subterráneos” (17); “serpientes son que caminan, vuelan sin alas, se encogen para alargarse, pagan en veneno” (11); “infames sanguijuelas judías” (39).

8. Libelos de sangre, sacrificios humanos y canibalismo ritual. Se trata de una de las acusaciones más alucinantes y a la vez más antiguas, mencionadas ya en los *Cuentos de Canterbury* de Chaucer (1385) y en las *Siete Partidas* de Alfonso X (1263). Durante la Edad Media europea, fue una de las leyendas que más disturbios y asesinatos produjo, ya que bastaba el testimonio de un niño para enardecer a las turbas más ignorantes (Cohen 115). Pese a las estrictas reglas alimenticias mencionadas anteriormente, se decía que los judíos necesitaban asesinar bebés cristianos para extraerles la sangre del cuerpo y emplearla luego en la elaboración de ciertos platos rituales como la Matzá o pan ácimo. Especialmente famoso fue en España el caso del Niño de La Guardia (Toledo), una falacia de la Inquisición sobre judíos que habrían secuestrado, torturado, crucificado, desangrado y descuartizado a un chiquillo cristiano que jamás existió: el proceso acabó con dos judíos y seis conversos quemados vivos en un Auto de Fe en Ávila el 16 de noviembre de 1491. El caso fue tan conocido que incluso Lope de Vega le dedicó una

comedia (“El niño inocente de La Guardia”).

Hubo multitud de montajes similares en siglos anteriores: Dominguito de Val, crucificado y decapitado (Zaragoza, 1250); el niño de Sepúlveda (Segovia, 1468) humillado y crucificado, que resultó en 16 judíos quemados y la judería arrasada en una orgía de sangre; y otros muchos, que aún hoy día siguen siendo venerados en España, pese a su evidente manipulación histórica. Las *Siete Partidas* se habían hecho eco de estas preocupaciones populares: “Oyemos decir que en algunos lugares los judíos ficieron et facen el día del Viernes Santo remembranza de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo furtando los niños et poniéndolos en la cruz... dévelos matar muy havilitadamente, quantos quier que sean” (7:24, ley 2). Hoy los libelos de sangre prácticamente han desaparecido en Europa, pero continúan vivos en otros lugares. El diario saudí *Al-Riyadh* publicó el 10 de marzo de 2002 un artículo al que pertenece el siguiente fragmento, escrito por el Dr. Umayma Ahmad Al-Jalahma, profesor de la Universidad Rey Faysal en Dammam, sobre la festividad judía del Purim: “During this holiday, the Jews must obtain human blood so that their clerics can prepare the holiday pastries. The practice cannot be carried out as required if human blood is not spilled” (Cohen 115). En la *Execración* Quevedo menciona estos infanticidios, entre otras barbaridades (11).

9. Envenenamiento de pozos de agua y otros asesinatos colectivos. Ésta es una de las leyendas que más claramente ejemplifica la naturaleza de válvulas o chivos expiatorios que la comunidad judía representó en muchos momentos de la historia europea. Fue recurrente culparles de propagar por mera maldad la peste negra o bubónica: era la única justificación posible de las ratios de muertes que en ocasiones

llegaron a alcanzar hasta al 50% de la población de las grandes ciudades. Es la misma lógica que se encierra detrás de lo que Stalin llamó “el complot de los doctores” que en 1953 llevó a acusar a médicos judíos de causar la muerte de líderes comunistas, y la que llevó al integrismo fundamentalista islamista a acusar en los años 90 a los judíos de la propagación del SIDA en el mundo. Toda la maquinaria de violencia verbal contra los médicos judíos que Quevedo despliega en la *Execración* formaría parte de esta leyenda, aunque tampoco olvida mencionar los envenenamientos de pozos como parte de un complot quintacolumnista que favorecía a los países musulmanes, quienes les habrían pagado por su traición: “y vendieron por dinero la Peste a los cristianos” (12).

10. La usura. Esta leyenda es de nuevo un caso de *double bind* social. Pese a que en muchos países a los judíos se les prohibieron muchas profesiones consideradas normales (y desde luego el acceso a la función pública, ejércitos, o policía mediante los Estatutos de limpieza de sangre), a menudo se vieron impelidos a dedicarse a las tareas que nadie quería desempeñar por tener mala fama o considerarse trabajos sucios. Uno de los peores considerados desde la Antigüedad y la Edad Media era el de prestamista. Donde no hubo obstáculos profesionales, los judíos por descontado hicieron todo tipo de trabajos. Así ocurrió en Al-Andalus, donde el número de herreros judíos superaba ampliamente al de prestamistas judíos. Por desgracia los prejuicios antisemitas en el caso del reino de Castilla se acabaron volviendo en su contra, hipotecando incluso su prosperidad futura, como explica Domínguez Ortiz:

Traficar con mercancías o dinero no era una profesión muy acorde con los ideales nobiliarios; si además arrojaba cierta sospecha de cristiano nuevo

sobre quien lo practicaba ese descrédito aumentaba, y ésta parece ser una de las causas de que en Castilla no llegara a formarse una clase empresarial. (El problema 46)

Los odios que provocaba el oficio de prestamista (que debía obligar a la gente a pagar) degeneraban a menudo en acusaciones de usura, que estaba condenada por la Iglesia Católica. La usura fue la razón oficial del Edicto de expulsión de los judíos de Inglaterra en 1290. Además, esta leyenda contribuyó a las teorías de la conspiración, al suponer a los judíos elementos de una red de banqueros que extorsionan a la población. **[Imagen 1]** Hay pocas leyendas que hayan calado más profundamente en la imaginaria colectiva occidental; aún hoy, no es raro encontrar personas que creen que realmente los judíos poseen una tendencia innata a oficios que no sean manuales, olvidando el largo pasado de restricciones profesionales y persecuciones que estas personas de toda índole y condición, a las que sólo une una fe religiosa concreta, han tenido que soportar durante siglos. Hay muchos ejemplos de esta leyenda en la *Execración*: “su sed insaciable de usuras y riquezas” (19), etc.

11. El racismo. Otra de las paradojas fértiles para los antisemitas ha sido acusar a los judíos del mismo delito que ellos han sufrido siempre: la exclusión, la discriminación. Esta acusación paradójica también ha sido empleada por supremacistas blancos y otros grupos nazis para atacar incluso a las personas negras, y por supuesto para vituperar cualquier tipo de política de discriminación positiva. Es necesario afirmar de modo tajante que el racismo es una ideología de superioridad, cuyo fin es la disminución o la anulación de los derechos humanos de las personas discriminadas. Y si es cierto que

forma parte de las creencias de los judíos considerar que fueron elegidos por Dios para cumplir un pacto que les obliga a obedecer la Ley, ello en modo alguno significa que crean ser superiores a los demás seres humanos. La singularidad de la humanidad entera se remonta al libro del Génesis en la Torá: “sopló en el hombre un aliento de vida” (2:7). Y la preocupación providencial de Dios abarca a toda la humanidad, sin ninguna distinción. Sin embargo, Quevedo opina que los judíos aborrecen y desprecian al resto de pueblos del mundo: “contra todos los demás hombres tienen odio enemigo” (23).

12. La conspiración para el dominio del mundo. He dejado para el final la que sin duda es la más longeva, dañina e inmoral de cuantas leyendas antisemitas han envenenado las relaciones con los judíos. Se trata de la leyenda de que los judíos del mundo conspiran en secreto para alcanzar el control del planeta entero. Las variantes de esta idea central incluyen subtramas como urdir planes para esclavizar a todos los seres humanos que no son judíos, o aniquilar el Cristianismo o la civilización occidental. Algunas trazas de esta presunta confabulación se pueden inferir de testimonios tan antiguos como los de algunos oradores del Imperio Romano; por ejemplo Cicerón, que llamaba al Judaísmo “bárbara superstición” y aseguraba que “hordas de judíos turban nuestras asambleas” (*Oratio pro Flacco*, cap. 28). También Tácito y Séneca (“las costumbres de esta gente vil se esparcen por todos los países... los conquistados han impuesto sus leyes a los conquistadores”, *De Superstitione*) han dejado muestras de su odio contra los judíos. No obstante, la redacción estructurada y coherente de un supuesto complot judío para dominar el orbe, presentada además como si fuera un documento escrito por los mismos judíos (y por tanto de naturaleza autoinculpatória, como prueba

factual, en la ficción de haber interceptado una comunicación interna y secreta entre judíos conspiradores) tiene su primer ejemplo a principios del siglo XVI, poco después de la expulsión de España en 1492. Al menos en el rastreo de mis investigaciones no he logrado llegar más lejos en el tiempo, aunque es posible que entre los siglos III y XVI se haya dado algún caso que ignoro. La historia de la gran falsificación criminal antisemita quedaría resumida así:

a) El Cardenal Silíceo: *Carta de los judíos de Constantinopla a los rabinos de Zaragoza*. En 1540 este arzobispo, que había impuesto los Estatutos de limpieza de sangre en Toledo, empieza a hacer circular esta carta apócrifa escrita por él mismo (Castro 137, Sicroff 148), probablemente como justificación por haber expulsado a los judíos de la Catedral y de la función pública. Según el Cardenal, esta carta (autoinculpatoria, absurda e incoherente) había sido escrita por los judíos de Oriente para los de la Península, y constituía la demostración de que judíos y conversos conspiraban para traicionar a España. Contiene los planes criminales de los judíos para la dominación del mundo, consejos sobre cómo asesinar, humillar y robar a los cristianos, y en suma, un compendio de consejos que se dan unos judíos a otros con el fin de vengarse y neutralizar la expulsión de 1492. Parte del contenido de la carta, que muchos creyeron auténtica, fue incorporada al texto antijudío del portugués Vicente da Costa (1621) junto con otras insensateces como la acusación generalizada de sodomía o que Lutero y Calvino en realidad eran judíos, y fue traducida y diseminada en Castilla por fray Diego Gavilán Vela en 1629 (Lea III, 273). Quevedo menciona y transcribe citas y argumentos de la *Carta* en su *Execración*, aunque paradójicamente admite que tiene muchas dudas sobre

su autenticidad (11).

b) Quevedo: *La isla de los Monopantos*. Esta pequeña obra va incluida en *La hora de todos*, y dado que contiene feroces críticas a Olivares, suponemos que data de algún momento posterior a la ruptura de sus relaciones (1631) y anterior a su prisión (1639). En cualquier caso pertenece a la que considero segunda fase de su antisemitismo: racial, mediatizado por su guerra política, y extremadamente violenta. Y ello pese a que tradicionalmente se la ha incluido entre sus obras satíricas y burlescas. Sin embargo, a pesar del tono de humor sarcástico y abrasivo de muchas de sus frases, puede verse cuán lejos queda de las simples burlas retóricas de los poemas que vimos al principio, y por tanto queda emparentada con la *Execración* (pues ambas son reacciones perlocutivas al acercamiento del gobierno a los banqueros judíos portugueses), donde repetirá esta paranoia conspirativa: “los judíos en España se han introducido en el mayor comercio y pretendido relajación de gravámenes y eceptión en materia de vender bienes” (14); “no hay cosa que se venda o se compre por menudo ni por junto, vil ni preciosa, desde el hilo hasta el diamante, que no estén en su poder, ni estanco [monopolio] ni arrendamiento ni administración que no posean” (13).

La isla de los monopantos describe una reunión de sabios judíos en Salónica con cristianos traidores (monopantos), a fin de dominar el mundo. La intersección de odios reverbera en su obsesión política: los monopantos son habitantes de islas del mar Negro, colaboradores y cómplices necesarios de los judíos, que representan el conjunto del gobierno de Olivares, y les define como peores que los mismos judíos. Su jefe es Pragas Chincollos: Pragas es anagrama de Gaspar, nombre de pila de Olivares, y Chincollos el

apellido de uno de sus bisabuelos, supuestamente converso. Además, los monopantos recomiendan a los judíos leer la obra de Maquiavelo: el ataque a la razón de Estado era una de las mayores acusaciones que venía lanzando contra el gobierno. Quevedo recoge las acusaciones de la *Carta de Silíceo* (y la ascendencia de los judíos de Constantinopla sobre los demás) y les da una mortífera carga literaria. Y aunque es cierto que el carácter pretendidamente autoinculpatario es menor que las demás obras de la cadena de falsificaciones, pues su marco narrativo documental no pasa de ser una convención literaria que no engaña a nadie, también es evidente que ejerció una influencia enorme en las falsificaciones posteriores, en la forma y en el fondo, y le hizo ganar para la posteridad un dudoso puesto de honor en la historia del antisemitismo mundial.

c) Maurice Joly: *Diálogo en los infiernos entre Maquiavelo y Montesquieu* (1864). Joly era un periodista antisemita francés que pretendía lanzar su obra contra Napoleón III. *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu ou la politique de Machiavel au XIXe siècle, par un contemporain* era el título completo. Presenta a los judíos como maquiavélicos conspiradores contra el Estado, seducidos por su ansia de oro y usuras que intentan hacer pasar como amor a la libertad de mercados y el liberalismo. Encierra las ideas sobre la conspiración mundial, aunque el marco narrativo es bastante insípido. Sin embargo, párrafos y frases completas de esta obra serán plagiados literalmente por las obras posteriores.

d) Hermann Goedsche, alias Sir John Retcliffe: *Biarritz. Historisch-Politische Roman* (1868). Este escritor antisemita alemán reúne las ideas de Joly que relacionan a los judíos con el liberalismo, y toma evidentes préstamos de Quevedo. De hecho conocía

la lengua y la literatura españolas: vivió en México e incluso publicó novelas de tema hispánico, como *Villafranca y Puebla*. Uno de los capítulos de *Biarritz* se llama “En el cementerio de Praga” y evoca la misma situación que describió Quevedo, con una reunión secreta de líderes judíos que conspiran para alcanzar el dominio del mundo (incluso copia el nombre de uno de los personajes de Quevedo, el rabí David Bar Nachman). En esta reunión los judíos se alían con otros “monopantos”, pero esta vez ya no los dirige Olivares, sino los judíos conversos, el mismísimo Satán y los masones de todo el mundo. En 1876 este capítulo empezó a ser publicado como folleto separado y bajo la apariencia de auténtico documento histórico, como si fueran las minutas reales de una reunión secreta, con el título “El discurso del rabino” o “Hacia Sedán” (en inglés apareció como “The Jewish cemetery in Prague and the Council of Representatives of the 12 tribes of Israel”, con aún mayor deuda literaria hacia Quevedo).

Y e) Sergei Nilus: *Los Protocolos de los Sabios de Sión* (1903). [**Imagen 2 y 3**]

El más exitoso eslabón de esta infame cadena lo publicó en Rusia este agente de la policía secreta del último zar Nicolás II. El texto se presentó con total desfachatez como las auténticas minutas de la gran reunión de líderes judíos de un congreso sionista celebrado en Suiza en 1897 que nunca existió, y en el que los judíos planearon la conquista del mundo. La gran falsificación reúne todo lo anterior y mucho más: es la evidente válvula de escape ideológica de un mundo antiguo que se derrumba. Hace a los judíos responsables de la caída del Antiguo Régimen y las monarquías absolutistas, y les atribuye las ideas del *Diálogo* de Joly, las ideas de la Ilustración y hasta las de la Revolución Francesa y Americana. Les achaca ser instigadores de cizañas, guerras y

revoluciones por doquier, con la idea del “divide y vencerás”. Les hace generadores de una mega-conspiración judeo-demócrata-masónica-capitalista-marxista que va a empapar a toda la alucinada ideología reaccionaria del siglo XX, hasta ser usada por los fascistas españoles para justificar la Guerra Civil y la posterior dictadura militar (el dictador Francisco Franco siguió blandiendo el fantasma de una supuesta conspiración “judeo-masónica” que quería destruir España hasta poco antes de morir en 1975).

El magnate estadounidense Henry Ford, admirado y condecorado por Adolf Hitler, no sólo financió reimpresiones del folleto en inglés sino que además compró un semanario (*The Dearborn Independent: 1920-1927*) dedicada a denunciar la existencia de la conspiración judía mundial, y más tarde reunió todos sus escritos antisemitas en un extenso libro, *El judío internacional* (1920) que fue rápidamente traducido y difundido por los nazis alemanes. **[Imágenes 4 y 5]** Todos los regímenes totalitarios de extrema derecha que crecieron en muchos países del mundo a lo largo del siglo XX adoraron, impulsaron y fomentaron este texto fraudulento, que fue reeditado miles de veces en multitud de idiomas, países y formatos. **[Imágenes 7 a 12]** En las últimas décadas el enconamiento del conflicto árabe-israelí ha suscitado que traducciones árabes de este panfleto se sigan reimprimiendo y su mensaje se reproduzca en algunos discursos políticos (los de Muammar El-Gadaffi, de Hamás, etc.), en series de televisión y hasta en dibujos animados. En Irán se difunde como documento auténtico (las autoridades iraníes causaron gran escándalo al promocionar tanto los *Protocolos* como el libro de Ford en la Feria Internacional del Libro de Frankfurt en 2005), los líderes de Al Qaeda como Al-Zawahiri lo citan con frecuencia, y el odio promovido por su mensaje se multiplica y

ramifica en multitud de teorías conspirativas, como las que achacan al Judaísmo la autoría de los atentados terroristas del 11 de septiembre en Nueva York (insistiendo en el mito de los judíos ausentes de Manhattan aquel día) e incluso la propagación y fomento del antisemitismo (perpetrando crímenes de odio contra ellos mismos, a fin de provocar y justificar reacciones agresivas de Israel y sus aliados).[**Imágenes 15 y 16**]

Y todo pese a lo autoinculpatario e incoherente de este burdo plagio, que atenta contra el sentido común más elemental de cualquier ser humano; que, desgraciadamente, se trata del sentido menos común. A pesar de todas las pruebas de la falsificación, de lo fácil que es cotejar este texto con los anteriores para comprobar que se trata de un simple engaño cosido de retazos y remedos de los otros autores mencionados, este artero fraude mimado por el nazismo sigue siendo citado, esgrimido y reeditado con una frecuencia pasmosa por todos los antisemitas del mundo, y hoy en día es voceado y copiado y recopiado por los más recónditos rincones de internet en páginas web de ideología fascista o neonazi, y blandido por negacionistas del Holocausto y todos los reaccionarios del planeta como supuesta prueba documental de la intriga conspiradora del Judaísmo para exterminar a los cristianos (y a los musulmanes) y aniquilar nuestra civilización.

[**Imágenes 13 y 14**]

En 1949, Jonas Van Praag fue el primero que documentó el parasitismo textual de los *Protocolos* sobre la obra de Quevedo. A esas alturas, sostenía Van Praag, la naturaleza dolosa y embustera del panfleto había quedado expuesta y demostrada por Benjamin Segel, Herman Bernstein y John Curtiss.[**Imagen 6**] El hispanista holandés añadió el cotejo con los *monopantos*, demostrando cómo Goedsche había plagiado

literalmente párrafos enteros de Quevedo, y comentando sobre los demás eslabones de la cadena que el *Diálogo* de Joly estaba al fin y al cabo muy bien escrito, pero no así los *Protocolos*, “mamarracho de contenido tan inverosímil que uno se maravilla cómo hubo gente para tomarlo en serio” (169). En 1966, Raimundo Lida se quejaba amargamente, y con mucha y buena razón, de lo “doloroso que resulte [ver a Quevedo] antepasado de tan páfida patraña, que tanto daño ha hecho y hace a personas inocentes” (323). Lida y Van Praag se maravillarían de cómo hoy, en el año 2010, continúa habiendo muchísima gente que se lo sigue tomando en serio, sobre todo en internet.

La demonización absoluta que rezuman estas leyendas antisemitas que he resumido aquí, y la incoherencia de sus contradicciones (explotadores capitalistas y a la vez agentes comunistas; agresores militantes y a la vez pacifistas cobardes, etc.) fueron sintetizadas por el experto en antisemitismo Michael Curtis: “this catalogue of contradictory accusations cannot possibly be true and no single people could feasibly have such a total monopoly on evil” (4). Parece que Quevedo no estaría de acuerdo con el profesor Curtis cuando escribe: “Ni uno hay entre ellos que haga bien... Son tan malos, que no pueden ser peores” (22). En suma, la cadena que desemboca en los *Protocolos* fue una mortífera levadura para el fermento ideológico que fraguó el genocidio del Holocausto nazi. Y francamente, son muy pocos los libros que hayan causado tanto daño en la historia de la humanidad.

Una vez destripadas las leyendas intestinas del antisemitismo, nos queda delimitar en qué fase diacrónica del odio se encuentra Quevedo. ¿Se trata de odio basado en diferencias religiosas, o en auténticas fobias racistas? Creo que en los siglos XVI y XVII

convivieron en España ambas posiciones, la fase teológica y la racial; o, mejor dicho, no convivieron sino que se atacaron sin piedad. Este asunto resultaba de una importancia crucial, ya que de él se sigue una lógica elemental: si los judíos son sólo un grupo humano que practica cierta religión, entonces al cambiar de credo, lo negativo de su identidad se esfuma y se convierten en súbditos españoles normales y corrientes. Por el contrario, si los judíos son una raza que transmite sus rasgos genéticamente, entonces la conversión es inútil, y la única manera de acabar con su religión es la expulsión radical o el genocidio. Esta segunda postura implicaba además desautorizar las políticas de conversión iniciadas por los Reyes Católicos o, simple y llanamente, desautorizar el mismo acto de la conversión y el bautismo. Y siendo el bautismo uno de los sacramentos básicos del Cristianismo, negar su eficacia implica una de las posturas más anticristianas que sea posible imaginar.

Es conocido que para Michael Foucault el racismo era un fenómeno únicamente moderno, que se originaba en el siglo XVI o XVII, y que sería implementado por el colonialismo de las potencias capitalistas occidentales en el XVIII y el XIX. De hecho, para Arendt, el imperialismo europeo necesitó inventar el racismo como la única explicación posible y la única excusa para su comportamiento criminal. La clave estriba en que el racismo es una ideología de superioridad, de oposición binaria y de orden jerárquico, de una supuesta “raza” sobre otra. Escudada tras la obra de Joseph Arthur de Gobineau sobre la desigualdad de las “razas humanas” (1855) y la Antropología Social, los racistas realizaron una aplicación simplista de las teorías de la “supervivencia del más apto” de Charles Darwin, persiguiendo una biologización de las teorías sociológicas. Así

escribía Menéndez Pelayo en 1882 que “la raza inferior sucumbe siempre” (IV, 340) y que judíos y musulmanes son la “causa principal de decadencia para la Península [Ibérica]” (I, 632). Anteriormente hemos denigrado este concepto de razas humanas como algo superado y desfasado hoy en día. Pero cuando miramos al período 1500-1700 nos encontramos con sensación de frontera resbaladiza. Aún continúan las polémicas entre medievalistas sobre si es apropiado hablar de racismo antes de 1492, y sus esfuerzos para encontrar nuevos términos con los que designar la pervivencia de identidades y diferencias grupales a través del tiempo y el espacio.

En el caso de los judíos, no siempre es fácil situar la frontera temporal entre la persecución por motivos religiosos y la pura limpieza étnica. Por ejemplo Heiko Oberman sostiene que Erasmo y Lutero y otros coetáneos no eran racistas en sus muchos comentarios negativos hacia los judíos, los conversos y sus descendientes, porque su comprensión del asunto aún era teológica, no biológica. Pero Yosef Haim Yerushalmi afirma que las ideologías del Medioevo tardío en España proponían la existencia de una especie de “judaidad” inmutable e inmanente que reclamaba que “lo judío” se llevaba en la sangre y no podría borrarse ni siquiera con la conversión. En este sentido, David Nirenberg también defiende que todos los racismos son intentos de sustentar la discriminación social, económica o religiosa, sobre la base de la biología y la reproducción. Para él, incluso en la Edad Media ya había una oposición binaria entre judíos o conversos y cristianos viejos, construida sobre el cimiento ideológico de que la sangre del judío era inferior, propensa a la herejía y a la corrupción moral (74), idea ratificada por la imposición de los Estatutos de limpieza de sangre, que empiezan con los

de Toledo en 1449. Introduzcamos también la dimensión económica tangible de que los Estatutos eran además un pretexto teórico para la explotación social, porque como escribe Caminero, “el excluido del honor nobiliario estaba obligado a pechar, a soportar todos los tributos y cargas. La posesión de hidalguía y el muy difundido deseo de obtenerla no era una vanidad desprovista de sentido. En realidad se trataba de una cuestión económica: librarse de pagar impuestos” (Formas 45).

La cuestión por tanto estriba en dilucidar hasta dónde funciona el antisemitismo de Quevedo como parte de un *habitus* convencional, lexicalizado o petrificado, expresado con mero artificio literario, y dónde empieza el desajuste patológico crónico para el que no se ofrece una posible curación, una inferioridad que queda cerrada en sí misma con fatídico determinismo. La violencia simbólica de esta exclusión se fundamentaría en que según Nirenberg el antisemitismo ibérico es “always racial, in that it imagined one group as polluting and the other pure, one to be isolated or exterminated, the other to be protected and reproduced” (85). Como dije anteriormente, no se puede asegurar que el *habitus* se plasmara con monocorde nitidez en esta cuestión para todos, en la España de 1600. Ciertamente hubo españoles con autoridad y prestigio que mostraban un antisemitismo biológico, furibundo y venenoso: sorprendente agresividad para un país sin judíos. Ejemplos fueron sin duda el Cardenal Silíceo (el autor de la *Carta*), Pedro Sarmiento (el violento instigador de los primeros Estatutos), fray Francisco de Torrejoncillo (el autor de *Centinela contra judíos*, para quien un octavo de sangre judía convertía a cualquiera en enemigo de la Cristiandad), o el papa Alejandro VI (Rodrigo Borgia, uno de los papas más polémicos de la historia). Estos intolerantes desautorizaban

por tanto el Edicto de los Reyes Católicos, que “no habían buscado acabar con los judíos, sino con el judaísmo” (Álvarez Chillida 43). Es decir, que el Edicto no atacaba a la etnia sino a la religión; lo cual tiene cierto sentido, porque entonces la conversión a la que empujaban no habría valido de nada. En esta línea se encuadran los trabajos de los antropólogos Julio Caro Baroja y Christiane Stallaert, al considerar el del Edicto de Granada como un antisemitismo no racista.

Frente a Silíceo y a Torrejoncillo y el racismo que atacaba a los conversos se posicionaron otros como Alonso Díaz de Montalvo (jurista principal de los Reyes Católicos), Alonso de Cartagena (obispo de Burgos, que tilda los Estatutos de herejía), el papa Nicolás V (que promulga su Bula de 24 de septiembre 1449 declarando que todos los cristianos tienen los mismos derechos), Alonso de Carrilo (arzobispo de Toledo), San Ignacio de Loyola, San Vicente Ferrer y todos cuantos consideraban que el bautismo borraba todos los pecados, que todos los cristianos eran iguales al margen de su pasado y que se oponían a los Estatutos por su carácter antievangélico.

A mi juicio, Quevedo no tuvo siempre la misma posición respecto a los judíos. Creo que en sus primeras obras se detecta un antijudaísmo ambiental y teológico (reflejado en sus poemas satírico-burlescos, con referencias a lugares comunes como los cerdos y las narices grandes) que se va intensificando por motivos ideológicos hasta desembocar en un virulento odio antisemita y racista. Ejemplos textuales de este odio genético-étnico se muestran en las dos obras de este período final, la *Execración* y los *Monopantos*. En la primera, esgrime las *Siete Partidas* (leyes que en este punto rara vez se cumplieron), y escribe: “En el baño donde se juntan a bañar el cristiano y el judío, se

ensucia el cristiano con la sola compañía del judío” (25). Describe más imágenes de contaminación, como las de prohibir que las cristianas críen niños judíos –y viceversa: defiende también la prohibición de que mujeres judías amamanten niños cristianos: “se haga información a las amas de los príncipes y infantes y que aunque la leche sea buena, en la que fuere desta perversa ralea, no se admita, temiendo el contagio desta nación” (18). Encuentra exclusivamente una función para este colectivo: “Sólo permite Dios que dure esta infernal ralea para que, en su perfidia execrable, tenga vientre donde ser concebido el Anticristo” (24).

Sobre la herencia genética, dice: “El vaho de su vecindad inficiona, su sombra atosiga. Una gota de sangre que de los judíos se deriva seduce a motines contra la de Jesucristo... siempre empeora la buena sangre con que se junta” (14), pues son “gente de hereditaria apostasía” (33). Esta herencia genética aparece mezclada con la leyenda de Judas y la de la profanación en una sola frase: “la moneda de Judas por la venta de Jesucristo y la moneda destes [banqueros portugueses], también judíos y descendientes de aquellos que no sólo le compran, sino le azotan y le queman, son de una propia casta, metal amasado con sangre inocente, y que son de un propio linaje y de una misma liga” [Aut.: *linaje*: la descendencia de cualquier familia; *liga*: porción pequeña de metal inferior que se echa al oro o a la plata]. El miedo al contagio se origina porque “témesse el aprecio de aquella sangre que no temió el derramamiento” (31). Insiste en llamarles nación: “cizaña descomulgada... detestable, pérfida, endurecida y maldita nación... de naturaleza precipitada [rastrera], el natural dañado e injurioso desta abatida [ruin] y vilísima nación hebrea” (16). Asegura que son un colectivo destinado a “perpetua

esclavitud” (17). Y por si quedara alguna duda sobre cuál es su postura frente a los judíos convertidos al Cristianismo, lo remacha así: “Si dijeren que esta ley [las *Siete Partidas*] habla contra los judíos que lo son y no contra los conversos, al que lo dijere le desmienten estos propios conversos, con sus maldades y carteles, tanto peores que los otros, pues los conversos son judíos que pasan a pretender que sean judíos los cristianos” (37), y “ninguno se convierte de corazón” (39). Esta idea está presente tanto en la *Execración* como en los *Monopantos*: que los conversos son aún peores que los mismos judíos. Creo que estos ejemplos del texto pueden tomarse como prueba de que en estos años Quevedo ha pasado a creer en un genuino racismo antisemita, en que existe un rasgo genético e inmanente de “lo judío” y en que a su juicio el bautismo es impotente para borrar ese pecado, con lo que los conversos son todos culpables y el Edicto de Granada ha fracasado miserablemente.

No es ésta una opinión compartida por todos los expertos en la obra de Quevedo. El correlato de Oberman en la crítica quevedista lo encarna Josette Riandiere La Roche, quien niega que pueda hablarse con corrección de “antisemitismo” antes del siglo XIX, y prefiere hablar de “antijudaísmo”. Sostiene que debido a razones históricas el antijudaísmo no se “perfecciona” hasta esa época, y, por consiguiente, no admite antisemitismo en Quevedo. Afirma que el escritor es judeófobo por contexto, y que no es racista puesto que hay referencias positivas a personas indias y negras en algunas obras como *La hora de todos*. A su juicio, obras como la *Execración contra los judíos* son obras inspiradas por circunstancias en las que “au motif religieux s’ajoutait le motif économique” y al fin y al cabo Quevedo no hace sino encarnar “l’antijudaïsme chrétien”

(Racisme 257).⁴³

En el otro extremo, Henry Ettinghausen sostiene que la *Execración* de Quevedo participa de la virulencia de la Contrarreforma y sus peores y más “desalmadas” invectivas, e incide en la identificación que aquí tratamos entre médicos y judíos o conversos, y su artero sofisma:

Como si fuera poco acusar a los judíos de confederarse para monopolizar el capital, Quevedo les acusa también de confabularse para asesinar cristianos y profanar iglesias, haciendo que sus hijos sean *médicos, cirujanos y boticarios*, profesiones tradicionalmente judías... combinando una pasión descomunal con su extraordinaria agudeza verbal, su antijudaísmo/antisemitismo consigue una impresionante potencia vitriólica, de manera que nos encontramos con el conceptismo puesto al servicio de una xenofobia insensata y visceral: una retórica satírica dolorosamente profética. (70)

Al menos en su etapa final, para Quevedo los judíos son ingratos deicidas, cobardes sin esperanza, usureros y avaros empeñados en medrar, acólitos del “dinerismo” que fomentan una conspiración mundial judeo-ateísta, reconocibles por rasgos externos (narices, aversión a los productos derivados del cerdo), gente sucia por dentro y por fuera, cuyo mero nombre es ya un insulto intercambiable con los de “cornudo” o “bujarrón”, y merecedores de animalización (vimos que los compara con ratones, como hizo la propaganda cinematográfica nazi). Lo cierto es que, convenciones retóricas al

⁴³ Riandiere La Roche, “Racisme, antijudaisme, antisemitismo: problemas de semantique et d’histoire”. He extraído el resto de sus interpretaciones de estos dos artículos: “Du discours d’exclusion des juifs: antijudaisme ou antisemitisme?”, y “Quevedo et l’autre religieux”.

margen, para el último Quevedo los judíos son una raza inferior, dañina, contaminante y repulsiva. Y siendo esto escalofriante, no es lo peor de todo. Lo peor es que Quevedo llega a abogar agresivamente por la expulsión de los judíos y los conversos de todos los reinos de la Corona Española, y después plantea seriamente al rey una auténtica solución final similar a la del régimen nazi en la Segunda Guerra Mundial:

Quemar y justiciar a los judíos solamente será castigo... hacer polvo su caudal, romper los asientos, será remedio... hase de empezar el castigo desde una puerta a otra puerta: esto es decir que en todas las puertas de Vuestros reinos han de hallar muerte y cuchillo... Perezcan, Señor, todos y todas... echarlos y aniquilarlos es el solo remedio, que el castigo no lo es. (32)

Es duro leer estas terribles palabras, ante las que cualquier persona decente no puede sino experimentar asombro, pavor y tristeza. Una cosa es amenazar a Góngora con untar sus obras con tocino para que no se las muerda y otra muy distinta reclamar el genocidio y extinción de todos los judíos del mundo. Resuenan entonces en nuestros oídos las quejas de Ettinghausen, que pedía públicamente que nos enfrentáramos con valor de una vez a la verdad, y que ya va siendo hora de aceptar la posibilidad de que la talla de escritor “maravillosamente genial” de Quevedo “sea perfectamente compatible con sus lamentables actitudes xenófobas” (60). La posibilidad de que Quevedo odiara a Olivares mucho más de lo que odiaba a los judíos (y que uno de los fines de la *Execración* fuera humillar a Olivares ante el rey) es por ello la única matización posible a la justificada indignación de Ettinghausen, sin perjuicio de que sigue siendo razonable y

sensata su pública apelación a que todos nosotros aceptemos eso: que una lamentable xenofobia (y algo más) será siempre inseparable de su obra y de su ideología.

Es preciso registrar la intersección de odios que revela la influencia de la lucha política en esta fase de la evolución del antisemitismo en Quevedo. Resulta claro que el memorial está empapado de animadversión antiolivarista, y no creo que se hubiera atrevido a presentarlo al rey sin haber sustituido antes la amistad de Olivares por la del Duque de Medinaceli. Una vez más, Quevedo manipula una supuesta narrativa religiosa para convertir su texto en un instrumento; en este caso un utensilio con el que atacar los fundamentos políticos y económicos del gobierno. Sabemos que Olivares pretendía sustituir el sostén financiero crediticio del Estado, que los reyes anteriores habían confiado a los banqueros genoveses, por el préstamo de los banqueros judíos portugueses, que habían ido acudiendo a Madrid en los últimos años. Esta jugada tenía una ventaja: ofrecían mucho mejores intereses, eran súbditos del rey, y además como huían de la Inquisición portuguesa, mucho más agresiva que la española, podía pagárseles con ventajas sociales y protección, o directamente chantajearles. La desventaja, como apuntará Quevedo, es que Génova disponía de muchos más fondos líquidos, su financiación era mucho más rápida, y era una república católica que no conspiraba contra España.

Desde esta perspectiva y visto todo lo que hemos visto hasta ahora, desde la instrumentalización de *Heráclito cristiano* y el *Epítome* de Santo Tomás de Villanueva hasta sus teatrales defensas del Patronato de Santiago, resulta un auténtico sarcasmo que en el momento de la redacción de sus dos grandes opúsculos antisemitas Quevedo

reproche a Olivares la instrumentación política de la religión. Como explica Carlos Gutiérrez, “utiliza retórica y empáticamente la animadversión popular que contra los banqueros judíos portugueses existía entre la alta nobleza y las clases populares, haciendo de todo ello amalgama de antiolivarismo político y económico” (250). Las acusaciones quevedianas se vienen repitiendo desde hace tiempo; ya vimos cuán ambiguo había sido su apoyo en el capítulo anterior, pero lo que varía es la intensidad, reclamando ahora una vuelta al providencialismo anterior, uniéndose a parte de la nobleza castellana y del clero y a las clases populares en un antisemitismo sociopolítico y antiolivarista, rechazando el maquiavelismo y el mercantilismo. Y sobre todo en una idea que une a Gutiérrez con Caminero: “Quevedo nunca es francotirador solitario, sino ariete de un grupo” (270). Necesitamos concentrarnos en esta idea de “ariete” de un grupo para comprender por qué Quevedo modela su voz narrativa con tal audacia y temeridad: porque cree siempre tener a un nutrido grupo social detrás. También Fernández Mosquera estudia cómo en la *Execración* Quevedo recicla sus propios materiales textuales (la historia de Balaam; metáforas, líneas narrativas y argumentales) que se van acumulando en sus obras anteriores desde *Heráclito cristiano*: en mi opinión, intensificando y radicalizando. Este estudioso además demuestra la influencia que tuvo en Quevedo su buen amigo Paravicino a la hora de redactar el memorial, pues el gran orador barroco había escrito un sermón sobre el mismo asunto en las mismas fechas. Sin embargo, como resultaba evidente para todos menos para nuestro escritor, Paravicino era un religioso, predicador de Su Majestad, y contaba con mucho mayor sentido de la prudencia y muchos más apoyos sociales y políticos que él.

Creo que si Quevedo acabó en prisión no fue por la bravucona modalidad de su voz narrativa ni por hacer de su distinción la ostentación de su independencia y su capital simbólico, sino por haber calculado mal el equilibrio de fuerzas opuestas en la cuerda floja del circo político de su momento histórico. Nosotros hoy nos horrorizamos con el antisemitismo repulsivo y criminal de la *Execración* y los *Monopantos*, pero es posible que ni el rey ni Olivares vieran eso como algo sobresaliente en los textos: vieron el desbocado ataque personal y político al Primer Ministro, calcularon qué apoyo tenía detrás, y no juzgaron que Medinaceli fuera suficiente ni que la nobleza o el clero integrista fuera a defenderle en exceso. De hecho, Fernández Mosquera duda seriamente de que la *Execración* llegara a ser leída por Felipe IV y cree que Olivares pudo interceptarla antes, con lo cual el daño a la posición del escritor era demoledor. Recordemos que Elliott descubre en 1972 la conocida carta de Olivares al rey donde éste le asegura que la prisión de Quevedo encerraba suficientes garantías jurídicas, pues era “infidel [traidor] y enemigo del gobierno y murmurador dél, y últimamente confidente de Francia y correspondiente de franceses” (179). Y que además José Pellicer anotó en sus proto-periodísticos *Avisos históricos* de 1639 lo que se comentaba por Madrid sobre los motivos de su prisión: sus sátiras contra la Monarquía y que hablaba mal del gobierno (algo incorrecto pero que, según veremos en el próximo capítulo, fue lo que quedó en la memoria colectiva de los españoles y los ingleses) y que un francés criado de Richelieu entraba frecuentemente en su casa (más correcto, pero soslayado por la posteridad).

La manera de relacionar a Olivares con los judíos en la *Execración* se basa en adjudicar todos sus fracasos a la alianza o la tolerancia con los criptojudíos. Copiando

una idea del citado fray Diego Gavilán, Quevedo asegura al rey que la expansión del Imperio Español a partir de 1492 fue en realidad un premio de Dios por haber expulsado a los judíos, y que los desastres actuales no son sino un castigo divino por dejarles regresar. Es un lugar común que había existido una continuidad mesiánica entre la Reconquista y el Descubrimiento de América y su posterior conquista, pero esta idea apuntaba más a los moros y no a los judíos. Sin embargo, la idea le sirve a Quevedo para estructurar retóricamente su memorial en base a la oposición entre razón de Estado y mercantilismo (con Maquiavelo y Richelieu como adláteres), y el providencialismo (un fundamentalismo defendido en la *Política de Dios* y altamente arcaico, pero que gustaba mucho tanto a las clases populares como a la nobleza castellana). Los desastres que achaca al válido son los naufragios de las flotas de Indias (1628 y 1631), las pérdidas territoriales de ultramar, el fracaso de Mantua, las derrotas en Flandes y las victorias suecas en Alemania. En su opinión, estos desastres se deben al retorno de los judíos que, tras los pogromos de 1391 y el Edicto de 1492, habían emigrado a Portugal en busca de refugio. El refugio se acaba cuando en 1497 la Inquisición portuguesa les obliga a convertirse en *anusim* (forzados) y ni siquiera contempla la opción del destierro.

Esta conversión colectiva forzosa provocó una extensa religiosidad clandestina, y las restricciones legales sobre oficios que podían desempeñar hicieron que se concentraran en los negocios de comercio de especias, de esclavos, de artículos de lujo y del tráfico con el ultramar portugués. Como explica Domínguez Ortiz, “los reyes lusitanos, temerosos de la pérdida que representaría su ausencia, les habían prohibido emigrar y la Inquisición portuguesa tampoco quería perder una presa tan sustanciosa.

Eran tratados como reses engordadas para el sacrificio” (El problema 42).

Por eso el goteo de criptojudíos hacia Castilla fue incesante desde 1497, y se incrementó a partir de 1580, cuando la monarquía hispánica se plantea una acogida más favorable a los arbitristas, que ofrecían más beneficios que el monopolio de los genoveses. Olivares no estaba solo en sus intenciones de suavizar el trato a los judíos, ni mucho menos: el Consejo de Estado discutió varias veces entre 1600 y 1625 la posibilidad de revertir el Edicto de Granada, ofrecerles un perdón general y otorgarles inmunidad frente a la Inquisición. Muchas fueron las peticiones de relajar los Estatutos de limpieza de sangre (rechazados enérgicamente por el papa Nicolás V) como doctrina anticristiana que presuponía que ni siquiera el bautismo lavaba los pecados de los fieles y como impedimento para los engranajes estatales del comercio y la administración.

Así pues, el ambiente en altas esferas de la política en España parecía favorable a la Reforma pro-judía, además de que la relajación en la aplicación de los Estatutos ya se había dado antes de Olivares, y en 1619 se había proclamado la *Ley de los tres actos positivos*, que prohibía las delaciones anónimas contra judíos. Pero este ambiente propicio no existía entre las clases populares ni tampoco era tan generalizado entre el clero. El inquisidor Adam de la Parra batalló incansablemente contra esta distensión y las retribuciones de tipo social que el Estado había ido ofreciendo a los judíos: el Edicto de Gracia de la Inquisición en 1627, la posibilidad de los matrimonios mixtos en 1628, la libertad de movimientos por todo el territorio nacional en 1629, e incluso el proyecto del gobierno de permitirles negociar con las colonias americanas desde Sevilla. Sin embargo, algunos sucesos se aliaron con las fuerzas más reaccionarias y antisemitas: en primer

lugar, que los portugueses acaudalados con poderío financiero eran lógicamente una minoría demográfica y que llegaron a Madrid acompañados de un numeroso gentío de judíos “de mala calidad”, mucho menos pudientes, que se dedicaron a arrendar rentas reales, comerciar al por menor, y trabajar de artesanos, médicos o boticarios, lo que suscitó reacciones enojadas entre el pueblo. Y en segundo lugar, varios de estos asentistas portugueses acaudalados tuvieron que enfrentarse a procesos judiciales entre 1630 y 1633 por culpa de sus errores personales: Bartolomeo Febos y Juan Núñez de Saraiva, por ejemplo, quien se vio envuelto en una lamentable historia de delitos por contrabando y el asesinato de una prostituta (*Execración xxxii*). Finalmente, después de que en 1643 Olivares fuera relevado de sus cargos, la persecución contra ellos se desató con un encarnizamiento total.

El cóctel que el texto de Quevedo mezcla con todo esto diseña una voz narrativa de insólita agresividad (que el escritor al final justifica mediante la metáfora de su voz como la voz de la burra de Balaam en la Biblia y el “alguien tenía que decirlo en voz alta”). También formula una verdadera acusación de alta traición contra quien hasta poco antes había sido su jefe político y su esperanza de regeneración del Estado: según él, Olivares protege a banqueros que invierten y comercian con sus casas centrales de crédito de Holanda, Francia, Turquía y otros enemigos de España. Y ello por más que no se atreva a denunciarle con nombre y apellidos; pero júzguese la transparencia del ataque en estas palabras:

Señor, no se debe fiar el Príncipe del Ministro que toma el oro y la plata de los judíos, que es artífice de sus pecados. Y nadie tratará con los judíos

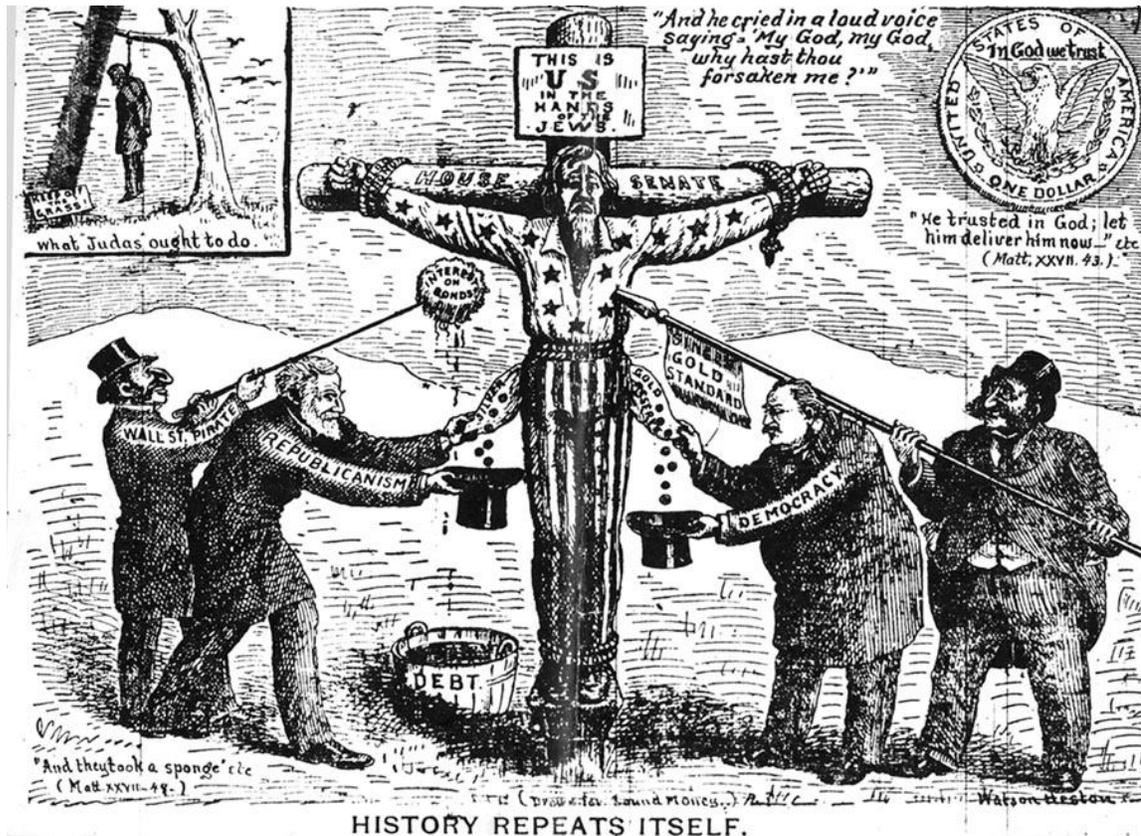
a quien no mientan y a quien no obliguen a mentir. (29)

La acusación es muy grave: el Primer Ministro no sólo colabora con los que en su opinión mataron a Jesucristo (provocando por tanto la ira de Dios que, en justo castigo, fustiga a España con desastres y pérdidas de territorios coloniales) sino que además se ha convertido en una marioneta de los judíos del mundo, que al neutralizar los Estatutos se han convertido en los auténticos dueños del país:

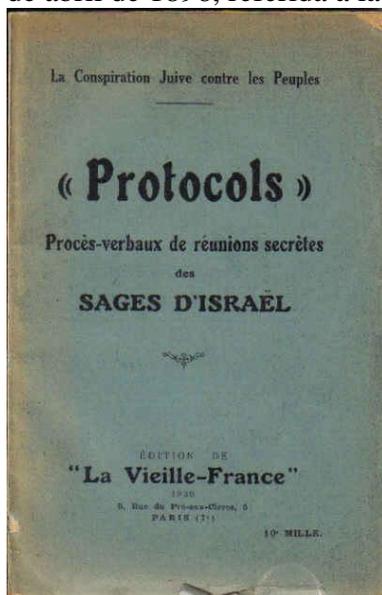
Se da en Vuestros reinos poder a los judíos malos sobre Vuestros vasallos buenos, católicos y leales. Y esa maldita nación, que en justo castigo de haber crucificado a Jesucristo en todas partes del mundo es esclava, vil y abatida, sólo en España manda. (37)

Es un ataque excesivo, que unido a las reuniones en casa del Duque de Medinaceli, conspirando contra el gobierno y alabando a Richelieu y al rey de Francia, van a desembocar en su prisión. A mi juicio, *La isla de los monopantos* y la *Execración contra los judíos* son los dos mayores errores en la carrera de Quevedo: en un plano humano (pues le conceden un abyecto lugar de honor en la historia del antisemitismo mundial), en un plano literario (porque no añaden nada a su egregia majestad en la historia de la literatura española) y en un plano político (ya que le arrojan a los leones sin realmente contar con protectores que le respalden lo suficiente). Quevedo, que al principio de nuestro estudio había cosechado un buen éxito en el manejo de *Heráclito cristiano* como instrumento para construirse una imagen pública seria y responsable, merecedora del puesto de secretario de un virrey; que había aumentado con el *Epítome* de Santo Tomás de Villanueva el caudal de su distinción, al ostentar su capital cultural y

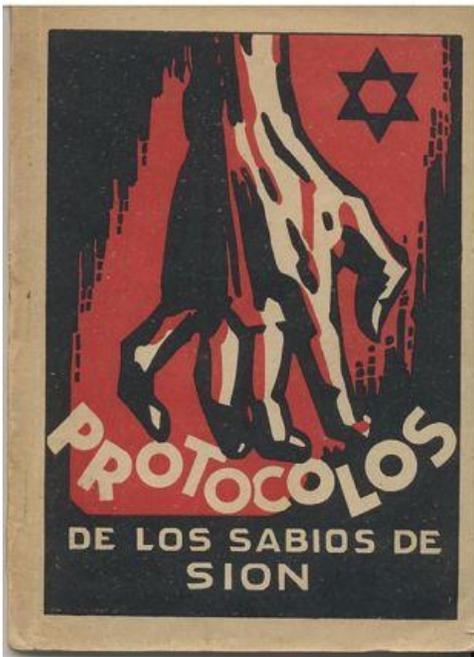
simbólico; que lo había engrandecido y lo había visto reconocido al ser llamado al gobierno de Olivares y trabajar para él en *Cómo ha de ser el privado* y ya ostentar así capital social (en palabras de Enrique García Santo-Tomás, “su capital social, entendido como su cotización de figura pública” [300]); después de todas estas ganancias literarias y políticas, al final arruina todo el capital que había venido acumulando con estas dos obras que pavimentan el sendero de su camino hacia la cárcel y hacia el repudio universal de su antisemitismo. Otra historia será cómo la posteridad gestionará el patrimonio de la proyección de su imagen pública a lo largo de los siglos, y esto es algo que veremos en el siguiente capítulo.



[Imagen 1] Caricatura política aparecida en el diario estadounidense *Sound Money* el 15 de abril de 1896, referida a la campaña presidencial de aquel año.



[Imagen 2] Edición francesa de los *Protocolos* (1920).



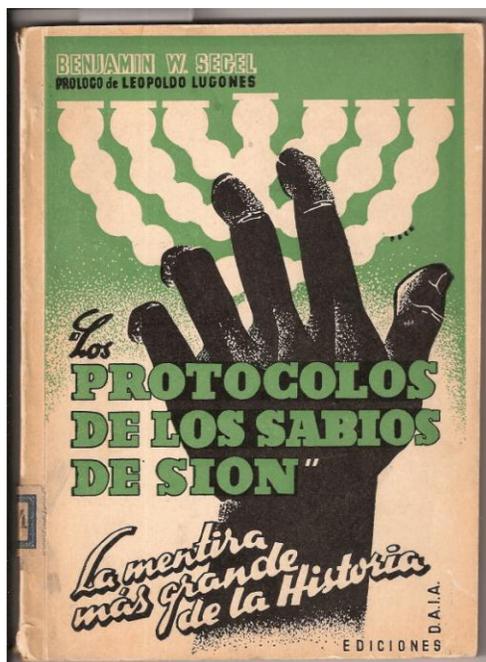
[Imagen 3] Siniestra edición española de los *Protocolos* (ca. 1930)



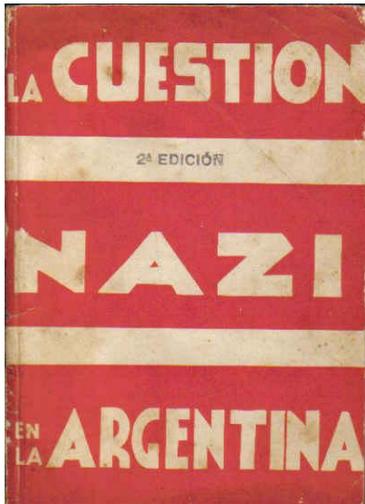
[Imagen 4] Primera edición española de *El judío internacional* de Henry Ford (1930)



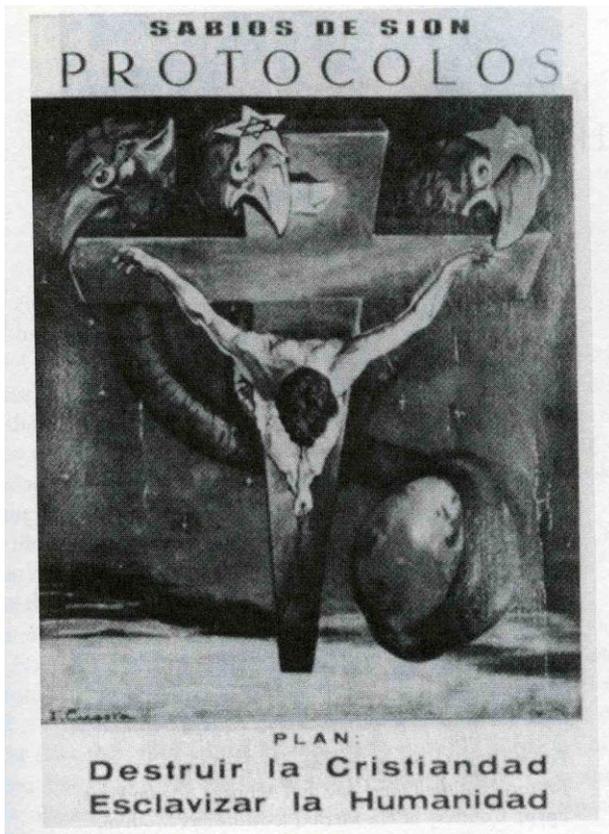
[Imag 5] Edición alemana de *El judío internacional* de Ford sufragada por el partido nazi.



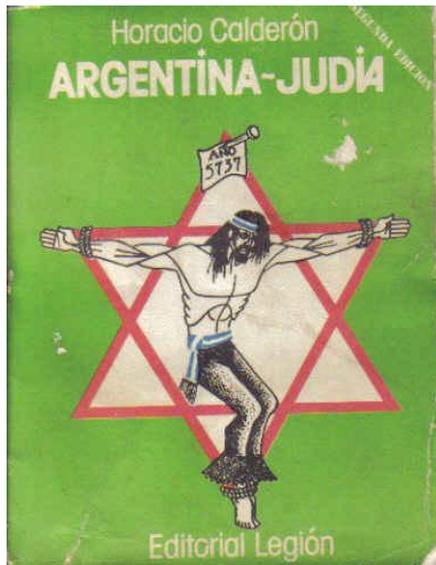
[Imagen 6] Edición argentina (1935) del libro de Benjamin Segel denunciando la falsedad de los *Protocolos*. En el prólogo, Leopoldo Lugones se enfrenta valerosamente al antisemitismo rampante entonces en la Argentina.



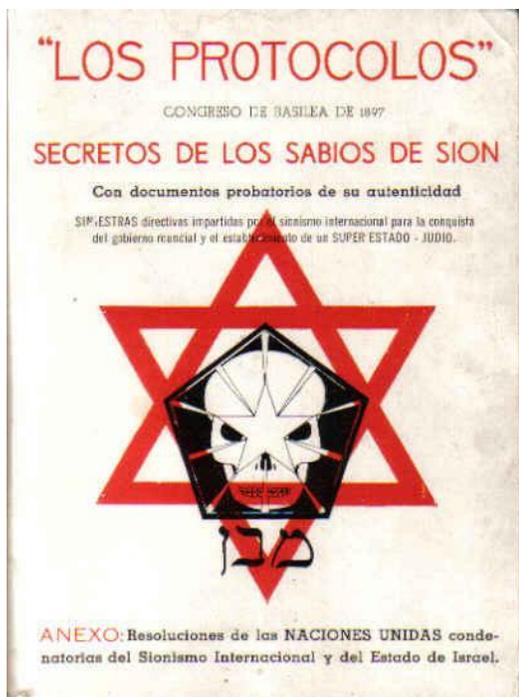
[Imagen 7] Edición de 1939 del libelo antisemita de Carlos M. Silveyra apoyando el genocidio iniciado por el nazismo en Europa y defendiendo una solución similar para Latinoamérica.



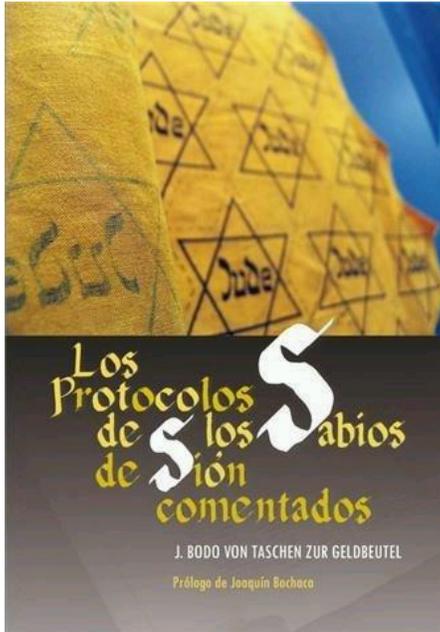
[Imagen 8] Edición española de los *Protocolos* (1963). Durante la dictadura franquista se multiplicaron las reimpresiones del libro en España. El monstruo que amenaza al mundo y al crucifijo cristiano posee tres cabezas: comunismo, judaísmo y masonería.



[Imagen 9] Libelo antisemita al comienzo de la dictadura argentina (1976) de Horacio Calderón, Secretario de Prensa de la Universidad Nacional de Buenos Aires, rechazando las extradiciones desde Argentina a Israel. La editorial es de la Legión Cívica, una organización de paramilitares fascistas.



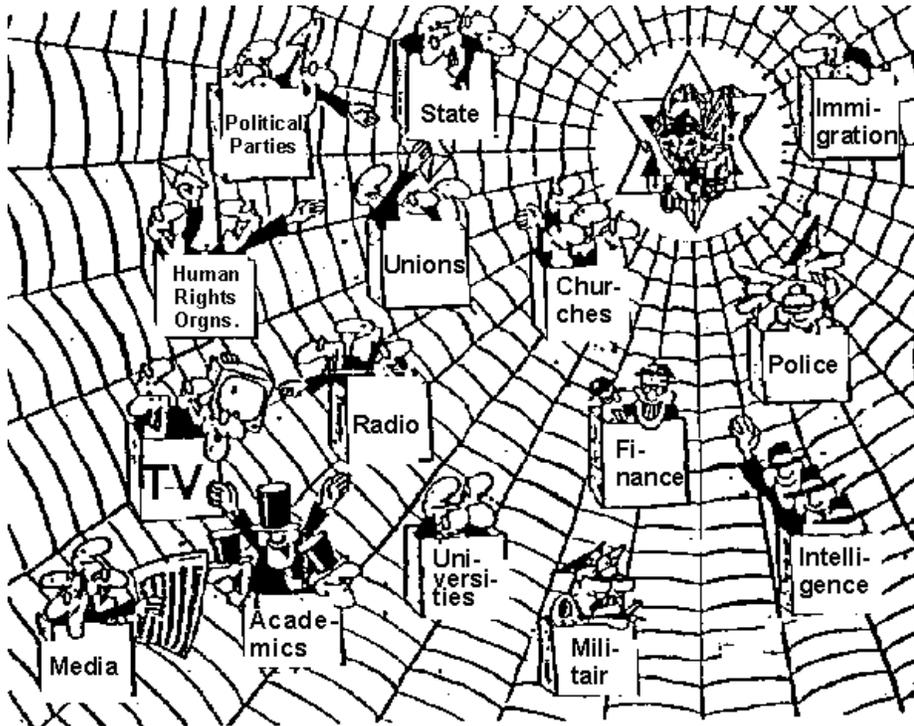
[Imagen 10] Edición argentina de los *Protocolos* (1992) insistiendo en su “autenticidad”.



[Imagen 11] Edición española reciente de los *Protocolos* (2008)



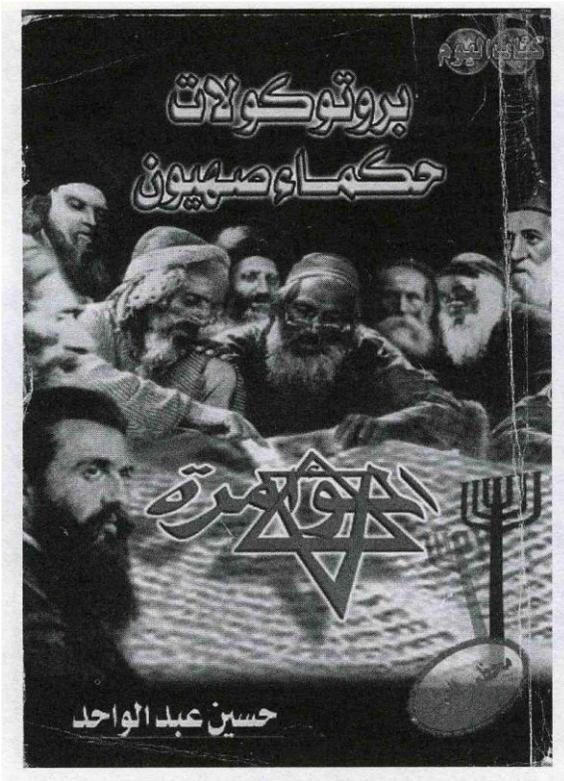
[Imagen 12] Edición de 2009 de los *Protocolos* en español, de una editorial de Tennessee (Ingram Book Co). El prólogo profundiza en la mega-conspiración y asegura que el Judaísmo controla al sistema financiero, al cristianismo, al nazismo, al comunismo y a la masonería.



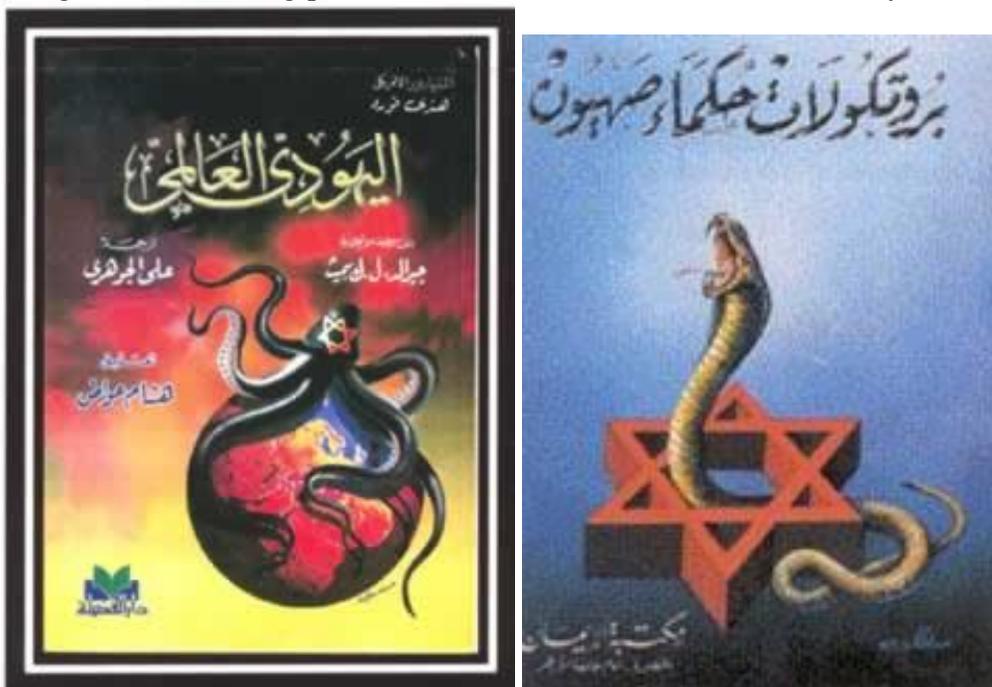
[Imagen 13] Gráfico de libelo antisemita sobre la infiltración de judíos en todos los ámbitos de la sociedad de EEUU.



[Imagen 14] Imágenes de páginas web fascistas.



[Imagen 15] Edición egipcia de los *Protocolos* (2002) de Achbaar Allyum Press.



[Imagen 16] Ediciones egipcias de *El judío internacional* (2001) y los *Protocolos* (2005).

Capítulo quinto: La recepción diacrónica de Quevedo: el manipulador manipulado, el símbolo colectivo.

Afirma una regla básica de la psicología y de la espiritualidad que la manera en que uno trata a los demás guarda mucha relación con la manera en que uno se trata a sí mismo. La manera en que un país trata a sus intelectuales y artistas mantiene idéntica relación, y, así, la forma en que la sociedad trata a Quevedo se relaciona con la forma en que la sociedad se ve a sí misma. La historia de su recepción es fascinante y polémica, y no parece descabellado concluir que subsiste una gran resistencia a actualizar la imagen pública de Quevedo, y que su longevidad como personaje legendario se debe a su función como símbolo colectivo de la injusticia histórica.

Llevo tiempo analizando textos literarios, políticos y religiosos de Quevedo a la luz de los modelos teóricos de hermenéutica sociocultural ante la fundada sospecha de que nuestro autor dotó a muchas de sus obras de una naturaleza eminentemente instrumental y luego su vida y su obra fueron instrumentalizados también. Este capítulo estudia la proyección de la imagen pública de Quevedo; es decir, la construcción diacrónica del proyecto de distinción bourdieuana en el modelo de recepción y producción. Después de haber examinado cómo su literatura consigue incrementar el estatus simbólico del autor dentro de la jerarquía interna del campo literario y de poder específico del siglo XVII, lo que me interesa ahora es qué rasgos de esa imagen pública se han proyectado en el tiempo, a través de su interrelación con otros agentes de varios campos, y cómo han ido variando a medida que cambiaba la sociedad. Para ello he

rastreado todas las obras que han presentado a Quevedo como personaje de ficción durante 365 años y los manuales de literatura editados en España desde la ley Moyano (1856) hasta el final de la Transición (1990). Existen artículos sobre algunas de tales obras (Alonso Cortés, Carmen García Valdés, David Arbesú, Pilar Navarro, José Antonio Bernaldo y Alberto Sánchez), pero nunca se ha publicado una relación analítica tan exhaustiva como la que expongo en estas páginas.

En general puede afirmarse que la imagen que muchas personas tienen hoy de Quevedo es esencialmente una construcción del teatro romántico del XIX, y también es cierto que los románticos españoles parecían más interesados en su vida que en su obra. Según afirma Bourdieu, “la imagen pública es el producto de los instrumentos de percepción, históricamente constituidos, y por tanto históricamente cambiantes, proporcionados por la sociedad a la que pertenecen”.⁴⁴ En otro estudio sostiene que mediante la obra se reivindica un estatus o una imagen pública concreta “poniendo en correspondencia disposiciones intelectuales, socialmente condicionadas, con una región del universo de las producciones simbólicas” (Pinto 82) y que “como muestra un estudio de recepción, a menudo un autor es expuesto a transformaciones que afectan su imagen pública” (95).

La imagen de Quevedo se vio siempre afectada por leyendas apócrifas, siendo las principales: doctorarse en Teología con 14 ó 15 años (rebatida por Aureliano Fernández Guerra, Marcelino Menéndez Pelayo, José Manuel Blecua y Pablo Jauralde); exiliarse en Italia tras matar al ofensor de una dama un Jueves Santo (rebatida por Luis Astrana y

⁴⁴ “The public image is the product of the instruments of perception, historically constituted, and therefore historically changing, which are supplied by the society to which they belong”. (*The Field* 224)

Jauralde); escapar de la conjura de Venecia disfrazado de mendigo (rebatida por Ángel González Palencia, James Crosby y Jauralde); casarse enamorado (rebatida por Astrana y Jauralde); ir a la cárcel por dejar un poema bajo la servilleta del rey (rebatida por Blecua, Jauralde y el mismo Quevedo; John Elliott y la historiografía moderna saben que la acusación fue espiar para los franceses); y ser enterrado con espuelas de oro: el ladrón que profana su tumba muere después (inverosímil e irrefutable; su única fuente es el muy sospechoso Tarsia; Jauralde lo denomina “anécdota novelesca” [*Francisco* 869]) .

A continuación estudio las obras de ficción y manuales de literatura, muestro ejemplos de cuadernillos de chistes, añado un cuadro esquemático de rasgos psicológicos, y esbozo una conclusión sobre el carácter icónico y político de su imagen, a fin de gestar un perfil provisional de su recepción pública.

1. *El retraído*, de Juan de Jáuregui (1635). (Invectivas en los Siglos de Oro)

[**Imagen 1**] Jáuregui, pintor y poeta enemistado con Quevedo, escribe esta comedia como un ataque personal. El título es confuso para el lector actual; hoy equivale a tímido, pero el *Diccionario de Autoridades* define *retrahido* como “el refugiado al lugar sagrado o inmune”. Implica que la religiosidad de Quevedo era un mero parapeto, búsqueda de inmunidad donde refugiarse después de escribir immoralidades: “el retraído” podría traducirse hoy como “el cobarde” o “el que se esconde en el burladero”. El texto ataca *La cuna y la sepultura* al acusarle de hipocresía por la contradicción entre su obra moralista y su vida licenciosa; insultar a los filósofos de la gentilidad al mismo tiempo que los elogia; escribir con incompetencia teológica, ruptura del decoro, heterodoxia y dolosas faltas de ortografía; y hacer circular una obra perniciosa, irrespetuosa con el rey, el Papa,

los apóstoles, la Virgen María y Jesucristo. Quevedo es presentado como blasfemo, cobarde, de cultura superficial y de maldad inconcebible. De hecho, Jáuregui ni siquiera se atreve a nombrarle, sólo habla del “Señor de la Torre” (*Obras completas* 1246) y nuestro autor trata de defenderse por boca de sus libros:

LIBRO.- Lo que se celebra en mis hojas es su devoción, y ver a mi autor confesándose en estos escritos con vislumbres de un San Agustín...

CENSOR.- No por ver yo un delincuente junto a la iglesia le tengo por mejor que antes, sino creo que se retrae a sagrado por mayor crimen.

(1218)

La comedia es una alegoría que nunca fue pensada para representarse en escena; la intervención del personaje: “LOS QUE NO HAN SIDO.- Nosotros, que no hemos nacido, no aguardamos a que muera nadie” (1234) implicaría graves problemas de espacio, al menos en un teatro convencional. Quevedo se defiende de la acusación de cometer faltas de ortografía achacándolo a erratas de imprenta; parece un poco ridículo hacer aparecer a la misma impresora del libro para que le desmienta: “certifico que me entregó su merced escrito así el original de su letra” (1219). Desfilan acusándole decenas de personajes de la Historia: El Brocense, Platón, Demócrito, Plutarco, Virgilio, Garcilaso, Aristóteles, Boccaccio, Góngora o Sócrates, entre otros muchos. Los clásicos riñen entre ellos en disputas sobre la propiedad intelectual de ciertas ideas, y se comportan como párvulos envidiosos: “CENSOR.- Dejad ahora vuestra novela, Juan Boccaccio, que ni es buena ni viene a propósito” (1243); “ARISTÓTELES.- Yo presumo tanto en este punto, que creo se acordó de mis *Políticas* el mismo Cristo... PLATÓN.-

De mí lo aprendiste, Aristóteles” (1230); y multitud de ejemplos similares. La sensación que le queda al lector actual es que Jáuregui imaginaba la Historia de la sabiduría humana como un gigantesco patio de colegio donde sus actores se empujan, riñen y fanfarronean. Es obra prolija, quisquillosa e ingenua (el triunfo final consiste en convencer al libro para que repudie a su autor: “LIBRO.- Pues si este *retraído* es demonio, láncele de mi cuerpo” (1247); una victoria algo inocente). En suma, esta obra no aporta mucho a la imagen pública de Quevedo, salvo una referencia a la leyenda de Venecia (1246), y aunque siempre aparezca citado en las bibliografías, sólo conserva interés documental para los expertos.

2. *Vida de Don Francisco de Quevedo*, de Pablo de Tarsia (1663). (San Francisco de Quevedo) Habían transcurrido 18 años de la muerte de Quevedo cuando el abad napolitano Paolo Tarsia, afincado durante 30 en Madrid, publica esta auténtica hagiografía. Dibuja un personaje de ficción en contradicción flagrante con documentos fiables, y además contribuye de forma esencial a la construcción del personaje: es la fuente de casi todas las leyendas falsas que se repetirán después hasta nuestros días (doctor en teología a los 15 años de edad, el Jueves Santo y la huída a Italia, la conjura de Venecia, la prisión por el memorial en la servilleta, la música de su entierro, las espuelas de oro y otras). Llamarla “hagiografía” no es ninguna hipérbole: así la denomina Felipe Pedraza en su edición, y es evidente que la intención del autor es demostrar la ejemplaridad de una vida (pide que todos se esfuercen en imitarle); además, baste recordar su afirmación de que diez años después de haberle enterrado, abrieron el ataúd de Quevedo y “le hallaron entero, y sin lesión, ni corrupción alguna, con grande

admiración de todos” (159).

La tendencia hagiográfica iniciada por Tarsia siempre ha estado apoyada por una parte minoritaria de la sociedad, tanto en sus sectores más populares como en aquellos más cultos. Bástenos el ejemplo de lo que escribía en 1945 el mismísimo director de la Real Academia de la Historia, Félix de Llanos: “Si Quevedo no compuso libro alguno científicamente histórico fue evidentemente porque no se lo propuso” (25), donde proyecta una imagen idealizada, como si fuera una especie de SuperQuevedo o *QuevedoMan*.

La crítica actual considera la obra como un documento histórico, no una biografía en términos modernos. Quizá por su amistad con el sobrino de Quevedo, Pedro Aldrete, o porque quizá fuera un encargo o un ejercicio retórico de idealización, lo cierto es que describe la vida de un santo, negando todas las evidencias y no dejando la menor fisura de humanidad carnal en su relato. Tarsia tergiversa los hechos cuando asegura que Quevedo “procuraba no ofender a nadie” (130), que era un casto ejemplo de abstinencia sexual (34), que se casó enamorado de su mujer (111), que la política no le interesaba (95), o cuando apenas asoma Olivares en el último encarcelamiento ni menciona las acusaciones de ser confidente de Francia.

3. Los viajes de Quevedo por el Polo Sur, de Joseph Hall (1684).⁴⁵ [Imagen 3]
(Quevedo en Europa, 1600-1800. La manipulación inglesa) Quevedo gozó de un éxito en Europa muy superior a la mayoría de escritores españoles. La rapidez con la que aparecieron traducciones de sus obras a los principales idiomas europeos, entre 5 y 15

⁴⁵ El título completo es: *The Travels of Don Francisco de Quevedo through Terra Australis Incognita, Discovering the Laws, Customs, Manners and Fashions of the South Indians. A Novel, Originally in Spanish.*

años después de los originales, resulta impresionante para un autor del siglo XVII. En Francia la famosa versión de Geneste (*Les Visions*) aparece en 1633; en Italia el *Buscon chiamato don Paulo* circula desde 1634; traducciones de *Los sueños* surgen en Alemania en 1639, en Inglaterra en 1640 (*The Visions*), y en Holanda en 1641 (*Groote Spaensche droomer*). Por añadidura, el éxito editorial europeo de Quevedo es formidable. Entre 1600 y 1800, si sumamos las dos obras citadas, alcanza las 70 ediciones en Italia, casi las 100 en Francia y también en Holanda, 137 en Inglaterra, y 147 en Alemania (Navarro 165). Es evidente por tanto que operaciones editoriales de mixtificación podían resultar muy tentadoras.⁴⁶ Los ingleses conocían a Quevedo mejor que Quevedo a los ingleses: nunca mostró demasiado interés por aquel país, salvo cierto respeto por su Historia, gran admiración por Tomás Moro y una esperable animadversión ante el cisma religioso. En esta época la repercusión europea de comedias y novelas picarescas españolas es indiscutible; así como la influencia posterior de Quevedo en autores como Samuel Wesley, Jonathan Swift o Lawrence Sterne. Se traducen sus obras, y se adaptan o imitan sus poemas y textos políticos (Navarro 158, Arbesú 324).

Sin embargo lo más interesante estriba en esta cruel paradoja: gran parte del interés que los ingleses mostraron siempre por Quevedo radicó en poder emplearlo como arma para atacar a España. En efecto, tanto las obras traducidas como las apócrifas que se le atribuyeron y las que le mostraban como personaje de ficción fueron textos que, como señala David Arbesú, “los ingleses utilizaron para modelar una imagen particular de Quevedo de acuerdo con los intereses de la época” en las que se “deja entrever un cierto

⁴⁶ Como la publicación en 1670 de una apócrifa inglesa atribuida a él: *The Town Adventurer. A discourse of masquerades, plays, &c. By Don Francisco de Quevedo, Junior* (sic), que no tiene nada que ver con Quevedo ni con ninguna de sus obras.

anti-españolismo” (325). La manipulación de Quevedo con el fin de atacar a España aparece de forma aún más descarada en un prólogo de *The Works of Don Francisco de Quevedo* de 1798:

It was the misfortune of Quevedo to enter into the service of his country when the sceptre of Spain and the Indies was swayed by the feeble successor of the detestable Philip II, who, after a long reign, distinguished by military expeditions that desolated his country, and polluted by crimes that merit the execration of mankind, expired in the Escorial, leaving his enemies victorious, and his people impoverished (I, xix).

El editor inglés añade que los esfuerzos de Quevedo por oponerse a la degeneración nacional y la corrupción fueron estériles (“and, like falling leaves, announced the long winter that was to follow”) y asegura que el poeta es “the pride and shame of the Spanish nation, a man of exemplary probity and fortitude, who suffered unmerited mortification and distress from the malevolence of his countrymen”. Júzguese también el disparate o animalada del traductor John Stevens en el prólogo a su edición de *La Fortuna con seso (Fortune in her Wits)*: “[Quevedo] was Lord of the Town called *Torre de Juan Abad*. In Spain such Lords have the power of life and death within their lordships, and are therefore called *Señores de Horca y Cuchillo* [sic], that is, Lords with power of Hanging and Beheading” (3). Menos salvajes y casi de una ingenua ternura suenan las inquietudes del traductor de *El infierno enmendado (Hell reformed)* a su mecenas: “I am confident that Your Name appearing in the Frontispiece of this Booke will serve to protect it, from the malice of those who would dissallow the Author for

being a Spaniard” (8).

En todo caso, es evidente que la obra de Hall necesitaba que el público inglés de fines del siglo XVII estuviera muy familiarizado con la figura de nuestro escritor para que éste pudiera ser utilizado como personaje de ficción. Como señala Arbesú,

la misma rapidez con la que Quevedo se convierte en personaje de ficción, en un entorno que no es el suyo, apenas 40 años después de su muerte, es digna de admiración, y parece además que el autor de los *Sueños* disfrutó de este privilegio en solitario. Ninguno de sus contemporáneos españoles también conocidos (en menor medida) en Inglaterra puede jactarse de haber alcanzado tal renombre. (319)

La obra recurre al artificio tan cervantino, explicado por Hall en el prólogo, de haber encontrado un manuscrito autobiográfico redactado por Quevedo (en inglés), quien viaja por el Polo Sur y encuentra un país habitado sólo por mujeres. Le preguntan de dónde viene y él, para evitar que le linchen, miente y afirma ser inglés “porque han oído que ese país es famoso por la libertad de sus mujeres” (86). Esta obra y otras de Hall contribuyen a amalgamar una pasta narrativa de la que luego echará mano Swift para sus viajes de *Gulliver*, en 1726. La transmisión textual, muy compleja, da como resultado cuatro libros que van modificando la historia, donde se suceden las topotesias del tipo *La tierra de las mujeres*, *La isla del hambre* o *El país de los ladrones*. La sátira arremete contra los orgullosos españoles y la colonización de América, y el personaje de Quevedo lamenta el clima insoportable de Castilla, la pésima calidad de los vinos españoles o la religiosidad de sus paisanos. Es un país donde cualquiera se cree caballero: el cocinero de la taberna

afirma llamarse Hernando González Ribadeneira de Toledo, a lo que la tabernera replica con malicia que en aquella posada no hay camas para tanta gente (152). El texto acusa a los españoles de ser unos piratas; *El país de los ladrones* se identifica claramente con España, y los jesuitas aparecen como los seres más avariciosos del planeta (179).

Las atrevidas manipulaciones de las traducciones inglesas (a diferencia de las francesas, italianas, alemanas y holandesas) indican que Quevedo “se había convertido en un candidato ideal para ser el protagonista de obras destinadas a atacar a la Iglesia de Roma” convirtiéndose sin querer en valedor de la causa protestante, y las críticas salían de su boca porque “el público seguramente disfrutó de que fuera un español el que criticase a su propio país y religión” (Arbesú 334). En esta falsificada traducción de *Los sueños* Quevedo baja al infierno y se encuentra allí con todos los papas de Roma acompañados de cardenales, abades, priores, jesuitas, dominicos, franciscanos, carmelitas y frailes (21). Allí también está San Ignacio de Loyola, quien confiesa haber cometido miles de crímenes en decenas de países; Quevedo entonces se niega a arrodillarse ante el Papa, le dan una gran paliza, y se despierta (52). A partir de la fama de los *Sueños* y del descenso ficticio de su autor a los infiernos, aparece en varias obras como un nuevo Virgilio al cual muchos escritores deciden acompañar en tan tenebroso viaje satírico. Así, en 1702 John Dunton publica *The New Quevedo*, donde tras un diálogo con Caronte, el inglés y el madrileño entran por las mismas puertas del averno: “We landed in Pluto’s dominions about three in the afternoon. Our entrance in hell was with a great deal of state and majesty” (4). Se trata de una mera excusa para parasitar la obra de nuestro poeta y atacar a la Iglesia Católica; en realidad no aparece ningún rasgo psicológico ni biográfico

de Quevedo. En 1743 se edita *Moralidad del demonio. Quevedo en Inglaterra (Morality from the Devil, Quevedo in England)*, otra obra apócrifa atribuida, donde se vuelven a corromper varios textos de los *Sueños* pero en el contexto físico de la Inglaterra de la época; el libro además aparece firmado por *Quevedo, secretario de Éaco, uno de los jueces del mundo infernal*.

La función, pues, de las traducciones de su obra en Europa fue la de procurarle una inmensa fama en los siglos XVII y XVIII, posiblemente mayor que la del mismo Cervantes; y, en el caso inglés, se convirtió paradójicamente en un proyectil para atacar a España y a la Iglesia Católica. Éste es el caso de ironía más cruel para nuestro autor: Quevedo, un gran manipulador que instrumentalizó a menudo su discurso con fines políticos, fue él mismo manipulado, y su obra y su imagen pública instrumentalizadas hasta convertirse en arma poderosa que otros usaron para atacar a su propia patria y a su propia religión.

4.- *Sueños morales, visiones y visitas de Torres con don Francisco de Quevedo por Madrid*, de Diego de Torres Villarroel (1727). (La sátira en el siglo XVIII) **[Imagen 2]** Considero posible que Torres leyera la obra de Dunton (1702), sobre un Quevedo convertido en guía de ultratumba, o que le llegaran noticias de ella. Resulta concebible que después decidiera convertirle en su cicerone fantasmal por Madrid (1727); e incluso es posible, aunque aventurado, imaginar que los editores de *Quevedo in England* (1743) leyeran a Villarroel y decidieran imitarle pero sacándole a pasear por las calles de Londres. Torres, personaje controvertido en la Historia de la literatura, encarna para algunos el atraso del siglo XVIII en España: presenta a un Quevedo de ficción como

excusa narrativa para satirizar la vida madrileña, pero con mayor implicación personal que Dunton. Russell Sebold sostiene que Torres imita muchas obras de Quevedo, no con ánimo de copiar, sino de emular (lvii).

De ahí que su tratamiento tenga aquí mucho de personal y de idealizado: personal porque siempre se acusó a Torres de egocéntrico (Quevedo le da incluso consejos para su vida privada)⁴⁷, e idealizado porque, al modo de Tarsia, niega todas las evidencias históricas. Cuando se le aparece el espíritu, Torres le trata con familiaridad personal: “Ven acá, sabio de los siglos, veneración mía, padre de la verdad; llégate, aunque me chamusques; abrázame, aunque me tuestes; ven, que ya sólo tu nombre me ha borrado el horror a lo difunto” (20). La cordialidad se mezcla con la exageración: “¿padeciste mucho Purgatorio por las sátiras que dejaste escritas? —El Purgatorio lo pasé acá, porque viví desterrado muchos meses, preso muchos años, pobre y enfermo toda la vida” (21). Esta idealización se delata al pretender que Quevedo nunca atacaba personalmente a nadie: “A mi estilo calificaron los necios con el infame nombre de mordacidad; mis inventivas nunca tuvieron particular destino. Sólo las arrempujé a la general corrección de los desórdenes y abusos” (23). La obra no muestra ninguna evolución de los rasgos de la imagen pública de Quevedo. Pese a la implicación personal de Torres y su espíritu de emulación, el personaje sigue siendo un mero pretexto para la estructura narrativa. Se suceden estampas satíricas donde Torres presenta las maldades y miserias del Madrid de 1727 y Quevedo se limita a comparar ambos siglos, concluyendo que la mezquindad humana es eterna a pesar de las aparentes diferencias: “En mi tiempo nos enseñaban los

⁴⁷ Incluso publicó para defenderse de las críticas una *Querrela que Don Quijote da en el Tribunal de la Muerte contra Quevedo, sobre las “Visiones y Visitas” de Don Diego de Torres* con el seudónimo de Nicolás de Molani (Mancing 486).

hombros, y ahora enseñan las canillas... si advirtieran la gravedad de ese pecado, no le hicieran” (167). Sin referencias a su biografía, Quevedo habla con voz de sabio prototípico y desengañado: un satírico grave y moralista.

5.- *Andanzas del Buscón Don Pablos por México y Filipinas*, de Vicente Alemany (1768). (Longevidad de la sátira social) A diferencia de lo que le ocurrió a Cervantes, Quevedo no tuvo ocasión de protestar cuando una pluma ajena escribió la continuación de su novela. Después de 150 años el jesuita alicantino Vicente Alemany continúa la historia del Buscón haciéndole viajar por América y Filipinas. En la última frase de la novela original, el protagonista se encuentra en Sevilla y determina “pasarme a Indias y ver si mudando mundo y tierra mejoraría mi suerte. Y fueme peor, como V.Md. verá, pues nunca mejora su estado quien muda solamente de lugar y no de vida y costumbres” (284). Ahí se retoma la historia y el Buscón cruza por fin el Atlántico. Alemany había sido destinado en una misión de Filipinas en 1753, pero la abandona en 1767 cuando Carlos III ordena la expulsión de los jesuitas. La obra es editada por Wenceslao Retana en 1922 y por García Valdés en 1998. Razón plausible para no haberse dado a la imprenta entre 1750 y 1922 puede ser la aventurada por Retana: “no recordamos haber leído nada que ataque con mayor crueldad a la población blanca de Filipinas” (20), así que por miedo las iras de españoles y criollos intransigentes nadie se atrevió a editarla antes de 1898. Después ya todo daba igual. El Buscón de Alemany falsifica, miente y roba a manos llenas, igual que los demás españoles que residen en las colonias; es un retrato de la absoluta degeneración del imperio, donde los que triunfan son los más sinvergüenzas. Aun peor en Filipinas, donde el control desde la metrópoli es más difícil.

El texto abunda en facecias, sarcasmos, y una picaresca lúgubre y fría: todos los españoles en Filipinas son adúlteros, morosos, alcohólicos y cornudos. Al verse por enésima vez en la cárcel, el Buscón apócrifo reflexiona:

El ver que toda la república se componía de Gobernador pesetista, oidores buscones, oficiales reales ladrones; los escribanos, relatores, receptores, etc., casi todos castigados por falsarios; alcaldes ordinarios azotados; regidores ídem; peluqueros, barberos, cocineros, [convertidos en] oficiales de mar y tierra; desertores con [tatuajes de] Santos Cristos y otras figuras en sus cuerpos, muchos de patria dudosa y casi todos borrachos, me resolví a mudar de tierra e ir a buscar gente más honrada. (155)

Resuelve regresar a casa hecho un indiano, con dinero y obligación de mentir sobre todo su pasado colonial lleno de delitos. La frase final es: “Embarquéme con todo [mi dinero] en un navío de guerra que llevaba el rumbo para Cádiz y con pensamiento de fijar mi residencia en Granada, ciudad rica y hermosa de España y con buenas diversiones” (158). Es posible que Alemany leyera a Villarroel; que su ejemplo le influyera y le empujara a resucitar al célebre personaje. En el texto abundan las referencias al *Buscón* original: “venía entre nosotros un polizón muy parecido al licenciado Cabra” (46), y otras muchas. Lo que esta obra pone de manifiesto, en la proyección de la imagen pública de Quevedo, es que si para Torres nuestro autor era un satírico grave y moralista, en la segunda mitad del siglo aún sigue siendo para muchos un autor de novela picaresca al que se puede instrumentalizar para continuar denunciando la corrupción de la sociedad española y en este caso la colonial. En el XVIII obtenemos una

figura pública de Quevedo modelada en torno a la sátira y a la picaresca, sin referencias a su biografía, que prepara el terreno para la evolución enriquecida y definitiva de su perfil durante el siglo XIX.

6.- *La Corte del Buen Retiro* y *Todos los muertos se vengán*, de Patricio de la Escosura (1837-1838). (Empieza la intriga romántica) En plena apoteosis del teatro romántico y su afición por los personajes históricos, dos años después del *Don Álvaro* de Rivas, Escosura estrena una de sus grandes obras, justo cuando salen a escena *Los amantes de Teruel* o *Carlos II el hechizado*. Aunque es la primera aparición de Quevedo en el teatro del XIX (y por tanto su primera presentación masiva fuera del reino de la sátira, típicos en el XVII y el XVIII), su papel es secundario en la trama. Pese a ello, de su descripción beberán todos los demás escritores del siglo; satírico serio en Torres, se vuelve aquí peligroso en términos políticos, pues aparece por primera vez el Conde-Duque de Olivares como personaje archivillano, que separa al rey de su pueblo. Cumple la función de convertir a Olivares en chivo expiatorio de todos los males de España y a la vez intenta restaurar la mala prensa de Felipe IV transfiriendo a su valido parte de la carga emblemática de ineptitud con la que había pasado a la Historia. Comienza así un desplazamiento del foco: el interés por la obra de Quevedo se desplaza hacia el interés por su biografía y su relación con el Poder.

La Corte del Buen Retiro trata los amores del Conde de Villamediana por la esposa de Felipe IV en 1634. La curiosidad popular siempre se sintió cautivada por el asesinato de este noble libertino, jaranero y bisexual, que a la vez era galante y refinado. Nunca se aclaró si la orden de asesinarlo partió del rey u Olivares, celosos de los

coqueteos de Villamediana con la reina (tesis de Escosura); o de sus compañeros de sodomía, temerosos de su cercana declaración al tribunal de la Inquisición;⁴⁸ o tal vez procediera de cualquiera de los muchos que vilipendió en prosa y en verso. La obra abunda en intrigas palaciegas, duelos y venganzas, pero Escosura sumó a esta mezcla el hallazgo (feliz, según algunos) de llevar a escena una batalla literaria entre Quevedo, Calderón, Góngora, Villamediana y el rey.

La presencia de Quevedo no es indispensable; aparece como representante de la literatura áurea en el afán por exhibir personajes históricos: incluso en el acto tercero aparece Velázquez. Al margen del anacronismo (en 1634 Góngora ya llevaba siete años muerto) tanto el cordobés como Quevedo y Calderón recitan en el escenario composiciones poéticas que realmente escribieron, otro rasgo de Escosura que seguirán muchos escritores hasta hoy: usar versos auténticos al recrear su vida. Los rasgos primarios del perfil de Quevedo se muestran a través de una conversación entre Luis de Haro y el Conde-Duque: talento y mordacidad (52), y también más tarde, cuando Olivares predispone al rey contra su protector, el Duque de Osuna:

REY Prended a Osuna en su casa:

 sirva a los otros de ejemplo.

 en cuanto a Quevedo, Duque,

 más tarde lo pensaremos.

OLIVARES Mire vuestra Majestad

 que su lengua mordaz temo.

⁴⁸ Sobre el proceso iniciado contra él por practicar la sodomía con esclavos negros ver Luis Rosales, *Pasión y muerte del Conde de Vilamediana*.

REY Yo no os he dicho que no,
 sino que pensarlo quiero. (58)

Quevedo aparece en la justa literaria; funciona entonces como personaje secundario, y como tal no se activan sus rasgos primarios: es sólo un poeta famoso por sus sonetos de amor. Lee su propio poema *Erato* (“No admiten, no, Floralva, compañía/ amor y majestad siempre triunfante), y curiosamente recibe el elogio de Góngora: “Hermoso artificio, muy lindo soneto”. Luego, cuando Villamediana lee su poema de amor a la reina (en clave), los dos mantienen una amistosa complicidad:

QUEVEDO *(Aparte, a Góngora)* ¡Amor imposible! ¿Habéislo notado?

GÓNGORA *(a Quevedo)* ¡Pardiez! Sólo un sordo dudarlo podrá. (70)

Visto el éxito de *La Corte del Buen Retiro*, Escosura escribe después una segunda parte, *También los muertos se vengán*, donde el final trágico de la primera se trueca en un final feliz.⁴⁹ El fantasma de Villamediana se le aparece a Olivares, torturando su conciencia, y al final acaba siendo expulsado de la Corte por el rey Felipe IV, que retoma el control de la situación. El poeta se presenta en el acto primero:

QUEVEDO Señor Conde, tengo miedo.

ORGAZ ¿Miedo vos? ¿De cuándo acá?

QUEVEDO De estos días que por cárcel
 la torre de Juan Abad
 me dieron, que aunque es mi casa,
 está mala de habitar. (12)

⁴⁹ Se imprimió en 1844 pero críticos como Germán Bleiberg (549) sitúan la fecha de su estreno en 1838, sólo un año después.

7.- *Un monarca y su privado*, de Gil y Zárate (1841). (Primera secuela; la industria próspera) Animado por el éxito de Escosura, Antonio Gil y Zárate estrena una obra sobre Olivares y Felipe IV en la que el perfil de Quevedo se resiente. David Gies anotó en una frase afortunada que, dentro del subgénero de obras teatrales con figuras del pasado literario a las que se estaba acostumbrando el público, “Quevedo había generado en cierto modo una industria próspera” (372). Expresión muy acertada porque, además del gran número de dramas y novelas que tratan la vida de Quevedo, la frase “industria próspera” introduce el elemento comercial y económico que inspiraría a muchos de los autores que, con mayor o menor fortuna, se lanzaron a esta piscina.

Es necesario adquirir una perspectiva realista de este móvil económico, del éxito comercial y popular, para poder comprender el fenómeno y, en especial la lenta, paulatina e inexorable degeneración del modelo que al final llegará a producir textos que un lector actual bien informado podría calificar de auténticas aberraciones. Esta obra presenta a un Felipe IV más libertino y menos inocente que las de Escosura, y sale peor parado. En general reproduce el perfil que ya había bosquejado *La Corte del Buen Retiro*, e incluso imita varias de sus escenas, como por ejemplo las reuniones entre figuras de la Historia, muy del agrado del público, con una tertulia formada por Felipe IV, Quevedo, Calderón, Rojas, Solís y Vélez de Guevara. A los escritores se les propone entonces improvisar una comedia que, a la manera metateatral de *Hamlet*, sirva para que Olivares comprenda la intención que tiene el monarca de destituirle. Además de estas servidumbres que la obra padece respecto de la de Escosura, no aporta ningún rasgo a la figura pública de Quevedo; tan sólo ahonda en algunos detalles de su encarcelamiento, alude a su fama

antigua de satírico inapelable, y no le añade mucha profundidad. Por añadidura, el verso aparece algo deslavazado, abunda en ripios, y en un humor algo fácil y poco afortunado. Baste este ejemplo del texto, donde, además de todo lo dicho, puede verse la incongruencia histórica de un Quevedo visitando a Olivares y al rey, a pesar de que cuando el poeta fue liberado, el valido ya había sido destituido y desterrado antes:

REY ¡Oh don Francisco de Quevedo!

 ¿Ya nos volvemos a ver?

 Y, ¿qué tal habéis venido?

QUEVEDO De San Marcos he traído
 un humor de Lucifer.

REY Las gracias vendréisme a dar
 de que os saqué de prisión.

QUEVEDO Las diera con más razón
 de no haberme hecho encerrar.

OLIVARES Nunca mojárais con hiel
 vuestra pluma en cierto escrito.

QUEVEDO Con este genio maldito
 no puedo: soy pintor fiel. (522)

8.- *Don Francisco de Quevedo*, de Eulogio Florentino Sanz (1848). (La consagración romántica) Ésta es sin duda la mejor versión de Quevedo desde un punto de vista dramático. La obra, cuyo estreno protagonizó el célebre actor Julián Romea [Imagen 4], fue un éxito clamoroso y se mantuvo como pieza de repertorio en los teatros

de toda España durante más de 50 años, aunque hoy ha caído en el olvido. Fue representada en Madrid hasta 14 veces entre 1848 y 1860; se siguió editando hasta 1920 e incluso fue traducida al inglés y publicada en EEUU en 1917. De cuantas obras ensalzan la biografía de Quevedo en el siglo XIX, es la que más atención ha recibido de la crítica. Sus contemporáneos la recibieron con entusiasmo, le compararon con Calderón de la Barca, y todo hacía suponer que Sanz llevaba camino de convertirse en el mayor dramaturgo español moderno. Tales expectativas, sin embargo, no llegaron nunca a colmarse: Sanz jamás pudo sobrepasar su primera gran obra.

El autor bebe de las fuentes de Escosura, pero retrocede hasta Tarsia, cuya hagiografía sin duda conoció. Las variantes que ofrece frente a las historias anteriores son novelescas en su trama, extremadamente aventureras en su despliegue escénico, y poderosamente románticas en su vertiente sentimental.

No es arriesgado asegurar que esta obra marcó a varias generaciones de españoles en su conocimiento más popular y superficial de Quevedo y que su rastro llega hasta la actualidad. Había además suficiente ambigüedad en sus alusiones políticas como para que los ciudadanos más progresistas se sintieran reivindicados frente a la caverna reaccionaria, y por añadidura el verso y la tensión dramática estaban notablemente conseguidos. El argumento es característico de comedias de capa y espada, pero recurre a varias subtramas que cautivaron al público: la infanta Margarita, a quien el rey había nombrado gobernadora de Portugal, llega de incógnito a Madrid con intención de explicar a Felipe IV que los lusos han alcanzado su independencia por culpa de la ineptitud de Olivares; éste manda asesinarla para que el rey no se entere de nada, pero

Quevedo (en un hábil respunte con la leyenda de Tarsia) saca al sicario de la iglesia y le da muerte, salvando la vida de la infanta y hallando la orden escrita por Olivares; chantajea al Conde-Duque y negocia un canje: la orden dada al sicario a cambio de la carta que prueba la fidelidad de la reina ante los galanteos infructuosos de Villamediana; finalmente, tras proteger la vida de la infanta y la felicidad conyugal de la reina, el poeta declara su amor imposible a la infanta, consigue ingeniosamente que destierren a Olivares, y renuncia heroicamente a su amor. No olvidemos que Alejandro Dumas había publicado su célebre novela por entregas *Los tres mosqueteros* poco antes, en 1844. La novela, que alcanzó pronto fama universal, narra las aventuras del joven D'Artagnan, quien, junto con Athos, Porthos y Aramis, arrostra grandes peligros para salvar el honor de la reina de Francia Ana de Austria, en peligro por una intriga del malvado Cardenal Richelieu, que quiere hacer pública la relación amorosa entre la reina y el duque de Buckingham. La obra de Sanz y la novela de Dumas contienen evidentes similitudes, además de ser Richelieu y Olivares contemporáneos y, en cierto modo, equivalentes.

Vuelve la leyenda del Jueves Santo, pero sin exilio en Italia; y regresa la tradición de citar versos quevedianos auténticos. Cuando van a prender a Quevedo, éste se salva en el último momento al ser nombrado embajador de Sicilia: otro respunte con la Historia real, pues fue embajador del virrey. El rey Felipe IV no tiene ninguna responsabilidad del desgobierno (de hecho ni siquiera aparece en escena) pues el valido lo mantiene engañado e ignorante de todo. La prisión en León es mencionada pero ocurre antes de toda la obra en algún momento indefinido; en la vida real, Quevedo fue liberado después del destierro del valido y ya nunca se volvieron a ver (la incoherencia cronológica ya

había sido perpetrado antes por Gil y Zárate). La mayor de las incongruencias ocurre empero en medio del júbilo por el destierro de Olivares: “El rey anuncia además/ que no ha de haber favoritos/ ya en su palacio jamás” (119); una afirmación, por desgracia, rotundamente falsa. Además, aquí Quevedo protagoniza varias luchas a espada contra sus enemigos, que hicieron las delicias del público entusiasta de escenas de espadachines, y de las que se quejaría tanto Menéndez Pelayo. Huelga decir que el poeta siempre salía vencedor de todos estos duelos espectaculares. Los efectistas diálogos trazan dualismos estructurales que refuerzan el dramatismo de la oposición de dos caracteres enfrentados, con insistencias en la rima consonante: rasgos de gran teatralidad que recuerdan al mejor Zorrilla. Estos dualismos operan entre la Infanta y el Ministro:

MARGARITA Pronto el rey sabrá por mí...

OLIVARES Nada el rey sabrá por vos.

MARGARITA Sabrá por culpa de quién
no es ya suyo el Portugal.

OLIVARES Vos... le gobernasteis mal...

MARGARITA (*Con amarga sonrisa*) Y vos... le perdisteis bien. (19)

Y sobre todo entre el Ministro y el poeta (aquí Medina es el asesino a sueldo, y la Duquesa es la infanta):

OLIVARES Vos, según llevo a saber,
sois de un hombre el asesino.

QUEVEDO Y, por lo que yo adivino,
vos lo sois de una mujer.

OLIVARES Vuestras pruebas, ¿dónde están?

QUEVEDO ¿Y las vuestras?

OLIVARES ¡Quedo, quedo!

 Deme las suyas, Quevedo.

QUEVEDO Deme las suyas, Guzmán.

OLIVARES ¿Y Medina?

QUEVEDO ¿Y la Duquesa?

OLIVARES No nos entendemos, pues.

QUEVEDO Lástima, lástima es. (54)

Quevedo es el archihéroe: salva la vida de su amada platónica, la infanta; salva la felicidad conyugal de la reina, alejada de su marido con engaños del Conde-Duque; y mediante ingeniosa treta de alfileres salva a su país, al que el valido pensaba hundir en la miseria. Al otro lado del abismo, Olivares es el archivillano, un malvado que se regodea en su crapulencia y que disfruta con el mal ajeno: “¡Oh! ¡Cuánto, cuánto con su angustia gozo!” (17) Disfruta con el dolor de la infanta, el de Quevedo y el de la misma reina, llegando al paroxismo maniqueo cuando además de separar a los cónyuges reales, separa a la madre de su hijo, con el efecto lacrimoso que esta escena debía sin duda ejercer en el público:

OLIVARES El príncipe
 niño, sucesor del reino...
 ya del regazo materno
 debe separarse.

REINA ¡Oh, nunca! ...

(*Con desesperación*) ¡Me arrancáis el hijo mío! (37)

Y desde luego el aniquilamiento de Quevedo no es ya para este personaje una cuestión de Estado, sino una apuesta personal impulsada por el más profundo rencor: “(*Furioso y con desvarío*) ¡Qué placer! —Yo quiero testigos, sí,/ que vean su humillación” (87). La trama, tan efectiva como dualista, reviste en realidad el mismo patrón que las grandes producciones cinematográficas que emocionan en nuestros días al gran público. Sin embargo lo más acertado del drama de Sanz radica en presentar el alma de Quevedo humanizada y compleja. Es un caballero desdichado y radical: cuando al final su amor es correspondido y ve que la Infanta le ama, la sola mención de Villamediana y la reina basta para despertarles de su sopor sentimental: ella marcha a un convento y él se retira a su villa. Después de salvar a la infanta, a la reina y a su propio país, no es capaz de salvarse a sí mismo, y se inmola desinteresadamente. A Sanz debe la posteridad el haber dibujado el perfil de un Quevedo espadachín y urdidor de tretas ingeniosas; pero también le debe el haber diseccionado en escena un alma torturada, libre de la simplificación puritana de satírico moralista que vimos en Torres, y de los meros bosquejos humanos de Escosura y Zárate.

Aquí Quevedo protagoniza un doble drama íntimo: el de su amor imposible, y el de la escisión de su imagen pública. Varias veces a lo largo de la obra, el poeta sufre y siente deseos de llorar; pero se contiene porque hay gente delante, a la que desea hacer reír. Ese desdoblamiento, esa desmembración de su alma, tan dolorosa como altruista, es el gran hallazgo de Sanz; y, una vez más, es preciso apuntar que este dibujo vuelve a

faltar a la realidad histórica, pues sabemos bien que ante la conciencia de tal escisión entre el bufón cómico y el religioso pensador serio, Quevedo optó, desde la divulgación de *Heráclito cristiano* a sus 30 años, por la vertiente seria, que era la única que podía proporcionarle réditos políticos de altura (como por ejemplo convertirse en Secretario del Virrey de Sicilia, más tarde embajador, y hasta Secretario honorífico del rey). A partir de 1612, Quevedo muestra gran preocupación por su propia imagen, ya que “las abominaciones, aunque se le achaquen por calumnia, son verosímiles -confiesa él con dolor- por la mala reputación en que con justicia va envuelto su nombre” (Lida 119). Y es evidente “el descarado uso que hace de su pluma como instrumento de sus pretensiones”, ya que pretende “mantener su imagen pública ‘disponible’, como todo buen político” (Jauralde, *Obras* 160).

Acaso el dramaturgo intuyó cuál era la disyuntiva a la que se había enfrentado Quevedo, esa grave tesitura entre ser “hombre de Dios” y “hombre del diablo”, en palabras de Bouvier; también es evidente que optó por la opción más romántica y vistosa, no por la que el poeta realmente quiso tomar. Y, a pesar de todas las incongruencias de su obra (que comparte con otras obras históricas del XIX), lo cierto es que alcanza gran altura en el dibujo psicológico del protagonista, quien esta vez opta por su imagen humorística en detrimento de la imagen seria, movido por la generosidad hacia la infanta, la reina y su propia nación. Y el rechinar de dientes que le causa este descoyuntamiento interno a veces salpica el escenario a su pesar, sin que lo entiendan muy bien los otros personajes, pero con la total comprensión y complicidad del público:

QUEVEDO (¡Cuánto sufro!)

MENDAÑA Nadie triste
puede estar donde estéis vos.
Hacednos reír.
QUEVEDO (*Estremeciéndose*) (¡Ay, Dios!)
MENDAÑA Con un chiste.
QUEVEDO Con un chiste
quisiera haceros reír
y reír hasta rabiarse,
y de risa reventar
y a risotadas morir.
GRANA (*Con extrañeza*) ¡Qué ocurrencia!
QUEVEDO (¡Necios!) (44)

Este rasgo será a partir de ahora añadido al perfil psicológico de Quevedo, e imitado por muchos otros autores: poeta torturado en su alma, que se sacrifica para divertir a los demás con sus sonetos procaces: “con su chata razón/ no comprenden, cosa es clara,/ que mis chistes gotas son/ de la hiel del corazón/ que les escupo a la cara” (78). Algunos monólogos proféticos recuerdan a Hamlet, cráneo en mano: “los hombres,/ allá en la edad futura,/ te honrarán...y al ver tu calavera, alegre risa (*sarcasmo sangriento*)/ llamarán a su gesto” (84).

La otra angustia de Quevedo es su amor puro, imposible (y correspondido) por una dama de una clase social que no le corresponde. Era un riesgo caer en el ridículo, dada su reputación de cojo, feo y misógino, pero el dramaturgo parece resolverlo con

cierta solvencia; según Alonso Cortés, “la invención más osada... pero, al mismo tiempo, el mayor de los aciertos” (21).

QUEVEDO A ser nacimos quizás
siempre amantes...

MARGARITA ¡Siempre buenos!
¡Ay! Venturosos... jamás.

(Separándose con dolor)

QUEVEDO ¿Por qué no nací yo más?

MARGARITA ¿Por qué no nací yo menos? (123)

La crítica coincide: Gies la tilda de “excelente” (372), García Valdés señala su “excelente progresión emocional” (182), Peers la considera una obra “sobria” y “bien trabada” (II, 182), y Alonso Cortés “una de las mejores obras representadas por aquellos días” (9). Los contemporáneos la recibieron con entusiasmo (hallando paralelos entre Olivares y el moderado Narváez, pues Sanz era progresista), y reconociendo que contribuyó notablemente a mejorar la imagen que el gran público tenía del poeta; en palabras de Fermín Herrán en 1873: “ha popularizado a Quevedo, presentándolo no sólo satírico, chocarrero y escandaloso, sino formal, profundo, desgraciado y amargo en sus melancolías y en sus quejumbres” (Bernaldo 5). Sanz añade profundidad romántica a la imagen pública de Quevedo, le presenta caballeroso, enamorado y no misógino, aventurero y avisado; retuerce los datos históricos a favor de una trama novelesca-amorosa, y presenta a un alma torturada que se sacrifica para divertir a los demás. Con todo, ese “descarado uso que hizo de su pluma como instrumento” que mencionaba

Jauralde, a la larga se acabará irónicamente volviendo en su contra, pues Sanz usa a Quevedo para ofrecer una imagen no histórica (el poeta que quiere mostrar un rostro cómico en vez de serio) con lo cual nuestro poeta, una vez más, vuelve a ser instrumentalizado por otros (ingleses protestantes, o compatriotas con intereses comerciales), tornándose el manipulador en manipulado. Este estigma, este destino de cazador cazado, va a perseguir a Quevedo a lo largo de los siglos.

9.- *¿Quién es ella?* de Manuel Bretón de los Herreros (1849). (Vuelta a la misoginia) Al final del estreno el público busca al autor para aclamarlo, pero nadie sabe quién es. Comenta Samuel Garner en el prólogo: “the play was received with the greatest applause, and Bretón, who was present in the audience, would doubtlessly have been given an ovation, if it had been known that he was the author” (14). El anonimato se debía a la inseguridad en sí mismo; Bretón se hallaba amargado al final de su carrera y había sido acusado (entre otros por su amigo-enemigo Larra) de repetir fórmulas dramáticas y de haber agotado su talento. Aquí Quevedo no es protagonista sino testigo: abre el telón muy misógino y lo cierra hecho un feminista; además, Felipe IV es presentado como hombre que triunfa sobre sus pasiones sexuales. Ambos elementos, de por sí algo extravagantes, se suman a la contradicción de que la catástrofe en la obra (en principio una defensa de las mujeres) viene desencadenada por ellas mismas.

Todo ocurre en 1645, año de la muerte de nuestro escritor, quien recibe el afecto del rey en Palacio después de sus años de prisión (la realidad es que entonces agonizaba en La Mancha) y conoce a Gonzalo; al ver que el chico está enamorado de Isabel, le recita unas quintillas que se hicieron famosas, rematadas por el estribillo *¿quién es ella?*

y que viene a significar que las mujeres siempre tienen la culpa de todo. La Condesa, enamorada de Gonzalo, recibe su rechazo; despechada, lleva a Isabel a Palacio, donde, como es natural, Felipe IV la desea nada más verla. Cuando el chico lo descubre, monta en cólera contra la Condesa y acaba matando a otro hombre. Condenado a muerte, todos interceden por él; el rey plantea a Isabel canjear su virginidad por la vida del amado, ella accede y le salva la vida, pero luego intenta suicidarse y más tarde decide meterse a monja. Ante tal resistencia Quevedo se desdice de sus fobias, y finalmente un Felipe IV enternecido y generoso renuncia a su pasión sexual, une a los jóvenes e incluso se ofrece a ser padrino de la boda.

Es difícil decir qué reacción provocaría en el pueblo ver a un Felipe IV defensor de la virtud femenina, comprensivo ante el rechazo de una deseada por él y magnánimo hasta la gazmoñería. Tamaña irrealidad debió de causar estupor a muchos, y por añadidura, el feminismo de Bretón queda bastante en entredicho. Aunque el objetivo sea que el gran misógino quede derrotado y se desdiga, lo cierto es que la obra está empapada de un machismo muy conservador, y la trama está herida de muerte por la contradicción: al final, el estribillo del poema resulta ser verdad, y las desgracias y asesinatos han sido originados por las dos mujeres protagonistas. El núcleo de la obra es por tanto el conocido adagio de Juvenal, *nulla fere causa est in qua non femina litem moverit*:

QUEVEDO En todo humano litigio
 —¡no hay remedio!—
 a no obrar Dios un prodigio,
 habrá faldas de por medio:

Danza en todo una mujer,
casada, viuda o doncella;
luego, el hito está en saber
quién es ella... (55)

El mismo poeta cierra la obra con estas palabras, apologéticas pero algo ingenuas:

QUEVEDO ¿Por qué tu desprecio llora
la que con paciencia santa
cuando niño te amamanta,
y cuando joven te adora,
y cuando viejo te aguanta?
Desde la planta al cabello
la mujer —insisto en ello,
y lo pruebo y te confundo—
es el animal más bello
que Dios crió en este mundo. (*Telón*) (141)

El tono es esencialmente prosaico y de clase media urbana, muy alejado de la majestad del drama de Sanz. Abundan los ripios: “conceptúo/ que es muy largo ese dúo” (72), y la mayor tensión dramática se da cuando el rey pretende intercambiar la vida del joven por contacto sexual:

REY Una palabra de amor... ¡Pronúnciala!
ISABEL ¡Santo Dios!
REY Y salvarás a Gonzalo. (111)

rey se queja de “la tarea prosaica de oír consultas/ y sancionar providencias./ ¡Qué peso el de una corona!” (67). No se añade ningún rasgo novedoso a la construcción de la imagen pública de Quevedo: hay referencias al poema de la servilleta, Olivares, la prisión de San Marcos, su matrimonio, y cierto hincapié en su insobornable honradez:

QUEVEDO Yo, que no ha mucho,
gemía en un calabozo,
calumniado, enfermo y pobre,
hoy nadaría en un golfo
de honras y bienes, si fuera
mi corazón ambicioso. (21)

Recalca su sinceridad: “hago profesión/ de decir sin circunloquios/ por escrito y de palabra/ verdades de tomo y lomo” (25). Se sanciona su papel de consejero de Gobierno cuando, para satisfacer su pasión, al rey se le ocurre la disparatada idea de casarse con Isabel y convertirla en reina. Al fin, es una pincelada de irresponsabilidad en el dibujo de Felipe IV y una buena representación de la debacle hispánica, con un país rodeado de enemigos y guerras mientras el máximo gobernante sólo piensa en su actividad genital:

QUEVEDO Pierde su prestigio
el trono... ¿Qué dirán
el Austria, la Francia, el mundo?
Temed no se alce la Europa
contra vos desde el Danubio
hasta el Támesis...

REY Poder sobra a este brazo robusto
para lidiar contra todos.
Mas con temerario insulto
nadie al león castellano
osará...

QUEVEDO Triunfante el luso
lo diga, y osado el belga,
y el catalán en tumulto. (124)

Y continúa la idealización del matrimonio de Quevedo, unida a cierto hispánico y machista sentido del honor:

QUEVEDO Mi esposa fue muy dama
y muy honrada mujer.

REY Lo sé.

QUEVEDO A no serlo...

REY Advertid
que es chanza...

QUEVEDO Muerto la hubiera. (57)

En suma, la obra, intento de renovación por parte de Bretón en sus horas bajas, extiende la leyenda de un Quevedo honrado, sincero, misógino corregible, y de consejo grave y moral; pero rebosa incongruencias históricas. Intenta sumarse al carro del éxito que había gozado Sanz un año antes, y abona el terreno para más obras que giren en torno a la misoginia.

10.- *Una broma de Quevedo*, de Luis de Eguílaz (1853). (Degeneración: espada y matrimonio) Eguílaz también se suma a la “próspera industria” y escribe otra recreación del poeta enamorado y espadachín. Un héroe que se bate por una mujer que ni conoce: es el poeta de los sonetos de amor cortés.

QUEVEDO Tallo que dobla la brisa
en ella su cielo ve
bendice la yerba el pie
de la dama que le pisa.
¿Cómo queréis, pues, que yo
si dama sois, y sois viento,
el leve pie y el aliento
no adore que me tronchó? (128)

Además de muchos anacronismos, usa versos auténticos y mezcla la leyenda del Jueves Santo con la de la boda por amor, y a Esperanza de Cetina le surge otro pretendiente. Lo peor es que dibuja a Quevedo como un pícaro que usa trucos de enredo y tramoya para sus fines personales: se disfraza de anciano pobre (quizá por influencia de la leyenda de Venecia), de profesor y de alguacil. Es un personaje plano, inmoral, ridículo e inverosímil, que promete casamiento a la criada para llegar a su señora y fanfarronea de sus conquistas amorosas.

El humor de la obra se basa en estereotipos:

QUEVEDO Rutilando resplandores
rimbomban tumbas en fuego...

La culti-latini-parla:

ni me entiendes ni me entiendo.

INÉS ¿Y eso qué es?

QUEVEDO ¡Esto es Góngora!

INÉS ¿Góngora?

QUEVEDO Es decir, griego. (143)

Y a pesar de todo, en clara contradicción con lo chabacano del personaje, es obvio que Eguílaz bebe de la ya popularizada fuente de Sanz, al presentar, aunque de forma vulgar, un alma escindida:

QUEVEDO En numerosa cohorte
 sabio-necia se han juntado
 y a Quevedo han aclamado
 por el bufón de la Corte...
 Ellos ríen; yo me río
 del gozo que me da el vellos;
 ellos de mí, yo de ellos. (148)

El personaje se queja de los mismos pecados que comete su autor (“cualquier broma algo pesada/ de seguro yo la hago/ otros gozan, y yo pago,/ ¡y aun es mi suerte envidiada”). La aparente reivindicación de un Quevedo serio vuelve a contradecirse en los últimos versos de la obra: “Y de esto, señora, infiero/ que el vulgo ve con razón/ siempre a Quevedo el bufón,/ nunca al noble caballero” (149). La obrita prepara el terreno para más idealizaciones de una boda romántica y rivales por su dama.

11. *La boda de Quevedo*, de Narciso Serra (1854). (Misoginia y humor) Es hija directa de la anterior y surge tan sólo un año después, pero la aventaja algo en calidad dramática. Serra sigue a Eguílaz en mezclar la leyenda del Jueves Santo con la de la boda por amor, y añade otro rival más a su conquista: ya son tres los pretendientes. Además, Serra comete el anacronismo de situar la acción en 1634 y un personaje afirma que mientras estaba prisionero en San Marcos le han “confiscado los papeles” (su prisión fue de 1639 a 1643). El misógino Quevedo se enamora de Esperanza de Cetina y consigue librarse de los otros dos pretendientes para acabar casándose con ella. El humor es algo callejero, como en esta referencia a la infidelidad y las cornamentas:

QUEVEDO Anduvo con cola y cuernos
 Júpiter, la alta deidad,
 porque el amor por Europa
 le estaba haciendo bramar.
 Y si una hembra hace de un dios
 un toro, sin más ni más,
 pensando piadosamente,
 con el que no es dios, ¿qué hará? (53)

El discurso antifeminista sirve para resaltar el viraje radical que más tarde experimentará el poeta, y abunda en el recurso del humor verbal: “tomó cuerpo de hembra el diablo/ y es cosa muy natural/ pues todas las hembras tienen/ en el cuerpo a Satanás” (54). Este humor verbal sorprende a veces por su simpleza: “Conozco mi natural/ soy de fuego”; “Pues debéis/ iros a un puerto de mar” (55). O por sus referencias

a los defectos físicos: “Claro está que en el asunto/ cualquiera mujer al punto/ sabe de qué pie cojeo” (63). Toda su fobia desaparece al conocer a su futura esposa: “aunque vocinglera fama/ me señala con el dedo/ y por descortés me aclama/ siempre honrar supo a una dama/ don Francisco de Quevedo” (75). Le presenta acuciado por sus problemas con la Inquisición: “Que os quieren vivo tostar/ por herético a las tres” (118), y deja claro que la misoginia es una reacción al rechazo que experimenta un hombre: “Es que yo amo al amor/ pero temo a la mujer” (61). El matrimonio de Quevedo seguiría siendo explotado durante mucho tiempo por escritores de folletines y novelas por entregas.

12.- *Las obras de Quevedo*, anónimo (1854).

13.- *La pluma y la espada*, de Luis Mariano de Larra (1856). (La infancia épica)
El hijo de Larra inicia la conversión épica de la infancia de Quevedo: es el proyecto de convertir al poeta en un genio-héroe desde la cuna (allá por 1593):

QUEVEDO Y ¡chico soy, voto a brios!
 pero al que la causa fuera
 de ese llanto, le partiera
 la cabeza, ¡como hay Dios! (*dando un golpe en el suelo*) ...
 Ambas han de ser en suma
 las que hagan mi vida honrada;
 donde no llegue mi espada
 allí llegará mi pluma. (94)

Se intentan adaptar todos los rasgos primarios del perfil de Quevedo a un niño (valor, ingenio, sinceridad). La obra destila una ingenuidad conmovedora, a pesar de la

incongruencia evidente:

QUEVEDO Y me figuro, insensato,
tal vez porque los envidio,
ver entre Homero y Ovidio
en un lienzo mi retrato,
donde en cuanto alumbre el sol
lean los siglos con miedo:
“Don Francisco de Quevedo,
fecundo ingenio español”. (23)

Además del anacronismo, la biografía aparece retorcida hasta un cierto delirio: la madre de Quevedo se casó enamorada de otro hombre, y por eso no ama a su hijo; un día reaparece su antiguo amante, se produce algún enredo de honra, y al final el mismo niño, a pesar de que ella no le ame, inventa un ardid para que su padre no cree un baño de sangre y así salva el honor y la vida de su propia madre.

Mesonero Romanos cuenta en sus *Memorias de un setentón* que la mañana del 13 de febrero de 1837, Larra le visita y le dice que está escribiendo una obra: ya tiene un borrador y su protagonista es “el inmortal Quevedo” (150); horas después, se suicida. Todos los papeles pasan a manos de su mujer; su hijo tiene 7 años. Al cumplir éste los 19, presenta esta obra, que tiene altibajos de calidad (el principio parece mucho mejor escrito que el final), y encierra ambigüedades sobre el incesto y el adulterio (obsesiones de Larra padre) y una madre que no ama a su hijo. ¿Quizá el hijo de Larra empleó, reescribió o acabó el borrador de su padre? Aunque aún no estoy en condiciones de afirmarlo con

total certeza, lo considero mucho más que probable.

14.- *Una noche y una aurora*, de Francisco Botella (1856). Versión de Quevedo misógino que se enamora, aunque al final acaba siendo burlado. Además del asunto del matrimonio y la misoginia, retoma la herencia de Sanz sobre el alma escindida de Quevedo, aunque enfangada en un mar de ripios y trivialidades que nos demuestran que Botella no captó la esencia trágica del original.

QUEVEDO Por eso desde la cuna
 las tuve tan poco afecto
 y me hacen el mismo efecto
 la mujer que la fortuna.
 Por eso feliz voy siendo
 y la dicha voy hallando:
 ¡si el mundo vive llorando,
 Quevedo vive riendo! (9)

15.- *Cuando ahorcaron a Quevedo*, de Luis de Eguílaz. Zarzuela (1857). Cuatro años después de estrenar su comedia, Eguílaz insiste con una zarzuela basada en la leyenda de su intervención en la conjura de Venecia, donde al no poder atraparlo, los italianos ahorcaron a un pelele que se le parecía. El famoso Barbieri desvela algunos detalles del libreto: “Eguílaz había querido que yo se lo pusiera en música, pero a mí no me satisfizo... se lo dieron a Fernández Caballero, que hizo una música bastante bonita... el final del primer acto era muy bueno y de efecto; Gaztambide hizo algunas de las piezas” (69). Se estrenó en el Teatro de la Zarzuela con escaso éxito, como apuntó el

periodista de *El museo universal*: “algunos pasajes de mérito... no bastan para que se perdone al autor lo malo del conjunto” (24).⁵⁰ Eguílaz dio forma a la mentira de Venecia con tan poca fortuna que la zarzuela no llegó a imprimirse.⁵¹ Quevedo canta así en su presentación: “Bien, Amor, al encuentro me sales./ ¡Oh! Brotan aventuras de estos canales;/ Venecia peregrina/ ciudad divina;/ como al azar,/ tú te columpias sobre la mar”.

16.- *Quevedo, novela histórica*, de Francisco Orellana (1857). (Épica novelesca)

Una vez atemperada la moda romántica de los dramas históricos, se inicia el filón de las novelas que aprovechan la “industria próspera” en que se había convertido la falsificación de la biografía de Quevedo. Según Navas Ruiz, la novela histórica “conoce un vigor inusitado desde 1834; deriva de Walter Scott y mezcla la verdad con la ficción: aquella se da en la reconstrucción de época; ésta, en muchos sucesos” (138). Muy certero en nuestro caso, por las libertades que se toman estos autores.

Con todo, ésta es una de las mejores novelas del subgénero. Orellana había sido escritor e historiador, y su estilo es cuando menos correcto. Introduce elementos épicos en dos partes: “Las mocedades de Quevedo” y “El caballero de Santiago”. Pero desprecia cualquier rigor histórico y tan sólo compendia cuantas leyendas se habían ido acumulando desde Tarsia: “déjame ver el mundo, que hartos pesares tiene quien a los 15 estuvo preso y a dos dedos de morir ajusticiado, aun siendo ya todo un doctor en Sagrada Teología” (10) dice Quevedo. El abuso de referencias biográficas (falsas) sin venir a cuento trata de suplir la debilidad psicológica del personaje, que no aporta nada nuevo salvo mayores confusiones (Olivares muestra celos infantiles y muere loco y en la

⁵⁰ *El museo universal*. 15 de febrero de 1857.

⁵¹ El manuscrito del Maestro Gaztambide se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid con la signatura M-725-6.

miseria). A veces sustituye en los diálogos “dijo Quevedo” por “dijo el cojo”. Aparecen el Duque de Lerma, Felipe III, la expulsión de los moriscos, Osuna, y una conjura de Venecia sorprendentemente cinematográfica.

17.- *Cosas de Quevedo*, comedia de Rafael Tamarit Ponce (1863).

18.- *Quevedo y el Conde-Duque. Novela original*, de Antonio de San Martín (1875). San Martín escribió cinco novelas sobre Quevedo y Crosby pensó que podía ser un seudónimo de Manuel Fernández y González (*Guía* 111), pero no he hallado más certezas al respecto. Según los archivos, Antonio de San Martín nació en La Coruña en 1841 y falleció allí en 1887; escribió multitud de folletines de inspiración histórica. Manuel Fernández y González nació en Sevilla en 1821 y murió en Madrid en 1888; fue un prolífico y muy poco riguroso autor de novelas por entregas que según Navas “ganó muchísimo dinero” (142). No estoy en condiciones de solventar este misterio propuesto por Crosby, pero creo que el estilo de San Martín es levemente menos horrible que el de Fernández.

19.- *Los amores de Quevedo*, de Esteban Hernández y Fernández (1877).

20.- *Las bendiciones de Quevedo*, de Antonio de San Martín (1881). Es muy interesante echar un vistazo a los intestinos de lo que se entendía por novela histórica. Ya la portada, que muestra a Quevedo disfrazado de fraile dando su bendición a una hermosa joven arrodillada a sus pies, nos prepara para este simpático despliegue de desvergüenza [**Imagen 5**]. Los folletineros porfiaron en esta biografía paralela: Quevedo mata a un hombre el Jueves Santo; Olivares, que le odia por escribir contra él su *Érase un hombre a una nariz pegado*, aprovecha esto para perseguirle; Alarcón le ayuda a esconderse; se

disfrazado de fraile de La Merced para escapar en un viaje poco iniciático que le lleva a conocer a Esperanza de Cetina (y enamorarse de ella), codearse con piratas y ladrones (que le tratan muy bien, como a Joaquín Sabina o a Camilo José Cela según las leyendas), enamora a algunas damas más, se embarca en Barcelona para reunirse con Osuna en Italia, y la historia siempre termina en una boda feliz con Esperanza.

Esta variante rocambolesca se repitió en muchas novelas históricas (San Martín, Hernández, Moreno, Fernández). La degeneración folletinesca de la imagen pública de Quevedo le convierte entre 1880 y 1950 en una mezcla de los mitos de El Zorro y de Don Juan, con desviaciones eróticas y “de acción” evidentes. Consigue su libertad de San Marcos al enternecer al rey con una carta, y predice su propia muerte con exactitud. Estos escritores suelen mezclar sin empacho narración y datos biográficos que parecen copiados de alguna enciclopedia. Y desde luego sorprende su atrevimiento: “empezaba a amanecer cuando Quevedo abandonó el palacio de aquella nueva Circe, que pensaba retenerlo cautivo entre sus brazos durante largo tiempo” (134); “al firmar [la libertad de Quevedo] dos cristalinas lágrimas asomaron a los ojos del monarca, y demostraban que el rey no carecía de nobles sentimientos” (203). También hace gala de una absoluta desfachatez: “los vendedores gritan ‘chascarrillos de Quevedo’ sin que exista una sola línea debida a su pluma... sólo pronuncian su nombre como segura garantía de venta” (215). A esto se llama ver la paja en el ojo ajeno.

21.- *Los percances de Quevedo*, de José Moreno Fuentes (1881).

22.- *La aventura de Quevedo*, de San Martín (1883).

23.- *Aventuras de don Francisco de Quevedo*, de Manuel Fdez. y Glez. (1883)

24.- *El casamiento de Quevedo*, de Antonio de San Martín (1886). [Imagen 6]

Nueva muestra de boda idealizada con Esperanza de Cetina, a la que se describe con “ojos azules, hermosos y dulcísimos como la primera ilusión del adolescente” (182). Tras varios líos de alcoba se casa con ella, y el duque de Osuna es el padrino (aunque en realidad llevaba ya años muerto). La variante es que al morir su gran amor de tuberculosis, Quevedo queda amargado, paga su rabia con Olivares y por eso le encarcelan en San Marcos. La última frase de la novela es muy descarada: “he aquí lo que no cuentan las historias, y nosotros, fieles narradores, no queremos inventarlo” (222).

25.- *Aventuras galantes de Quevedo*, de Antonio de San Martín. (ca. 1887). 2 vol.

La erótica portada muestra a un apuesto Quevedo abrazando por detrás a una hermosa muchacha que deja ver ampliamente sus senos [Imagen 7]. La insolencia del narrador no conoce límites: “en esta verídica historia no tendremos necesidad de echar mano de fábulas... la vida del más popular de nuestros poetas, relatada sucintamente, basta para deleitar a nuestros lectores” (I, 17). Esto lo dice justo tras describir cómo Quevedo derrota solito a una ronda entera de alguaciles en Alcalá. La novela sigue, como las demás, la mencionada variante rocambolesca, y se siguió editando hasta bien entrada la década de 1970. Júzguese el estilo prosaico de estos dos gruesos volúmenes: “el día siguió a la noche, lo cual sucede desde que el mundo es mundo”; “la Justicia no había podido prender a Quevedo por la sencilla razón de que no le había encontrado” (II, 512); “las mujeres dominan a su antojo. Sus armas son las lágrimas y el ruego. Jamás consiguen sus victorias ‘por la tremenda’, no podrían. (Bueno, en esto, como en todas las cosas de la vida, hay algunas excepciones)” (II, 513). Humor no le faltaba.

26.- *Amores y estocadas (Vida turbulenta de don Francisco de Quevedo) y El triunfo del Conde-Duque*, de Manuel Fernández y González (ca. 1888). Este autor, que publicó más de 200 novelas históricas, se prodiga en una verbosidad superflua cuyo inmenso éxito comercial debería hacernos reflexionar. Describe la Torre de Juan Abad como “casa del llanto con media docena de murciélagos y un razonable ejército de escarabajos”, y Quevedo declara: “en fin, soy señor de algo y es muy hidalgo esto de poder llamarse señor de cualquier cosa, aunque sea de un dolor de muelas” (8). A veces uno alberga la sospecha de que nunca releía lo que acababa de escribir: “y se fue a una puerta, desapareciendo por entre su puerta” (19), y que rayaba en la insolencia: “¡Señor excelentísimo! –exclamó en inglés correcto Quevedo” (223). El pasmoso éxito de esta novela le procuró innumerables ediciones de 1888 a 1950, y fue reeditada en 2002 con un subtítulo certero por Ignacio Arellano: “sacada del merecido olvido”.

27.- *El amigo de Quevedo*, de Narciso Díaz de Escovar. Zarzuela (1896).

28.- *El caballero de las espuelas de oro*, de Alejandro Casona (1964). Entre 1900 y 1950 se suceden sin interrupción reediciones de los folletines del siglo XIX. Orellana, San Martín y Fernández no dejan de reimprimirse una y otra vez: algunos conocen ediciones muy cuidadas hasta en 1973. Sin embargo no fueron décadas propicias a que los autores recrearan su vida. Todo cambia cuando Casona escribe esta obra formidable cuyos editores comparan con algunas de las que hemos mencionado antes para certificar su superioridad (Balseiro xiv, Sáinz 16): magistral en términos dramáticos, y desafortunada en sus referencias históricas. Los diálogos son veloces, chispeantes, y revelan una profunda psicología de los personajes. Sin embargo la ambientación se basa

en acumular leyendas apócrifas; y ello a pesar de que a esas alturas del siglo XX la crítica especializada ya había despejado bastante la maleza biográfica de Quevedo descartando anécdotas fraudulentas. Casona compone un soberbio texto literario ignorando algunas evidencias: incluso el mismo título remite a la leyenda de las espuelas que narró Tarsia.

La obra recrea dos períodos diferentes: los últimos días de Felipe III (con abundante humor negro en una taberna, ataques a Góngora y la consabida pelea con Pacheco); y 20 años después, con Felipe IV (le salva la vida a una prostituta con la que luego conversa, en un episodio totalmente inventado por Casona; se enfrenta a Olivares en un clímax de adulteraciones históricas; y finalmente sale de la prisión de San Marcos para morir en su hogar, tras una escena final alegórica en la que se exalta la pureza del pueblo: un eco reivindicativo, en aquel contexto sociopolítico de la dictadura franquista). Se prescinde de la evidencia en especial durante el enfrentamiento con Olivares, quien le da a elegir entre venderse al Poder (y aceptar una embajada en Génova) o mantener su orgullo (y acabar en prisión). Quevedo elige él mismo ir a la cárcel, en una clara renuncia del autor a mantener la coherencia histórica. Se citan versos auténticos del poeta, se recae en la leyenda del Jueves Santo y el exilio en Italia, la del poema en la servilleta, y lo que es peor: Quevedo confiesa ante Olivares que esos versos son suyos. Sin embargo la expresión de Casona es admirable; al volver de Italia, el poeta encuentra “demasiados hidalgos en andrajos; demasiados soldados inválidos, mendigando pan” (*Teatro* 387); defiende en secreto a Lope, ve una breve alegoría de los *Sueños* en escena, y reencuentra a su amada de Italia. Cuando se forma la conjura contra Osuna, identifica a los enemigos: “son todos los que se han quedado fuera del reparto: lo que no me perdonan es que no los

haya comprado” (417). En suma, una obra brillante que trata de restaurar la imagen seria de Quevedo sin ajustarse demasiado a los datos históricos; un receptáculo icónico de anhelos colectivos, en un momento muy difícil de la Historia de España. Como deja escapar Sáinz de Robles en su prólogo: “Quevedo como gran señor fiscal de la injusticia, soñador de un mundo mejor” (16).

29.- *El insomnio de una noche de invierno*, de Eduardo Alonso (1984). En los años 70, la televisión pública emitió programas recreando la imagen de Quevedo (Antonio Gala, *Paisaje con figuras*, 1976-1977), pero es Alonso con este Premio Azorín de Novela quien la revitaliza en los 80. La estructura es experimental, con una base narrativa circular y abundantes *flashbacks*. Menciona el memorial bajo la servilleta pero actualiza las razones de su encarcelamiento: “sois amigo del embajador francés” (108). Dibuja a un Quevedo atrapado entre Haro y Olivares, y de nuevo usa al poeta para criticar la política nacional: “trapicheos y reclamos de los que nunca pierden, de los que siempre mandan” (107); “España es sepulcro de Europa y nicho de gemidos” (201). El perfil psicológico no añade novedad pero conmueve: “es el perfecto culpable: todos lo temen, nadie lo ama” (62).

30.- *Alatriste*, de Arturo Pérez-Reverte (1996-2006). (La actualización: rigor y crítica antibélica) El conocido novelista Pérez-Reverte publica entre 1996 y 2003 seis novelas sobre el capitán Alatriste, un militar español del siglo XVII, amigo personal de Quevedo, cuyas aventuras permiten mostrar la España de la época a través de un prisma muy innovador, crítico, antibélico y modernizado.⁵² Las novelas se compendian en la

⁵² Las principales novelas, a partir de las que se escribió el guión de la película, son *El capitán Alatriste* (1996), *Limpieza de sangre* (1997), *El sol de Breda* (1998) y *El oro del rey* (2000).

película de 2006, dirigida por Agustín Díaz Yanes, con las notables actuaciones de Javier Cámara en el papel de Olivares y Juan Echanove en el de Quevedo [**Imagen 8**]. De todas las recreaciones ficcionales de nuestro escritor, ésta parece la más rigurosa, y la que trata sus datos históricos con mayor respeto. Subyace un abundante trabajo de documentación y actualización crítica tras este trabajo, ya que no aparece ni una sola leyenda apócrifa y todas las referencias se apoyan en las investigaciones más recientes. En la primera aparición Alatraste pregunta a Quevedo por un memorial (“creo que el rey y Olivares se limpian el culo con él”, responde). En la segunda, hablan de una comedia que le ha encargado Olivares a Quevedo por 500 reales, sin duda una referencia a *Cómo ha de ser el privado*. Alatraste comenta acertadamente que el teatro no es su especialidad (“pero si el pobre Cervantes lo intentó, por qué no yo”, contesta). Quevedo desliza frases auténticas o coherentes (“hace un frío luterano”; “maldigo la hora en que puse mi pluma al servicio de Olivares”), afirma que con Richelieu el rey francés lidera la nación al frente de sus ejércitos, mientras que con Olivares el rey está secuestrado (opiniones que, hoy sabemos, fueron las que le costaron la cárcel) y escupe comentarios antisemitas contra Olivares (intersección ideológica de intereses que estalla en *Execración contra los judíos*). Cuando se lo llevan preso, Alatraste comenta: “dicen que la cárcel de San Marcos es la más fría de España”.

En suma, el perfil de Quevedo aparece en esta obra muy modernizado, sin apoyaturas en leyendas apócrifas, sin idealizaciones aventureras (es feo e inteligente, y no desenvaina la espada), y por ello merece alabanza. El personaje continúa siendo el arquetipo icónico de la frustración política nacional, y, como tal, lo utiliza

orgullosamente Pérez-Reverte.

31.- *El mercenario del Dux*, de Vicente Álvarez (2003). (Quevedo villano y retroceso a las leyendas) Ejemplo dual de originalidad y retroceso en la recepción del poeta. Sólo Jáuregui y él, en una lista tan larga, dibujan a Quevedo negativamente: “el espíritu retorcido y ambicioso de Quevedo” (148); “Quevedo, orgulloso y prepotente, con su ponzoñosa lengua” (164); “extralimitado en la violencia física, el torvo poeta” (186); “hipócrita glotonería” (187); “¡Bebed todos! –ordenó el terrible don Francisco” (189); o al hablar de Cervantes: “quizá mi fusta alcanzase su frecuentado culo” (190). Lo presenta como un mero esbirro de Olivares, que se dedica a perseguir y torturar ciudadanos, y como un malvado que se goza en el dolor ajeno. Hay que concederle esa originalidad, pero también hay que consignarla como un retroceso hacia las leyendas apócrifas de Tarsia que parecían haber quedado superadas (dedica mucho espacio a su participación en la conjura de Venecia, que Crosby refutó en 1955). Intuyendo la crítica, el autor añade un epílogo donde afirma: “Faltar a la verdad no es tarea sencilla y adulterar la Historia exige un gran trabajo de documentación. ¿Quién puede asegurar lo que es verdad y lo que es tan sólo fruto de la imaginación del autor?” (329). Después del descaro cínico que hemos visto en algunas novelas del XIX, poco puede ya sorprendernos. En cualquier caso, parece razonable afirmar que los rasgos que esta novela intenta añadir al perfil público de Quevedo no van a crear escuela; lo que sí demuestra es la atracción de algunos autores por las leyendas apócrifas.

32. *Unas espuelas de oro robadas*, de Amparo Boquera (2008). (Retroceso a las tercas leyendas) Novela cuya acción se desarrolla en el siglo XVII, en España y Venecia.

Narra las aventuras de un caballero por Sierra Morena y por el mar intentando recuperar las espuelas de oro que le han robado al cadáver de Quevedo. Se nutre de las leyendas de Venecia, la enamorada italiana y las espuelas de oro.

En esta compilación no se han tratado las biografías de Quevedo, ni las científicas (que son las menos) ni las noveladas (que son la mayoría): Fernández-Guerra, Astrana, Porras, Merimée, Bouvier, Espina, Campoamor, Cardenal, Vizcaíno, o Gómez de la Serna merecen ser tratados en otro lugar. Respecto a todas estas obras de ficción, es forzoso destacar la tozuda pervivencia de las leyendas apócrifas por encima de las investigaciones históricas: en suma, la férrea resistencia a modernizar la imagen pública de Quevedo. Veamos a continuación cómo el canon académico ha ido presentando a nuestro escritor a lo largo del tiempo en las escuelas e institutos de España.

En 1856 el Parlamento Español aprobó la ley reguladora de la enseñanza conocida como Ley Moyano, fundamento del sistema educativo español durante más de cien años. La edición de manuales de literatura para estudiantes debía seguir cuestionarios oficiales, con los inherentes problemas de selección del canon literario. Así lo señalan Núñez y Campos en *Cómo nos enseñaron a leer*: “estas historias de la literatura son responsables de la selección de autores que, por razones lingüísticas, literarias, didácticas, morales, ideológicas y políticas, han pasado a formar parte del canon literario moderno” (54), y destacan “la ceguera de la crítica del XIX frente al Siglo de Oro” (94). En relación a Quevedo, los primeros manuales caen bajo la influencia de las opiniones negativas de Menéndez Pelayo, que ya había achacado al poeta “vicio de la forma, vicio del contenido” (325) con el cual “Quevedo se pierde por lo profundo, como otros por lo

brillante” (326), y “se deja arrebatar del torrente del mal gusto” (346). Tampoco era Menéndez Pelayo original en estas opiniones: ya en 1805 Martínez de la Rosa había condenado a los poetas del XVII por extravagantes y por ofensores del decoro verbal (Navas 154). Estas opiniones y otras similares arrastraron a los manuales durante mucho tiempo, mezclándolas además con el problema de la formación del carácter nacional, pues nacionalidad y lengua eran cuestiones inherentes a las Historias de la Literatura del XIX, y su imagen escindida presentaba a Quevedo como un genio muy peligroso. A medida que avanza el XX los manuales se van despojando de verbalismo nacionalista, pero siguen anclados en el grave problema de la difusión de leyendas apócrifas, contribuyendo así al caos sobre su recepción. Hay que tener en cuenta que con estos libros se educaron generaciones enteras de españoles que, a su vez, luego pasaron a convertirse en los autores y en el público de más obras sobre Quevedo. Más tarde, tras la Guerra Civil, se retrocede al discurso nacionalista y a la tentación de convertirle en un héroe que encarne las esencias defendidas por la dictadura; y ya con la Transición se vuelve a utilizar una imagen pública suya de “encarcelado por motivos políticos”.

Antonio Gil y Zárate (1842) escribió uno de los manuales más antiguos y reeditados, libro de texto obligatorio en los institutos de toda España durante decenios. Liberal moderado, sus ideas nacionalistas fueron fundamentales en la consolidación del canon junto con Menéndez Pelayo. Quevedo es un licor fuerte que debe ocultarse: “ninguno que merezca ser tan estudiado, y ninguno, sin embargo, que convenga menos poner en manos de la juventud. Modelo peligroso para principiantes dispuestos a contagiarse”, pues aunque elogia su profundidad y uso de la lengua, “si se tiene en cuenta

el buen gusto, la moralidad y la decencia, habrá que posponerle a todos” (193); advierte lo escindido de su recepción: “muchos creen que fue un bufón con trato de truhanes y gente de mala vida, pero era un caballero” (194). Ayudó a difundir las falsedades de su biografía: el exilio en Italia y la cárcel por el poema en la servilleta. Manuel de la Revilla (1872) repitió los estereotipos mencionados: “hinchazón del estilo... mal gusto” (410). Insiste en las leyendas apócrifas: teólogo con 14 años, misógino: “el trato con mujeres corrompidas inficionó en edad muy temprana su corazón” (624), exilio en Italia, conjura de Venecia, servilleta y prisión “hasta que se reconoció su inocencia” (625); lamenta su longevidad popular entre chistes, “personificación legendaria de la sátira”, y eso a pesar de que “arrojó a las llamas sus poesías con todos los manuscritos” (626). Con todo, es príncipe de la literatura nacional “que sólo halla rival en el inmortal autor de Don Quijote” (631).

Hermenegildo Giner de los Ríos (1899) funda con su hermano Francisco la Institución Libre de Enseñanza y empieza a imprimir cierto giro a la proyección de Quevedo en la escuela: “acaso sea el más serio de nuestros pensadores, vestido con el ropaje alegre de la broma”; “de él procede la escuela realista de la literatura española” (169); “enemigo del fraude, se granjeó terribles enemistades” (170); asegura que en muchas obras no se le ha comprendido bien. Sigue difundiendo la leyenda del Jueves Santo y el exilio a Italia, y lo compara con Cervantes y Calderón.

En los primeros años del XX, resulta curiosa una *Gramática de las Hermanas Carmelitas (libro de la alumna)* que pone a Quevedo como ejemplo de “honestidad de la elocución” por su “virtud de ennoblecer las voces más comunes” (424). José Coll le

llama “el chistosísimo Quevedo” (129); Ángel Salcedo le exculpa por “la atmósfera de mal gusto que se respiraba” en su época (280), y Martínez Pineda insiste en que era una época de “degeneración” y “vicios” en su libro sugestivamente titulado *Lengua Patria* (92). También Cejador y Frauca afirma osado que “su españolismo le llevó a batallar contra el depravado estilo de Góngora” (167) o que “no puede gustar a los políticos modernos de Europa por ser tan contrarias sus doctrinas a las del imperialismo pagano” (161). Victoriano Poyatos, achaca al poeta un “exceso de ingenio” (274); Fitzmaurice-Kelly sigue difundiendo las leyendas y llega a afirmar que “Quevedo valía más que sus obras” (280); y Junemann también las difunde y se atreve a declarar: “por más que los franceses se lo arroguen, el estilo cortado moderno es creación de Quevedo” (88); Ángel Lacalle aún considera al *Buscón* “excesivo, porque no se detiene ante pormenores repugnantes” (150).

Desde 1921 hasta 1977, el manual de Hurtado y González-Palencia conoció doce ediciones, y fue el primero en sistematizar seriamente las obras de Quevedo. En su primera edición seguía todas las leyendas de Tarsia, como la del Jueves Santo y la fuga a Italia, pero ya en la de 1949 había cambiado de opinión: “no puede admitirse esta leyenda” (523). Certifica la escisión entre el gran intelectual y el peligroso corruptor: “cayó en una especie distinta de obscuridad, que fue la de los conceptistas” (611), y fluctúa entre un óptimo análisis y el lastre del antiguo caos biográfico. Manuel de Montoliu (1930) difunde todas las leyendas y deja entrever la influencia de una ideología extremadamente conservadora, asimilada en los muchos años que pasó en la Alemania de la época: el siglo XVII sufre una “hipertrofia del sentido aristocrático” que les aleja del

“espíritu popular nacional, que es el eterno solar que las nutre de savia vital” (413).

Además del “amaneramiento” en las formas, cree que “la corrupción carcomía las bases del Estado” porque los políticos “empujaban al abismo de su perdición a la malaventurada España” (431). Añade que Quevedo confesó haber escrito todo cuanto podía causarle daño, que consiguió su propia libertad con una carta conmovedora, y que algunos de sus textos son “periodísticos” (434). Y se suma al comentario del hispanista escocés Fitzmaurice-Kelly, amplificándolo: “en Quevedo tenemos un caso patente de un hombre superior a su obra, así como lo fue, evidentemente, a su época” (447).

Ángel Valbuena Prat (1937) escribe uno de los más importantes manuales de literatura de todos los tiempos. Su obra, novedosa y original en muchos aspectos, se publica en Barcelona en plena Guerra Civil; sigue usándose en ámbitos escolares hasta 1968 y reeditándose hasta bien entrados los años 80 (en 1995 aún la teníamos por lectura obligada en la Universidad Complutense de Madrid). Llama a Quevedo “el humanista barroco de los contrastes” y advierte que se ha visto “envuelto en una especie de leyenda heroica que conviene reducir a sus verdaderos límites” (II, 113). Actualiza la biografía del poeta al considerar falsa la leyenda del exilio en Italia, aunque aún admite la de Venecia; considera que “es desleal su forma de argüir contra los partidarios de Santa Teresa”, pero que, como escritor patriótico, es “de una extraña modernidad de pensamiento y expresión, que hace pensar en las reacciones siguientes sobre la crítica del setecientos y aun sobre la Generación del 98” (II, 133).

Tras la Guerra Civil, conviven obras de marcada ideología nacionalista amoldadas a la dictadura militar con otras que, ya en el exilio y total libertad, o ya en España

dejando grandes lagunas, aplican un gran rigor historiográfico y literario. Entre las primeras mencionemos la de Florentino García de Andoín: “la Edad de Oro de nuestra literatura, síntesis del Espíritu Nacional” (249); la de Colodrón Morán, cuyas razones para justificar la exclusión escolar de Quevedo nos llenan de perplejidad: “porque pudiera suceder que los peores estudiantes, nada aficionados a la literatura, fueran las únicas obras que leyeran”,⁵³ o la de José García López, que ambienta la biografía legendaria de Quevedo con peculiar insistencia en el posesivo: “el siglo XVII señala la pérdida de nuestra hegemonía política y da al traste con buena parte de Nuestro Imperio” (238).

Entre las segundas, José Manuel Blecua (1943), egregio quevedista, publica un manual que es un auténtico monumento a la honestidad y al rigor; no cuenta ni una sola leyenda, pues él colaboró decisivamente a derrumbar varias de ellas. Incluso cuando no contaba aún con las certezas sobre las acusaciones de conspirar para Francia, prefirió no seguir difundiendo la leyenda de la servilleta, y escuetamente consignó: “por causas desconocidas, padeció cuatro años de cárcel” (27). Sus antologías literarias siguen publicándose hoy en día; su manual, premiado por el Ministerio de Educación en 1957, continuó editándose hasta 1974. Guillermo Díaz-Plaja (1943), poeta y crítico de profunda inspiración religiosa, difunde todas las leyendas y dibuja al poeta como un ejemplo de pesimismo político sobre la decadencia española debida a “el afeminamiento de las costumbres, los privados, y la victoria de la vida material sobre la vida espiritual” (217). Ángel del Río (1948), como otros españoles, tuvo que exiliarse de su país. Catedrático de la Universidad de Nueva York, propala todas las leyendas apócrifas, pero le describe con

⁵³ En su prólogo afirma: “como profesores oficiales y católicos, no debemos leer obras sin permiso: la Iglesia, divina por su origen y por su función, tiene que condenar los libros opuestos a las costumbres morales cristianas”. Exégesis curiosa en 1951.

admiración: “activo, noble, heroico” (308), y de “noble pasión intelectual que le lleva a defender la justicia, la virtud, el derecho” (311).

Juan Luis Alborg (1966), de lectura obligada aún hoy en las universidades españolas, para quien Quevedo nunca “sufre períodos de eclipse o disfavor” (591), colabora a erosionar la recepción más tradicional: acepta la leyenda de Venecia pero niega la del Jueves Santo. Duda, junto a Blecua, de la leyenda de la servilleta y admite que “en nuestros días se pone en entredicho la silueta tradicional del mártir, vejado por la arbitrariedad del Conde-Duque” (595). Destaca que en algunos textos Quevedo defiende a las personas negras y arremete contra la conquista de América; y considera que el poeta instrumentaliza al Evangelio y a los judíos como parapeto para atacar en clave a los poderosos del momento.

Max Aub (1966), el gran escritor de la Generación del 27 exiliado en México, publica allí un manual de profunda huella ideológica: con la Contrarreforma “había que borrar del mapa el luteranismo, el erasmismo, lo musulmán, lo judío; y cobró fuerza en España la utopía católico-peninsular” (23). Realiza un análisis sociopolítico y económico del contexto del Siglo de Oro en términos críticos. Y en la línea de Alborg y Blecua, se niega a aceptar leyendas apócrifas sobre Quevedo: “la famosa Conjuración de Venecia nunca se ha puesto en claro”, y duda de la leyenda de la servilleta: “no es nada seguro que este memorial fuera la causa de su prisión”; admira en el poeta “una pasión evidente por el bien de la patria” (93) y describe a un intelectual aplastado por “un Poder político que sólo podía gozar de lo mal habido” (97).

En 1970 entra en vigor la Ley General de Educación (EGB, BUP y COU) que rige

hasta principios de los 90, sustituida por la actual LOGSE. Los libros de texto editados en los años 70 y 80 revelan una gran influencia de los avances de la crítica literaria, negándose a difundir leyendas apócrifas y mostrando en general a un Quevedo que sufre la persecución de Olivares y muestra un perfil escindido. Los manuales de la editorial Luis Vives revelaban especial rigor y respeto, huyendo del nacionalismo y esmerándose en un tratamiento bastante neutro de la información. Podría considerarse que la Transición democrática española sentó bastante bien a estos manuales, salvo que se consideren como presión de aquel contexto histórico ciertas alusiones que podrían identificar al poeta con luchadores antifranquistas, al usar el mismo lenguaje que se usaba con ellos: “llegó a ser encarcelado durante cuatro años por motivos políticos” (Muñiz 138). A finales de los 80 se editan sin embargo algunos manuales como el de la editorial Santillana, donde se vuelve a caer en vicios pasados, con desparpajo [cómico en **imagen 9**] en la presentación de autores y sustentando afirmaciones sin base como asegurar que *Érase un hombre a una nariz pegado* “retrataba a un párroco rural muy amigo suyo”, difundiendo chistes (como el del carro con tierra de Toledo, el de la reina coja o el del caballero que le da pie) y leyendas como la de Venecia (Alzu 152). Ello evidencia lo arduo que resulta modernizar en España la recepción de Quevedo, y la tenaz resistencia que muchos oponen a respetar un perfil público del escritor libre de leyendas y fábulas.

Por otro lado, en el siglo XIX y parte del XX se vendieron cientos de cuadernillos y pliegos en las calles españolas con supuestas anécdotas y poemas de Quevedo. Representan el estrato más bajo de la afición popular por el poeta, una extensa subcultura sin orden ni concierto, en la que todo valía. Ya vimos que de ello se queja, de forma

hipócrita, Antonio de San Martín; aun sabiendo que él inventa sobre Quevedo, se lamenta de que otros inventen en soportes económicos inferiores al suyo. Me limito a comentar un par de estos cuadernillos:

1. Quevedo. *Chistes, chascos, chascarrillos y epigramas*. 1897. 4ª edición.

Empieza con un “prólogo auténtico escrito por don Francisco de Quevedo con carboncillo en las paredes de la prisión de San Marcos” y por si nos queda duda, especifica: “mide tres metros y medio de largo por dos y medio de ancho, y está en el centro de la torre de la derecha”. Y sigue un largo poema que rima cual cuaderna vía: “sufro el rigor de la intriga/ y al silencio se me obliga/ pregonando la traición;/ temerán un revolcón/ si me dejan defender;/ el rey no debe saber/ de mi prisión los azares./ ¡Qué injusto es Olivares/ con quien no debiera ser!” De los muchos chistes que se consignan, algunos aún existen (¿Quién es el muerto? El que va en la caja; y le dijo a una reina coja “entre el clavel y la rosa, su majestad es-coja”); otros aparecen en Tarsia y hasta en el libro de texto de Santillana de 1987 (el rey le dice que no pise sus tierras durante un tiempo y al día siguiente aparece montado en un carro lleno de tierra de Toledo). Todos llevan la etiqueta de “auténticos” y se les pone incluso fecha (“8 de noviembre, 1630: desde que Dios creó a Adán/ y Eva probó aquella fruta/ te he visto de prostituta/ en la calle de San Juan”) y se repite el motivo de Quevedo soltando groserías a las chicas descaradas (“hacerme hablar pretendéis/ os chocará mi hidalguía;/ pero más os chocaría/ otra cosa que no veis./ Mas a qué gastar pamplinas/ con quien no entiende las cosas./ Sois todas unas liosas,/ iros a fregar ¡gorrinas!”). Y se atreve a transcribir “Oigo, patria, tu aflicción” de Bernaldo López García como si fuera de Quevedo.

2. *Libro de chistes, ocurrencias, chascarrillos y travesuras de don Francisco de Quevedo*. 1850. Resume su biografía: “la historia de Quevedo es una continuada serie de lances y trapisondas en que continuamente se hallaba envuelto”. Escatológico ante Felipe IV: si se le escapa una ventosidad (“es un desgraciado que ha salido huyendo de la quema”) o si ventosea tras ser pateado en el trasero por el monarca (“¿a qué puerta llamará Su Majestad, que no le contesten?”). Esta broma se relaciona con el chiste escatológico de Quevedo por antonomasia, que todo el mundo conoce en España y que incluso hallamos citado por un profesor (Julio Vélez-Sainz 274n) y un escritor (Juan Goytisolo 117): durante su época de secretario del virrey en Sicilia, caminando un día por la calle siente urgentes deseos de evacuar; una italiana le ve por detrás, defecando entre dos carros, y exclama: “¡Oh! ¡Che Vedo!”; a lo que el poeta replica: “Vaya, soy tan famoso que incluso por mi trasero me reconocen”. El libro repite también una de las leyendas de Tarsia: haciendo testamento le preguntaron al escritor si quería pagar música para su entierro, y éste dijo: “que la pague el que la oiga”.

Consigno ahora el conjunto de rasgos psicológicos de su recepción. De mi lectura de todas estas obras de ficción y manuales de literatura he podido extraer un resumen de rasgos psicológicos, positivos y negativos, que se le han ido achacando a su imagen pública a lo largo de 365 años, formando el siguiente cuadro, siempre tentativo y provisional:

Imagen positiva

Imagen negativa

Héroe nacional anti-decadencia	Bufón egoísta y amargado
Integridad, valentía indomable, sinceridad	Ambicioso, servil y adulador, imprudente
Audaz, objeto de persecución injusta	Temerario, espía filofrancés
Estoico, caballeroso, romántico	Cruel, doble personalidad, esquizofrenia
Campechano, jovial, vividor, pasional	Indecente, sin ternura, lujurioso, violento
Buen humor, ingenioso, mordaz	Grosero, inmoral, rencoroso
Maestro del lenguaje	Vicio, oscuridad, estilo afectado
Autenticidad, independencia, insobornable	Farsante, vendido al Gobierno de Olivares
Intelectual, vasta cultura, idiomas	Erudición superficial, filología anticuada
Animal político, pre-periodista	Anacrónico en política, economía y filosofía
Patriota, religioso, católico ortodoxo	Imperialista, providencialista, blasfemo
Respeto a pobres, soldados, negros e indígenas	Clasista, antisemita, misógino y racista

Una vez analizada la evolución diacrónica de su recepción, para comprender a qué se debe la persistencia de Quevedo como personaje durante un tiempo tan extraordinariamente largo podemos recurrir a una interpretación esencial de las funciones simbólicas y los arquetipos en el inconsciente colectivo. Resulta ineludible destacar que desde el siglo XIX su figura pública pasó a convertirse en encarnación icónica de todas las injusticias hispánicas. Vladimir Propp definía la función narratológica como la “acción de un personaje definida desde el punto de vista de su significación en el desarrollo de la intriga” (33), y es conocida su división de personajes básicos de un relato: Agresor, Donante, Auxiliar, Princesa, Mandatario y Héroe. La función simbólica de Quevedo en el modelo elemental del imaginario colectivo es la del Héroe, y por ello es emblemático en España [**Imagen 10**], pero es un héroe con ciertos elementos divergentes del modelo narratológico que lo hacen particularmente atractivo para la sensibilidad romántica. Si aceptamos que los arquetipos son imágenes del subconsciente global, una especie de memoria biológica común a todos los seres humanos a lo largo de todas las épocas, entonces la vigencia del mito de Quevedo parece comprensible.

En la visión popular de la relación entre el escritor y Olivares se cumplen algunas de las fases narratológicas básicas de Propp: la complicidad involuntaria (la víctima es engañada y ayuda así a su agresor, a su pesar) viene marcada por la participación del escritor en el Gobierno, que ilustra los peligros de que el Poder atraiga y luego devore a los intelectuales en cualquier época; la persecución del héroe remite al encarcelamiento injusto de Quevedo; y el castigo final (el antagonista o agresor es castigado) se cumple cuando el valido pierde el favor real y es desterrado de la Corte.

Sin embargo este castigo sólo se cumple a medias, porque en el imaginario colectivo los personajes heroicos arrostran con frecuencia un destino fatalista (“qué buen vasallo/ si hubiese buen señor”, reza el *Mío Cid*). Y desde luego no se ejecuta la fase de la coronación (boda o triunfo final). La secuencia difiere así de la estructura narrativa del cuento folclórico: el héroe (Quevedo) confía en el villano (Olivares), luego descubre su falsedad, se enfrenta a él y sufre graves persecuciones por decir la verdad; cuando el villano es apartado, el héroe no regresa de forma apoteósica sino que sufre un inicu olvido y se retira para morir en su castillo. Según Propp, “la esfera de acción del villano comprende la fechoría, el combate contra el héroe y la persecución” (91). El arquetipo del villano es Olivares, que con malas artes aleja al rey de la realidad, de su pueblo y del héroe. Que esto no responda a la verdad histórica no sólo no resta validez al análisis; más bien al contrario, la sublimación de este modelo narratológico voceado y multiplicado durante siglos no sólo glorifica la recepción de la figura pública de Quevedo, sino que también deja a salvo el pilar central de la monarquía, al preservar su inmunidad y su inviolabilidad. Se traza un camino simbólico y político que conecta con la fuerza emblemática de los personajes arquetípicos de la Comedia de los Siglos de Oro (véase *Fuenteovejuna* o *El alcalde de Zalamea*, y cómo los reyes siempre acaban por transferir la culpa a otros actores políticos) y que llega hasta nuestros días.

Quizá lo que nutra la especial querencia del pueblo por Quevedo sea precisamente que en nuestro modelo simbólico se produce una ruptura de la expectativa narratológica, muy del gusto de los románticos: el héroe maldito, el héroe incomprendido, el héroe injustamente maltratado. Desde Escosura hasta Pérez-Reverte, desde 1837 hasta 2006,

Francisco de Quevedo no ha dejado nunca de encarnar un prototipo de desdichada mala suerte histórica, de despiadada traición pública: un mundo donde el talento es envidiado y perseguido, unas autoridades que encarcelan héroes y premian traidores, un pueblo noble que sufre y soporta el desgobierno de los inútiles; un mundo al revés. En resumen: la esencia medular de la injusticia. Quizá (sólo quizá) sea esto una forma que tengamos los ciudadanos de evadir nuestra propia responsabilidad histórica en el eventual desgobierno de nuestros reinos y repúblicas. Como hemos podido comprobar, después de 365 años evocándole, en definitiva Quevedo siempre ha sido el icono que refleja los vaivenes políticos de su país y de sus compatriotas, y todo parece indicar que lo seguirá siendo.

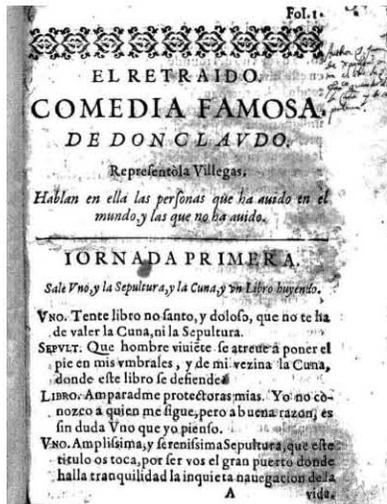


Imagen 1

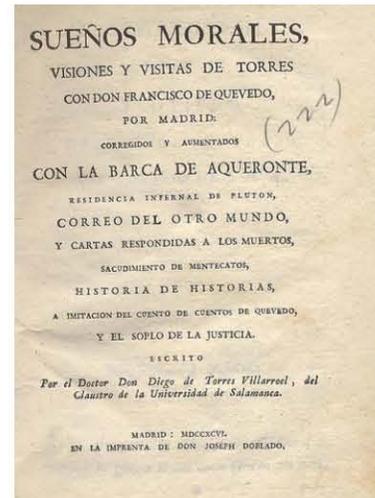


Imagen 2



Imagen 3



Imagen 4 (El actor Romea en el estreno según la *Revista de teatros*)



Imagen 5

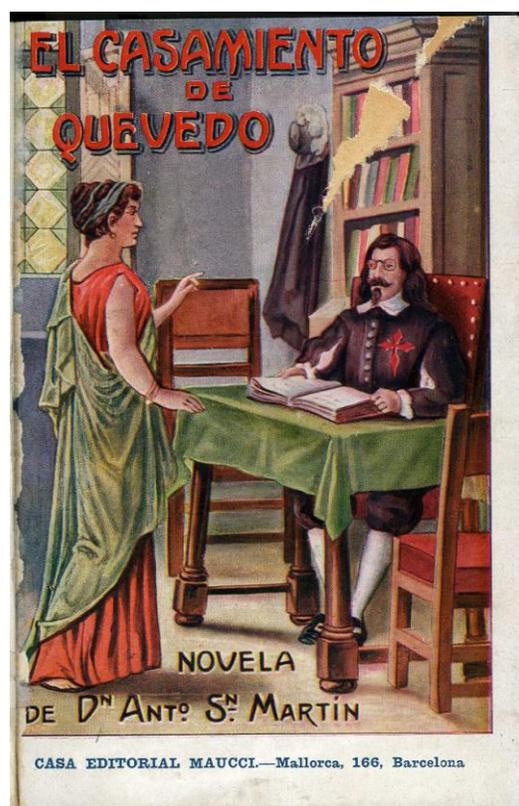


Imagen 6

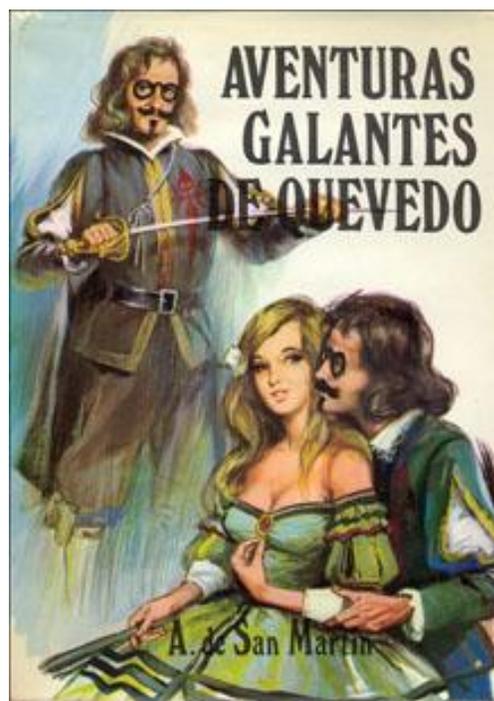
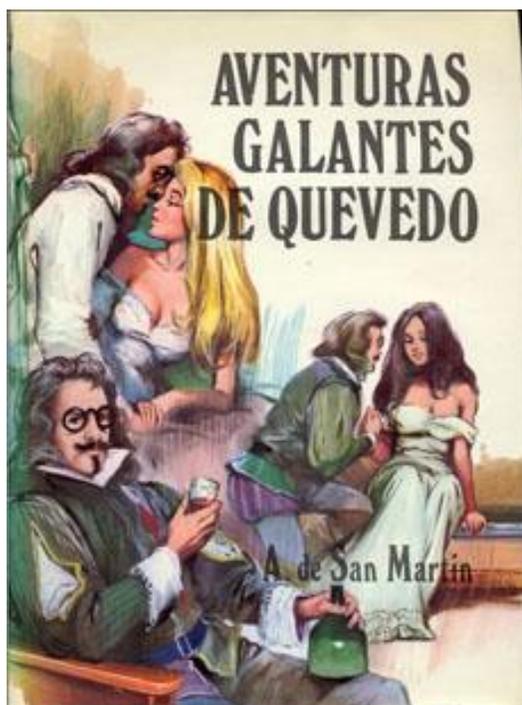


Imagen 7 (I y II)



Imagen 8 (Quevedo y Alaric en una calle de Madrid)

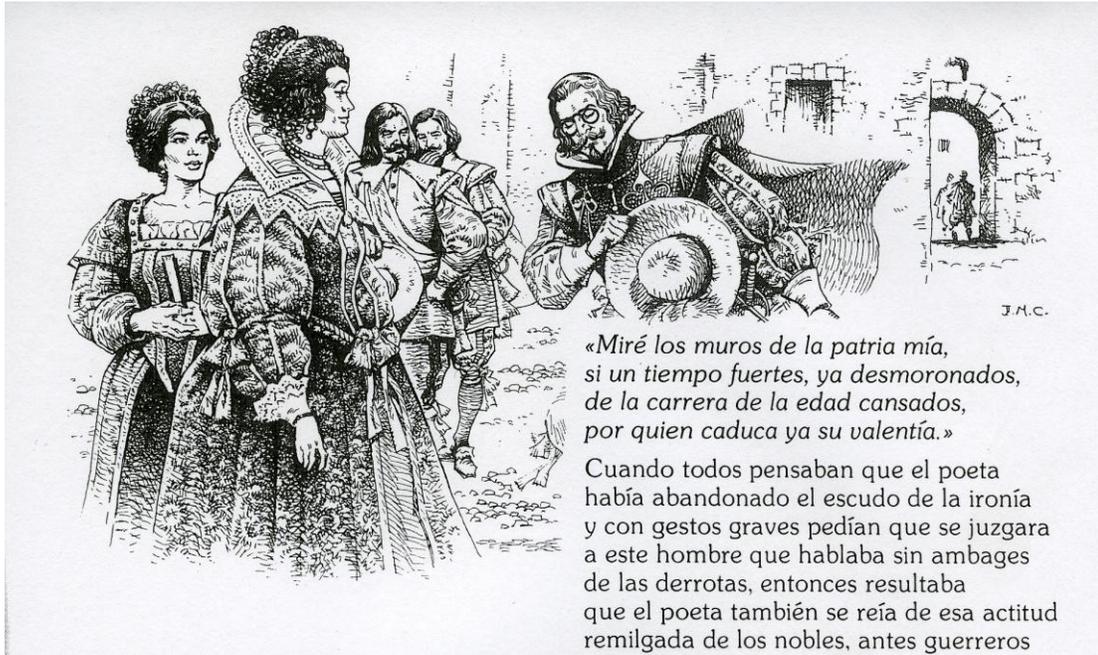


Imagen 9



Imagen 10 (I, II, III y IV)

Conclusión

Quevedo fue, es y será siempre uno de los escritores más fascinantes de la historia de la literatura en lengua española. No se trata de un vaticinio de nigromante, sino de la constatación crítica de una larga trayectoria histórica que no tiene visos de ser interrumpida nunca por ninguna tendencia o moda. A lo sumo podrían aportarse propuestas de interpretación, mediante contextualizaciones históricas y biográficas más rigurosas de las que se han venido garabateando durante siglos. En este sentido sin duda estamos de suerte, pues las investigaciones científicas de los últimos tiempos, especialmente desde la segunda mitad del siglo XX para acá, han representado un avance espectacular para alcanzar aproximaciones solventes que dejen atrás leyendas, relatos subjetivos y prejuicios. Todo parece sugerir que se seguirá por este camino provechoso y útil.

Somos muchos los que deseamos que la foto de Quevedo no salga movida ni borrosa. Que se halle la templanza y equidad necesarias para ajustarla: para colaborar en la divulgación de cuanto pueda verse como positivo en su obra y para asumir cuanto juzgamos como negativo en ella sin mayores arbitrariedades. Quevedo es un eterno generador de polémica, el agente de una red de interacciones literarias, políticas y sociales cuya intensidad nunca ha decrecido con el tiempo (“sin períodos de eclipse ni disfavor”, decía Alborg).

Con este estudio me he propuesto, en la medida de mis capacidades, colaborar en la tendencia a superar la supuesta dualidad del autor, dibujar un contexto histórico que ayude a explicar sus textos más políticos, y rastrear y comprender la larga supervivencia de su imagen pública. He tratado de mostrar que Quevedo dotó a muchas de sus obras de una naturaleza

eminentemente instrumental, y que él mismo, su biografía y su obra, fueron instrumentalizados también. También he intentado demostrar que construyó una imagen pública que luego intentó neutralizar, una imagen que sobrevivió a su muerte física, y que para ese fin personal instrumentalizó textos religiosos y políticos.

Ojalá el proyecto de arrojar luz sobre todos estos aspectos del escritor, uno de los más censurables y a la vez admirables de toda la historia de la literatura en lengua española, consiga convertirse en una aportación, mediante el prisma teórico de la sociología cultural, al conocimiento de la instrumentalización y la imagen pública de Quevedo en un plano particular, y consiga por tanto convertirse en una pequeña aportación al estudio de la manipulación política del arte y de la religión en un plano general.

Obras citadas

- Alborg, Juan Luis. *Historia de la literatura española*. Madrid: Gredos, 1966.
- Aleman, Vicente. *Andanzas del Buscón Don Pablos por México y Filipinas*. Ed. Celsa Carmen García Valdés. Pamplona: U de Navarra, 1998.
- — — . *Tercera parte de la Vida del Gran Tacaño*. Ed. Wenceslao Retana. París: Revue Hispanique, 1922.
- Alonso, Eduardo. *El insomnio de una noche de invierno*. Barcelona: Anagrama, 1984.
- Álvarez Chillida, Gonzalo. *El antisemitismo en España. La imagen del judío*. Madrid: Marcial Pons, 2002.
- Álvarez, Vicente. *El mercenario del Dux*. Barcelona: Destino, 2003.
- Alzu, José Luis, et al. *Lecturas de España 7*. Madrid: Santillana, 1987.
- Antonio, Nicolás. *Bibliotheca hispana nova*. Madrid: Joaquín Ibarra, 1788.
- Arbesú, David. “La manipulación ideológica de las obras de Quevedo en la Inglaterra del siglo XVII”. *La Perinola* 10 (2006): 317-38.
- Arellano, Ignacio. *Historia del Teatro Español del siglo XVII*. Madrid: Cátedra, 1995.
- — — . “El poder político y sus límites en la obra de Quevedo”. *La Perinola* 12 (2008): 17-33.
- — — . *Poesía satírico burlesca de Quevedo*. Pamplona: Eunsa, 1984.
- — — . “Quevedo o la pasión por la literatura”. *Ínsula* 648 (2000): 3-4.
- — — . “Sobre Quevedo, textos bíblicos y problemas exegéticos.” *Quevedo a nueva luz: escritura y política*. Ed. Lia Schwartz. Málaga: U de Málaga, 1997. 259-70.
- Aub, Max. *Manual de historia de la literatura española*. México: Pormaca, 1966.

- Austin, John L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1982.
- Ayala, Francisco. *Cervantes y Quevedo*. Barcelona: Ariel, 1984.
- Barbieri, Francisco Asenjo. *Escritos*. Ed. Emilio Casares. Madrid: ICCM, 1994.
- Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. New York: Cornell U P, 1989.
- Bergin, Joseph. "The Counter-Reformation Church and its Bishops". *Past & Present* 165 (1999): 30-73.
- Bernaldo de Quirós, José Antonio. "Don Francisco de Quevedo (1848), drama de Eulogio Florentino Sanz". *Espéculo* 33 (2006)
<<http://www.ucm.es/info/especulo/numero33/quevedo.html>>
- Bernstein, Herman. *The Truth about "The Protocols of Zion" Including the Complete Text of "The Protocols" and "Dialogues in Hell". A Complete Exposure*. New York: Couici-Friede, 1935.
- Berumen, Alfredo. "La sociedad española según Quevedo y las Cortes de Castilla." *Ábside* 16 (1952): 321-43.
- Bilinkoff, Jodi. "Navigating the Waves (of Devotion). Toward a Gendered Analysis of Early Modern Catholicism". *Crossing Boundaries: Attending to Early Modern Women*. Ed. Jane Donawerth and Adele Seeff. Newark: U of Delaware P, 2000. 161-72.
- Blanco Aguinaga, Carlos, Julio Rodríguez Puértolas, and Iris M. Zavala. *Historia social de la literatura española*. Madrid: Castalia, 1978.
- Blecuá, José Manuel. *Historia de la literatura, Bachillerato*. Zaragoza: L. General, 1943.
- Bleiberg, Germán, et al. *Dictionary of the literatura of the Iberian península*. New York:

Greenwood P, 1993.

Boquera, Amparo. *Unas espuelas de oro robadas*. Zaragoza: Mira Editores, 2008.

Borges, Jorge Luis. "Quevedo". *Francisco de Quevedo*. Ed. Gonzalo Sobejano. Madrid: Taurus, 1978. 23-28.

Botella y Andrés, Francisco. *Una noche y una aurora*. Madrid: Cipriano López, 1856.

Bourdieu, Pierre. *The Field of Cultural Production*. New York: Columbia U P, 1993.

— — — . *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: U of Cambridge P, 1997.

— — — . *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama, 1997.

— — — . *Respuestas. Antropología reflexiva*. México: Grijalbo, 1995.

Brecht, Bertolt. *El compromiso en literatura y arte*. Barcelona: Península, 1973.

Bretón de los Herreros, Manuel. *¿Quién es ella?* Ed. Samuel Garner. New York: ABC, 1905.

Brooks, Peter. *Troubling Confessions*. Chicago: U of Chicago P, 2000.

Burke, Peter. "How to be a Counter-Reformation Saint". *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*. Ed. Kaspar Greyerz. Boston: Allen Unwin, 1984. 45-55.

Caminero, Juventino. "Formas de antisemitismo en la obra de Quevedo." *Letras de Deusto* 20 (1980): 5-56.

— — — . *Víctima o verdugo: conservadurismo y antisemitismo en el pensamiento político-social de Quevedo*. Kassel: Reichenberger, 1984.

Cañizares Llovera, Antonio. *Santo Tomás de Villanueva, testigo de la predicación española del siglo XVI*. Madrid: Instituto Superior de Pastoral, 1973.

- Capánaga, Victorino. *Santo Tomás de Villanueva, semblanza biográfica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1942.
- Caro Baroja, Julio. *Los judíos en la España moderna*. Madrid: Istmo, 1978.
- Casona, Alejandro. *El caballero de las espuelas de oro*. Ed. José Balseiro. New York: Oxford U P, 1968.
- — — . *Teatro selecto*. Ed. Federico Sáinz de Robles. Madrid: Escelicer, 1966.
- Castro, Américo. *Hacia Cervantes*. Madrid: Taurus, 1967.
- — — . *La realidad histórica de España*. México: Porrúa, 1962.
- Castro y Rossi, Adolfo. *Historia de los judíos en España*. Cádiz: Revista Médica, 1847.
- The Catholic Encyclopedia*. New York: Appleton, 1912. Vol. 14. “Thomas of Vilanova”.
- Cejador y Frauca, Julio. *Historia de la lengua y literatura castellana*. Madrid: BM, 1915.
- Cervantes, Miguel de. *Entremeses*. Ed. Nicholas Spadaccini. Madrid: Cátedra, 1982.
- — — . *Viaje al Parnaso*. Ed. Elias Rivers. Madrid: Espasa, 1991.
- Clamurro, William. “Quevedo y la lectura política”. *La Perinola* 5 (2001): 95-107.
- Cohen, Jeremy. *Christ Killers. The Jews and the Passion from the Bible to the Big Screen*. New York: Oxford U P, 2007.
- Coll, José. *Compendio de retórica. Nociones de literatura*. Barcelona: Barcelonesa, 1901.
- Colodrón Morán, V. *Historia de la literatura universal*. Granada: S. Corazón, 1951.
- Corominas, Joan. *Diccionario etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos, 1980.
- Correas, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*. Madrid: RAE, 1924.
- Cortés, Alonso. *Quevedo en el teatro, y otras cosas*. Valladolid: Colegio Santiago, 1930.
- Cotarelo Valledor, Armando. “El teatro de Quevedo”. *Boletín RAE* 24 (1945): 41-104.

- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana*. Barcelona: Horta, 1943.
- Crosby, James. *Guía bibliográfica para el estudio de Quevedo*. Valencia: Grant, 1976.
- — — . “Quevedo's Alleged Participation in the Conspiracy of Venice” *HR* 23 (1955): 259-77.
- Curtis, Michael. *Anti-Semitism in the Contemporary World*. Boulder: Westview P, 1986.
- Curtiss, John. *An appraisal of The Protocols of Zion*. New York: Columbia U P, 1942.
- Diamante, Juan Bautista. “Comedia famosa de Santo Tomás de Villanueva”. *Parte veinte y tres de comedias nuevas, compuestas por los mejores ingenios de España*. Madrid: Joseph Fernández de Buendía, 1665. 1-45.
- Díaz-Plaja, Guillermo. *Historia de la literatura española*. Barcelona: La Espiga, 1943.
- Diccionario de Autoridades*. Ed. Facsímil. Madrid: Gredos, 1979.
- Diccionario de la Real Academia Española*. 22 ed. Madrid: Espasa-Calpe, 2001.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *Política y hacienda de Felipe IV*. Madrid: Seminarios, 1972.
- — — . *Las clases privilegiadas en España del Antiguo Régimen*. Madrid: Istmo, 1973.
- — — . “El problema judío”. *Historia* 16 1 (1976): 37-47.
- — — . *Autos de la Inquisición de Sevilla (Siglo XVII)*. Sevilla: Ayto. de Sevilla, 1981.
- Dunton, John. *The New Quevedo. Vision of Charon's Passengers*. London: Mallet, 1702.
- Durán, Manuel. *Quevedo*. Madrid: Edaf, 1978.
- Eguílaz, Luis de. *Obras dramáticas*. Paris: Baudry, 1864. 123-50.
- Elliott, John H. *El Conde-Duque de Olivares: el político en una época de decadencia*. Barcelona: Crítica, 1990.
- — — . “Nueva luz sobre la prisión de Quevedo y Adam de la Parra”. *Boletín de la*

Real Academia de la Historia 169 (1972): 171-82.

— — — . “Quevedo and the Count-Duke of Olivares”. *Quevedo in Perspective*. Ed. James Iffland. Newark: Juan de la Cuesta, 1982. 227-51.

Escosura, Patricio de la. *La Corte del Buen Retiro*. Madrid: Piñuela, 1837.

— — — . *También los muertos se vengan*. Madrid: Imprenta Nacional, 1844.

Ettinghausen, Henry. *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*. Oxford: Oxford U P, 1972.

— — — . “Ideología intergenérica: la obra circunstancial de Quevedo”. *Estudios sobre Quevedo*. Ed. Santiago Fernández Mosquera. Santiago: U de Santiago de Compostela, 1995. 225-59.

— — — . “La sátira antijudía de Quevedo”. *Estudios sobre la sátira española en el siglo de oro*. Ed. C. Vaíllo. Madrid: Castalia, 2006. 69-77.

Fernández y González, Manuel. *Amores y estocadas (Vida turbulenta de don Francisco de Quevedo)*. Madrid: Siglo XX, 1950.

— — — . *Amores y estocadas*. Ed. Ignacio Arellano. Pamplona: EUNSA, 2002.

Fernández Mosquera, Santiago. “La *Execración contra los judíos*, modelo de construcción intertextual”. *Quevedo, reescritura e intertextualidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005. 57-113.

— — — . “Quevedo y los santos”. *Criticón* 92 (2004): 7-37.

Feros, Antonio. *Kingship and Favoritism in the Spain of Philip III, 1598-1621*. Cambridge: Cambridge U P, 2000.

Fisher, Tyler. “Heráclito cristianizado y David imitado en los *Salmos* de Quevedo”. *La*

Perinola 11 (2007): 73-84.

Fitzmaurice-Kelly, James. *Historia de la literatura española*. Madrid: Ruiz, 1926.

Flannery, Edward. *Veintitrés siglos de antisemitismo*. Buenos Aires: Paidós, 1964.

Flynn, Maureen. *Sacred Charity. Confraternities and Social Welfare in Spain 1400-1700*.
New York: Cornell U P, 1989.

Foucault, Michel. *Histoire de la folie a l'age classique*. Paris : Gallimard, 1972.

García de Andoín, Florentino. *Literatura nacional y extranjera*. Madrid: Bibliofica, 1943.

García López, José. *Historia de la literatura española*. Barcelona: Vicens-Vives, 1950.

García Valdés, Celsa Carmen. "Con otra mirada: Quevedo personaje dramático". *La
Perinola* 8 (2004): 171-85.

García de la Concha, Víctor. "Quevedo, exégeta y moralista: comentario y discurso sobre
el Job". *Homenaje a Quevedo*. Salamanca: U de Salamanca, 1982. 187-211.

García Santo-Tomás, Enrique. "Lope, ventrílocuo de Lope: Capital social, capital cultural
y estrategia literaria en las *Rimas de Tomé de Burguillos* (1634)". *Bulletin of
Hispanic Studies* 77 (2000): 287-303.

Gendreau-Massaloux, Michèle. "Quevedo et la déviation de l'autobiographie : *Je est un
autre*". *L'autobiographie dans le Monde Hispanique*. Aix-en-Provence : U de
Provence, 1980. 205-16.

Gies, David T. *El Teatro en la España del siglo XIX*. Cambridge: Cambridge U P, 1996.

Gil y Zárate, Antonio. *Manual de literatura*. 2 vol. Madrid: Boix, 1842.

— — — . *Obras dramáticas*. Paris: Boyveau, 1850.

Giner de los Ríos, Hermenegildo. *Manual de literatura nacional y extranjera*. Madrid: V.

Suárez, 1899.

González Palencia, Ángel. *Del Lazarillo a Quevedo*. Madrid: CSIC, 1946.

Goyanes Capdevilla, José. *La sátira contra los médicos y la medicina en los libros de Quevedo*. Madrid: Academia Nacional de Medicina, 1934.

Goytisolo, Juan. "Quevedo, la obsesión excremental". *Disidencias*. Barcelona: Seix Barral, 1977. 117-35.

Gramática teórico-práctica de la lengua castellana, del Instituto de hermanas Carmelitas de la Caridad, libro de la alumna. Barcelona: Montserrat, 1904.

Green, Otis H. "A Hispanist's Thoughts". *Romance Philology* 17 (1963): 123-33.

Greenblatt, Stephen. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: U of Chicago P, 1980.

Gutiérrez, Carlos M. *La espada, el rayo y la pluma. Quevedo y los campos literario y de poder*. West Lafayette, Indiana: Purdue UP, 2005.

— — — . "Narrador, autor y personaje: facetas de la autorrepresentación literaria en Góngora, Lope, Cervantes y Quevedo." *Espéculo. Revista de estudios literarios, Universidad Complutense de Madrid* 31 (2005)

<<http://www.ucm.es/info/especulo/numero31/autorref.html>>

— — — . "Quevedo y Olivares: una nota cronológica a su epistolario". *Hispanic Review* 69 (2001): 487-99.

Gutiérrez, David. *Santo Tomás de Villanueva*. Madrid: Monasterio de El Escorial, 1958.

Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. México: Gustavo Gili, 1994.

Hall, Joseph. *The Travels of Don Francisco de Quevedo through Terra Australis*

Incognita, Discovering the Laws, Customs, Manners and Fashions of the South Indians. A Novel, Originally in Spanish. London: W. Grantham, 1684.

Hamilton, Alastair. *Heresy and Mysticism in 16th century Spain. The Alumbrados.* Cambridge: Cromwell U P, 1992.

Hernández Araico, Susana. "Pintura y estatismo teatral en la comedia *Cómo ha de ser el privado*". *Ínsula* 648 (2000): 30-32.

— — — . "Teatralización de estatismo: poder y pasión en *Cómo ha de ser el privado* de Quevedo". *Hispania* 82 (1999): 461-71.

Hernández y Fernández, Esteban. *Los amores de Quevedo.* Madrid: Minuesa, 1877.

Herrera Oria, Ángel. *Verbum Vitae. La Palabra de Cristo IV.* Madrid: BAC, 1954

Highet, Gilbert. *The Anatomy of Satire.* Princeton: Princeton UP, 1962.

Huerta Calvo, Javier. *Historia del Teatro Español.* Vol. 1. Madrid: Gredos, 2003.

Hull, Margaret Betz. *The Philosophy of Hannah Arendt.* New York: Routledge, 2002.

Hume, Martin. *Spanish Influence on English Literature.* London: E. Nash, 1905.

Hurtado, Juan and Glez. Palencia, Ángel. *Historia de la literatura española.* Madrid: BM, 1921.

Iglesias, Rafael. "El imposible equilibrio entre el encomio y la reprimenda política: hacia una nueva interpretación de *Cómo ha de ser el privado* de Quevedo". *La Perinola* 9 (2005): 267-98.

Index Librorum Prohibitorum 1559. Fac-simil. Cambridge: Cambridge UP, 1980.

Índice general de cuantas obras dramáticas y líricas han sido aprobadas por la Junta de Censura para todos los teatros del reino y de ultramar de 1850 a 1866. Pinto,

Madrid: G. Alhambra, 1867.

Jauralde Pou, Pablo. *Francisco de Quevedo (1580-1645)*. Madrid: Castalia, 1998.

— — — . “¿Escribió Quevedo una biografía extensa de Santo Tomás de Villanueva?”

Mayéutica 16 (1980): 71-77.

— — — . “Obras de Quevedo en la prisión de San Marcos”. *HR* 50 (1982): 159-71.

Johnson, Michael Phillips. “The Political and Social Implications of Quevedo’s

Scatological Satires.” Diss. U of Minnesota, 1980.

Juan Manuel. *Obras completas*. Ed. Carlos Alvar and Sarah Finci. Madrid: Fundación José

Antonio de Castro, 2007.

Junemann, William. *Historia de la literatura española*. Friburgo: Herder, 1921.

Kamen, Henry. “Notas sobre brujería y sexualidad y la Inquisición.” *Inquisición española*

y mentalidad inquisitorial. Ed. Ángel Alcalá. Barcelona: Ariel, 1984. 226-36.

Lacalle, Ángel. *Historia de la literatura española. Libro adaptado al cuestionario oficial*.

Madrid: J. Pérez, 1929.

Larios, Pedro de. *Sermón que se predicó a la fiesta que hizo el convento de San Agustín*

en la beatificación del glorioso don fray Tomás de Villanueva. Sevilla: Juan

Serrano, 1620.

Larra y Wetoret, Luis Mariano de. *La pluma y la espada*. Madrid: J. Rodríguez, 1856.

Lea, Henry Charles. *A History of the Inquisition in Spain*. London: McMillan, 1922.

Libro de Alexandre. Ed. Juan Casas Rigall. Madrid: Castalia, 2007.

Libro de chistes, ocurrencias, chascarrillos y travesuras de don Francisco de Quevedo.

Orihuela, Valencia: Zerón, 1850.

- Lida, Raimundo. "Para *La hora de todos*". *Homenaje a Rodríguez-Moñino*. Madrid: Castalia, 1966.
- — — . *Letras hispánicas*. México: FCE, 1981.
- — — . *Prosas de Quevedo*. Barcelona: Crítica, 1981.
- Liddell, Henry and Scott, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford UP, 1961.
- Lisón Tolosana, Carmelo. *La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*. Madrid: Espasa-Calpe, 1992.
- Llanos y Torriglia, Félix de. "Quevedo como personaje histórico y como historiógrafo". *III Centenario de Quevedo*. Ed. Ángel Glez. Palencia. Madrid: Instituto de España, 1945.
- López Poza, Sagrario. *Francisco de Quevedo y la literatura patristica*. A Coruña: U da Coruña, 1992.
- — — . "Quevedo, humanista cristiano". *Quevedo a nueva luz: escritura y política*. Ed. Lia Schwartz and Antonio Carreira. Málaga: U de Málaga, 1997. 59-82.
- Lorente, Carolina. *Tomás García Martínez, Santo Tomás de Villanueva*. Alcalá: U de Alcalá, 1986.
- Lugones, Leopoldo. *El imperio jesuítico*. Buenos Aires: CSBB, 1904.
- Mancing, Howard. *The Cervantes Encyclopedia*. Westport, Conn: Greenwood P, 2004.
- Maravall, José Antonio. *La cultura del barroco*. Barcelona: Ariel, 1975.
- — — . *Estudios de historia del pensamiento español*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967.
- — — . "Sobre el pensamiento social y político de Quevedo". *Homenaje a Quevedo*. Ed. Víctor García de la Concha. Salamanca: U de Salamanca, 1982. 69-132.
- Mariscal, George. *Contradictory Subjects*. New York: Cornell UP, 1991.

- Márquez, Antonio. *Los alumbrados*. Madrid: Taurus, 1972.
- Martín Pérez, Marciano. *Quevedo. Aproximación a su religiosidad*. Burgos: Aldecoa, 1980.
- Martin, John J. *Myths of Reinassance Individualism*. Hampshire: McMillan, 2004.
- Martínez Pineda, L. *Lengua Patria. Literatura española al alcance de los niños. Libro de lectura para las escuelas*. Logroño: Imprenta de La Rioja, 1914.
- Marx, Karl. *Ideología alemana*. Trans. W. Roces. Barcelona: Grijalbo, 1972.
- Maturana, Víctor. *Vida de Santo Tomás de Villanueva*. Santiago de Chile: Imprenta Valparaíso, 1908.
- Maura, Duque de. *Conferencias sobre Quevedo*. Madrid: Calleja, 1945.
- Melquíades, Andrés Martín, et al. *Historia de la teología española*. Madrid: FUE, 1983.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*. Madrid: CESIC, 1942.
- — — . *Historia de los heterodoxos españoles*. 3 vol. Madrid: F. Maroto, 1880.
- Mérimeé, Ernest. *Essai sur la vie et les œuvres de Quevedo*. París: Picard, 1886.
- Molho, Maurice. “Una cosmogonía antisemita: Érase un hombre a una nariz pegado”. *Quevedo in Perspective*. Ed. James Iffland. Newark: Juan de la Cuesta, 1982. 57-81.
- Montoliu, Manuel de. *Manual de literatura castellana*. Barcelona: Cervantes, 1930.
- Morel D'Arleux, Antonia. “Obscenidad y desengaño en la poesía de Quevedo.” *Edad de Oro* 9 (1990): 181-94.
- Moreno Fuentes, José. *Los percances de Quevedo*. Barcelona: Maucci, 1881.
- Müller, F. W. “Alegoría y realismo en los Sueños de Quevedo.” *Francisco de Quevedo*.

- Ed. Gonzalo Sobejano. Madrid: Taurus, 1978. 218-41.
- Muñiz, J. y Madrazo, M. *Aula de las palabras. Lengua castellana.8 EGB*. Zaragoza: Luis Vives, 1987.
- Navarro Errasti, M^a Pilar. "Inglaterra y Quevedo". *Letras de Deusto* 20 (1980): 149-66.
- Navas Ruiz, Ricardo. *El romanticismo español*. Madrid: Cátedra, 1982.
- Nider, Valentina. "El diseño retórico de la prosa religiosa de Quevedo". *Estudios sobre Quevedo*. Ed. S. Fdez. Mosquera. Santiago de Compostela: U de Santiago, 1995. 207-24.
- Nirenberg, David. "Race and the Middle Ages: The Case of Spain and Its Jews". *Rereading the Black Legend. The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*. Ed. Margaret Greer, Walter Mignolo and Maureen Quilligan. Chicago: U of Chicago P, 2007. 71-87.
- Nolting-Hauff, Ilse. *Visión, sátira y agudeza en los Sueños de Quevedo*. Trans. Ana Pérez. Madrid: Gredos, 1974.
- Núñez, Gabriel y Campos, Mar. *Cómo nos enseñaron a leer: Manuales de literatura en España 1850-1960*. Madrid: Akal, 2005.
- Oberman, Heiko. *The Roots of Anti-Semitism in the Age of Renaissance and Reformation*. Philadelphia: Fortress P, 1984.
- Orellana, Francisco. *Quevedo, novela histórica*. Barcelona: Salvador Manero, 1857.
- Oteiza, Blanca. "Notas al teatro de Quevedo". *Ínsula* 648 (2000): 28-30.
- Papell, Antonio. *Quevedo*. Barcelona: Editorial Barna, 1947.
- Peers, Edgar Allison. *Historia del movimiento romántico español*. Madrid: Gredos, 1967.

- Peraita, Carmen. "Reescrituras hagiográficas: Tomás de Villanueva, Miguel Salón y Francisco de Quevedo". *Studies in Honor of James O. Crosby*. Ed. Lia Schwartz. Newark: Juan de la Cuesta, 2004. 267-80.
- Perednik, Gustavo. *La judeofobia*. Barcelona: Tusquets, 2001.
- Pérez de Montalbán, Juan. *Para todos. Exemplos morales, humanos y divinos*. Madrid: Imprenta del Reyno, 1632.
- Pérez-Reverte, Arturo. *El capitán Alatriste*. Madrid: Alfaguara, 1996.
- — — . *Limpieza de sangre*. Madrid: Alfaguara, 1997.
- — — . *El sol de Breda*. Madrid: Alfaguara, 1998.
- — — . *El oro del rey*. Madrid: Alfaguara, 2000.
- Pinto, Louis. *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*. México: Siglo XXI, 2002.
- Poliakov, Leon. *The History of Anti-Semitism*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 2003.
- Pons, Esther. "Quevedo y la sátira del barroco". *Ínsula* 39 (1984): 4-5.
- Poyatos y Atance, Victoriano. *Resumen de historia literaria*. Bilbao: SATP, 1909.
- Price, Todd. "The Stage in the Streets: Calderón de la Barca's *Autos Sacramentales* in the Urban Landscape of Madrid". Diss. U of Virginia, 2003.
- Propp, Vladimir. *Morfología del cuento*. Madrid: Fundamentos, 1971.
- Querillac, René. "Quevedo y los médicos: sátira y realidad". *Cuadernos Hispanoamericanos* 428 (1986): 55-66.
- Quevedo y Villegas, Francisco de. *El Buscón*. Ed. Domingo Ynduráin. Madrid: Cátedra, 1980.
- — — . *La caída para levantarse*. Ed. Valentina Nider. Pisa: Giardini, 1994.

- — — . *Chistes, chascarrillos y epigramas*. [atribuido] 4ª ed. Madrid: Apaolaza, 1897.
- — — . *El Chitón de las tarabillas*. Ed. Manuel Urí. Madrid: Castalia, 1998.
- — — . *Epistolario completo*. Ed. Luis Astrana. Madrid: Editorial Reus, 1946.
- — — . *Execración contra los judíos*. Ed. Fernando Cabo and Santiago Fernández Mosquera. Barcelona: Crítica, 1996.
- — — . *Fortune in her Wits*. Trans. J. Stevens. London: R. Sare, 1697.
- — — . *Hell reformed. A glasse for favorits*. London: Griffin, 1641.
- — — . *Un Heráclito cristiano, Canta sola a Lisi y otros poemas*. Ed. Lía Schwartz and Ignacio Arellano. Barcelona: Crítica, 1998.
- — — . *Heraclitus Christianus or the Man of Sorrow: Being a Reflection on All States and Conditions of Human Life*. London: Brabazon Aylmer, 1677.
- — — . *Morality from the Devil. Quevedo in England*. [atrib.] London: Cooper, 1743.
- — — . *Obra poética*. Ed. José Manuel Blecua. Madrid: Castalia, 1969.
- — — . *Obras de Francisco de Quevedo*. Amberes: Verdussen, 1699. 87-106.
- — — . *Obras completas*. I. Obras en prosa. Ed. Felicidad Buendía. Madrid: Aguilar, 1966.
- — — . *Obras completas*. II. Obras en verso. Ed. Luis Astrana. Madrid: Aguilar, 1952.
- — — . *Obras completas*. Ed. José Manuel Blecua. Barcelona: Planeta, 1986.
- — — . *Obras festivas*. Ed. Pablo Jauralde. Madrid: Castalia, 1981.
- — — . *Poesía moral*. Ed. Alfonso Rey. Madrid: Támesis, 1992.
- — — . *Poesía original completa*. Ed. José Manuel Blecua. Barcelona: Planeta, 1999.
- — — . *Poesía varia*. Ed. James O. Crosby. Madrid: Cátedra, 1981.

- — — . *Política de Dios*. Ed. James O. Crosby. Madrid: Castalia, 1966.
- — — . *Sueños y discursos*. Ed. Felipe Maldonado. Madrid: Castalia, 1973.
- — — . *Sueños y discursos*. Ed. Francisco Abad. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.
- — — . *Teatro inédito*. Ed. Miguel Artigas. Madrid: Revista de Archivos, 1927.
- — — . *Vida de Santo Tomás de Villanueva*. Intro. Padre Félix García. Madrid: Ediciones Religión y Cultura, 1955.
- — — . *Vida de Santo Tomás de Villanueva*. Ed. Rafael Lazcano. Madrid: Revista Agustiniana, 2005.
- — — . *Visions*. London: M. Cooper, 1755.
- — — . *The Visions*. Trans. J. S. Gent. London: T. Haly, 1682.
- — — . *The Works of Don Francisco de Quevedo*. 3 vol. Edinburgh: J. Mundell, 1798.
- Revilla, Manuel de la. *Principios generales de literatura*. Madrid: C. Nacional, 1872.
- Rey, Alfonso. “Memoriales de Quevedo a Felipe IV”. *Edad de Oro* 12 (1993): 257-65.
- Rico, Francisco. *Problemas del Lazarillo*. Madrid: Cátedra, 1988.
- Río, Ángel del. *Historia de la literatura española*. New York: Dryden P, 1948.
- Riandiere La Roche, Josette. “Du discours d’exclusion des juifs : antijudaïsme ou antisémitisme?” *Les problèmes de l’exclusion en Espagne*. Ed. Agustín Redondo. Paris : P de la Sorbonne, 1983. 51-75.
- — — . “Discours autobiographique de Quevedo”. *Écrire sur soi en Espagne*. Aix-en-Provence : U de Provence, 1988. 73-87.
- — — . “Quevedo et l’autre religieux”. *Les représentations de l’Autre*. Ed. Agustín Redondo. Paris : P de la Sorbonne, 1991. 139-55.

- — — . “Racisme, antijudaïsme, antisémitisme: problèmes de sémantique et d’histoire”. *Homage a Agustín Redondo*. Ed. Pierre Civil. Paris: P de la Sorbonne, 2001. 247-59.
- Rivers, Elias. “Quevedo against ‘Culteranismo’: A Note on Politics and Morality”. *MLN* 112 (1997): 269-74.
- — — . *Quevedo y su poética dedicada a Olivares*. Pamplona: EUNSA, 1998.
- Roig Miranda, Marie. “La utilización de un texto bíblico por Quevedo”. *Edad de Oro* 13 (1994): 141-50.
- Romanos, Mesonero. *Memorias de un setentón*. Madrid: Oficinas de la Ilustración, 1881.
- Roncero López, Victoriano. “Quevedo y la ideología política barroca”. *Sobre Quevedo y su época*. Ed. Felipe Pedraza and Elena Marcello. Cuenca: U de Castilla-La Mancha, 2007. 89-105.
- Rosales, Luis. *Pasión y muerte del Conde de Villamediana*. Madrid: Gredos, 1969.
- Rowe, Erin K. “St. Teresa and Olivares: Patron Sainthood, Royal Favorites and the Politics of Plurality in Seventeenth-Century Spain”. *Sixteenth Century Journal* 37 (2006): 721-37.
- Saavedra Fajardo, Diego de. *Empresas políticas*. Ed. Diez de Revenga. Barcelona: Planeta, 1988.
- Sagrada Biblia*. Ed. Eloíno Nácar and Alberto Colunga. Madrid: Editorial Católica, 1961.
- Salón, Miguel. *Vida de Santo Tomás de Villanueva*. Madrid: Monasterio Escorial, 1925.
- San Martín, Antonio de. *Aventuras galantes de Quevedo*. Barcelona: Petronio, 1973.
- — — . *El casamiento de Quevedo*. Barcelona: Maucci, 1886.

- — — . *Las bendiciones de Quevedo*. Barcelona: Maucci, 1881.
- Sánchez, Alberto. "Quevedo, figura literaria". *Homenaje a Luis Morales Oliver*. Ed. Hipólito Escolar. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1986. 563-85.
- Sanz, Eulogio Florentino. *Don Francisco de Quevedo*. Madrid: C. González, 1856.
- Salcedo y Ruiz, Ángel. *Resumen histórico-crítico de la literatura española*. Madrid: Calleja, 1910.
- Sartre, Jean-Paul. *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Barcelona: Seix-Barral, 2005.
- Schwartz-Lerner, Lía. "El letrado en la sátira de Quevedo". *HR* 54 (1986): 27-46.
- — — . "Golden Age Satire: Transformations of Genre". *MLN* 105 (1990): 260-82.
- — — . "Las diatribas satíricas de Persio y Juvenal en las sátiras en verso de Quevedo". *Estudios sobre la sátira española en el siglo de oro*. Ed. Carlos Vaíllo. Madrid: Castalia, 2006. 129-50.
- Searle, John R. *Actos de habla*. Original title: *Speech Acts*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Segel, Benjamin. *Die Protokolle der Weissen von Sion, kritisch beleuchtet*. Berlín: Philo-verlag, 1924.
- Serra, Narciso. *La boda de Quevedo*. Ed. Carlos Mata. Pamplona: EUNSA, 2002.
- Sicroff, Albert. *Los estatutos de limpieza de sangre*. Madrid: Taurus, 1985.
- Smith, Paul Julian. "Affect and Effect in the Lyric of Quevedo". *Forum for Modern Language Studies* 22 (1986): 62-76.
- Sodano, Giulio. "Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina". *I tempi del Concilio*. Ed. Cesare Mozzarelli and Danilo Zardin. Roma: Bulzoni, 1997. 189-205.

- Solís Piñero, Jorge. *Iconografía comentada de Santo Tomás de Villanueva*. Villanueva de los Infantes, Ciudad Real: Ayuntamiento de Villanueva, 2008.
- Somers, Melvina. "Quevedo's Ideology in *Cómo ha de ser el privado*". *Hispania* 39 (1956): 261-68.
- Soto, Domingo de. *Deliberación en la causa de los pobres*. Madrid: IEP, 1965.
- Stallaert, Christiane. *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica*. Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1998.
- Sumedho, Ajahn. "Universal Loving Kindness". *Forest Sangha Newsletter, Amaravati Buddhist Monastery* 42 (1997): 10-13.
- Tarsia, Paolo Antonio. *Vida de don Francisco de Quevedo y Villegas*. Ed. Facsimil Felipe Pedraza. Aranjuez, Madrid: Ara Iovis, 1988.
- Tellechea Idígoras, J. Ignacio. "El obispo ideal según el concilio de Trento". *I tempi del Concilio*. Ed. Cesare Mozzarelli and Danilo Zardin. Roma: Bulzoni, 1997. 207-23.
- Tomás y Valiente, Francisco. *Los validos en la monarquía española del siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI, 1982.
- Torres Villarroel, Diego de. *Visiones y visitas de Torres con don Francisco de Quevedo por la Corte*. Ed. Russell Sebold. Madrid: Espasa-Calpe, 1966.
- Torrijos Carrillo, José María. "Santo Tomás de Villanueva en la literatura". *Santo Tomás de Villanueva en el V Centenario*. Ciudad Real: CSIC, 1989. 9-25.
- Urrutia, Jorge. "Quevedo en el teatro político". *Homenaje a Quevedo*. Ed. Víctor García de la Concha. Salamanca: U de Salamanca, 1982. 173-85.

- Valbuena Prat, Ángel. *Historia de la literatura española*. Barcelona: Gustavo Gili, 1937.
- Valdés, Alfonso de. *Diálogo de Mercurio y Carón*. Madrid: Cátedra, 1999.
- Van Praag, Jonas Andries. "Los *Protocolos de los sabios de Sión* y *La isla de los monopantos* de Quevedo". *Bulletin Hispanique* 51 (1949): 169-73.
- Vega, Lope de. *Obras poéticas*. Ed. José Manuel Blecua. Barcelona: Planeta, 1969.
- Vélez-Sainz, Julio. "Quevedo Resting on his Laurels: a (Topo)graphical *Topos* in *El Parnasso español*". *Writing for the Eyes in the Spanish Golden Age*. Ed. Frederick de Armas. Lewisburg: Bucknell U P, 2004. 257-78.
- Villanueva, Santo Tomás de. *Conciones*. Milán: Marellum, 1760.
- — — . *Opera omnia*. 6 vol. Manila: Tipografía Amigos del País, 1881.
- — — . *Obras de Santo Tomás de Villanueva*. Madrid: BAC, 1952.
- — — . *Sermons*. Trans. M. Boulding. Villanova, PA: Augustinian P, 1994.
- Vizcaíno, José Antonio. *Quevedo, espejo cóncavo del imperio. La biografía histórica*. Madrid: Sílex, 1985.
- Voudouris, Monica, and Fuchs, Camil. *Jewish Identity after the Second World War*. Bucharest: Hasefer, 1999.
- Weber, Alison. "Lope de Vega's *Rimas sacras*: Conversion, Clientage, and the Performance of Masculinity". *PMLA* 120 (2005): 404-21.
- — — . *Teresa of Avila and the Rethoric of Femininity*. Princeton: Princeton UP, 1990.
- Weinstein, Donald, and Bell, Rudolph. *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago: U of Chicago P, 1982.
- Yerushalmi, Yosef. *Assimilation and Racial Anti-Semitism*. New York: Baeck, 1982.