

## Quevedo desde la interacción: posibilidades ecdóticas y hermenéuticas

Carlos M. Gutiérrez  
University of Cincinnati

La literatura se caracteriza, como cualquier otra disciplina de carácter semiótico, por una ontología de rasgos interactivos fundada en diferentes combinaciones relacionales entre escritor-emisor, texto-mensaje y lector-receptor<sup>1</sup>.

Esta realidad es inalienable y debe presidir todo análisis que apunte al rescate interpretativo de aspectos histórico-literarios emanados de los textos. Las facetas de esa interacción son múltiples y tocan a diferentes dominios: el textual propiamente dicho, uno de cuyos ejemplos más claros sería la intertextualidad; el psicológico, atingente sobre todo, aunque no exclusivamente, al proceso creativo; y el social, que toca, entre otros muchos dominios, al contexto en que surgieron

<sup>1</sup> A diferencia de los modelos socioliterarios que partían de presupuestos materialistas mucho más deterministas (y aquí pienso tanto en la socioliteratura como en la socio-crítica), la sociología de la cultura *à la* Bourdieu por la que se orienta el presente trabajo otorga un mayor albedrío al agente social; al escritor. Aun reconociendo la influencia que tienen las grandes estructuras sociales (clase, poder, dinero...) el campo literario presenta una dinámica propia y específica en la que sus agentes, movidos por el afán distintivo (distinguirse literaria o socialmente) y orientados bien hacia la producción de masas, que tiene una gratificación real casi inmediata (piénsese en el teatro lopesco o en los *best seller*), o bien a la producción restringida, cuya gratificación suele ser más simbólica y, a menudo, diferida (la poesía gongorina, por ejemplo), pretenden lograr capital cultural simbólico dentro y fuera del campo. Uno de los principales objetivos de la acumulación de capital simbólico es adquirir legitimidad social o artística y, consiguientemente, poder ejercer el monopolio de la violencia simbólica (cargos institucionales, premios, antologías, críticas, censuras...). El agente-escritor acaba conformando una trayectoria de tomas de posición (libros, manifiestos, dedicatorias, amistades...) enmarcada por un *habitus* o conjunto unitario, específico y electivo de personas, bienes y prácticas. Bourdieu pretende hallar la relación entre dos estructuras: la de las obras (género, estilo, tema) y la del campo del cual emergen. Tal es, muy a grandes rasgos, la teoría de campos que el intelectual galo ha formulado y aplicado en obras como *La distinción* (1979) y *Les règles de l'art* (1992). Aunque Bourdieu limita su estudio a la segunda mitad del XIX francés yo he traspuesto el modelo teórico, con diversas modificaciones y adaptaciones, a las peculiaridades de la primera mitad del XVII español en el libro *Quevedo o la ansiedad de influencia*, de próxima aparición.

los textos pero también, y eso se olvida a menudo, al contexto desde el que se interpretan.

Otra de las vertientes más definitorias de lo social es la propia sociología de la cultura, es decir, el estudio de la influencia de factores sociales propios del campo en la elaboración de productos culturales. En esta última faceta se va a enfocar el presente trabajo.

La historia literaria del siglo XVII español se nos escapa de las manos si no nos acercamos a ella desde una concepción interdependiente e interactiva de sus agentes e instituciones sociales. En caso contrario estaríamos despreciando y pasando por alto un hecho fundamental: la coincidencia espaciotemporal de la mayor agrupación de talento conocida por la literatura española.

El que Cervantes, Lope, Góngora, Tirso, Quevedo y muchos otros escritores más compartieran calles, mentideros, academias, cofradías, justas poéticas, antologías y hasta anteojos<sup>2</sup> no puede soslayarse con su mención anecdótica o, lo que es peor, con su ausencia analítica. Muy por el contrario; esta coincidencia ha de ser llevada del plano anecdótico al categorial y ser fundamento de toda epistemología que tenga como referente al llamado Barroco literario español. Así concebida, la imagen de dicho periodo responde en lo literario a un cosmos socioprofesional de esferas asimétricas en el que tanto los escritores (agentes sociales de un campo literario en ciernes<sup>3</sup> todavía ajeno a la autarquía orgánica y funcional), así como sus obras se interrelacionaban en diferentes grados, modos y maneras. De esa carencia de una profesionalización completa, que sólo se alcanzará en siglos posteriores, también se infiere en buena medida otra interacción a la que los escritores barrocos estaban sujetos: la que tenían con el campo de poder<sup>4</sup>, cuyo reflejo más palpable (y a menudo ignorado) fueron las academias, verdadero paradigma cultural de la sociedad cortesana. Así pues, las interacciones sociales y textuales a las que me refiero se articulaban en dos dominios: el literario y el del poder.

<sup>2</sup> Recuérdese la conocida referencia epistolar lopiana, «güevos estrellados mal hechos» (*Cartas*, p. 110), con la que el dramaturgo despacha los anteojos que Cervantes le había prestado en una reunión académica, hacia marzo de 1612.

<sup>3</sup> Como definiendo más por extenso en *Quevedo o la ansiedad de influencia*, donde llevo a cabo una lectura interactiva de la primera mitad del XVII en general y del autor del *Buscón* en particular, a la altura de 1600 existía ya en España un campo literario definido, autoconsciente, estructurado y sumamente competitivo cuyo motor era la distinción, que consideraba a la poesía como principal otorgadora de capital simbólico y que tenía como puntos de referencia a Lope (cabeza simbólica de la producción literaria de orientación masiva) y Góngora (símbolo de la producción restringida), condiciones, estas últimas, que no hicieron sino acentuarse en las décadas siguientes. Por esa carencia de autosuficiencia, que sólo vendrá en los siglos XIX y XX de la mano del mercado cultural burgués, los escritores tendían a establecer relaciones simbióticas con miembros del campo de poder en el marco de una cultura cortesana.

<sup>4</sup> Por campo de poder entiendo un referente más amplio, más foucaultiano, que el que Maravall otorgaba al «complejo de intereses monárquico-señorial» (Maravall, 1982, p. 75). En ese campo de poder se incluirían, además de ese «complejo» maravaliano, jerarquías y cuadros medios de la Iglesia, censores, nobles advenedizos, etc.



cartas) es imprescindible a la hora de encarar el estudio de las obras y contribuye a encuadrarlas en sus contextos emisor y receptor<sup>7</sup>. ¿Qué mejor ejemplo de ello que la *Política de Dios?*, obra que la crítica<sup>8</sup> suele analizar como un texto más o menos unitario siendo así que, en origen y *grosso modo*, su primera parte es una suerte de anzuelo manuscrito que Quevedo lanza a Olivares en 1621, cinco días después del fallecimiento de Felipe III<sup>9</sup> y en plena transición de poder, mientras que la segunda es todo una lanzada con la que el escritor busca el cuerpo del válido. Es por ello arriesgado, a mi entender, contemplar el conjunto de la obra como un tratado sistemático de moral política, más o menos coherente, o como una exhortación moral<sup>10</sup>, sin tener en cuenta las particularidades y diferencias tanto contextuales como de contenido de cada una de las dos partes. En ambos casos, Quevedo comunica sus textos de una manera pragmática, inteligente e interesada; esto es, como auténticas tomas de posición. Ciertamente la obra es en su conjunto, como escribía Borges citando a Alfonso Reyes, un alegato contra los malos ministros; pero mientras en la *Política* de 1621 Quevedo opone al valimiento y los malos ministros anteriores un impoluto y emergente Olivares, la segunda parte de 1635 apunta directamente contra el mal ministro, que no es otro que el Conde Duque. Así pues, aunque la *Política* presenta en su conjunto una cierta unidad ideológica fundada sobre todo en disparar providencialismo con munición bíblica o patrística, es arriesgado considerarla una simple suma indistinta de sus partes y no tener en cuenta el diferente papel que ambas juegan en la trayectoria quevediana.

<sup>7</sup> En el caso de las dedicatorias, por ejemplo, se trataría de aquilatar fechas de redacción y de emisión, contenido, destinatario o destinatarios y recepción efectiva y constatación de las mismas así como de insertarlas en el conjunto de su trayectoria («vida» + «obra»). Por ende, muchas de las obras quevedianas no son tanto textos «en» sí cuanto «para», «por» o «hacia». No olvidemos que Quevedo es, a menudo, «un escritor a la contra» (Ynduráin, 1980, p. 66) cuyos textos iban contra algo o contra alguien. Así, muchas de las obras compuestas o dedicadas en 1621 (la *Política*, los *Anales*, la «Carta del Rey don Fernando el Católico al virrey de Nápoles», el *Sueño de la muerte*) son saludos obligados y entusiastas a los nuevos regidores (Felipe IV, Baltasar de Zúñiga, Olivares) apoyados por ocasionales lanzadas críticas al defenestrado *ancien régime* (Felipe III, Lerma, Uceda, Aliaga, Acevedo). Ni siquiera los elogios fúnebres escaparon de esa factura a la contra tan quevediana; ahí están para demostrarlo los versos que una década después dedicó a don Fadrique de Toledo, que tanto son elogios del finado cuanto ataques a un Olivares que había ninguneado al viejo almirante.

<sup>8</sup> Con excepciones como las de Carmen Peraita, que ha venido señalando la necesidad contextualización de la primera parte de la *Política* (Peraita, 1996, p. 390).

<sup>9</sup> La fiebre nuncupatoria y literaria quevediana de 1621 (redacta los *Grandes anales*, envía a Olivares, cinco días después de la muerte de Felipe III, el manuscrito de la *Política de Dios*; tres semanas más tarde, a Baltasar de Zúñiga la *Carta del rey Don Fernando el Católico* y el 16 de abril de 1622 firma la dedicatoria de *El sueño de la muerte* a María Enríquez de Guzmán, dama de honor de la reina Isabel) no es más que un intento articulado y coherente por congraciarse con la nueva cúpula del poder y, tras mostrarse sutilmente como víctima del reinado y valimiento anteriores (véanse los *Anales*), hacer olvidar tanto su conexión con aquellos como con el duque de Osuna, motivos por los que purgaba con su arresto y lejanía de la corte. Como es sabido, poco a poco se fueron suavizando prisión y exilio y en marzo de 1623 le fueron levantados ambos.

<sup>10</sup> Clamuro, 1991, p. 121.

Como se desprende de las dos entregas de la *Política*, Quevedo utilizó la religión, muy a su sabor, como un *Deus ex machina* de sus tomas políticas de posición. Uno de los motivos que propiciaron tal maridaje fue, sin duda, la salvaguarda que el «acogerse a sagrado» podía significar, según los casos, en asuntos políticos e intelectuales. En el caso de Quevedo esa salvaguarda tuvo mucho que ver con una concepción providencialista del poder y, a veces, de la política aunque ese providencialismo al que se acogía Quevedo fuera, en mi opinión, más circunstancial, posibilista y reactivo que otra cosa. Esto se hace patente al comprobar que esa excusa religioso-providencialista le sirvió de macroargumento y cobertura ideológica para lanzarse contra Olivares en el primer lustro de los treinta (*La hora*, la *Execración*, la *Política*). En ese providencialismo<sup>11</sup> de aliento religioso y combustible bíblico se contenían todas las claves oposicionales: la confianza y norte de la Providencia divina frente al maquiavelismo político del Valido; política de judíos (Olivares), por y para judíos (asentistas portugueses) frente a su Víctima por excelencia: Jesucristo; los verdugos (religiosos, económicos y políticos) frente a las víctimas. Ese es el argumento central de, por ejemplo, la *Execración* en donde la máquina retórica que Quevedo construye apela a una oposición-marco: judíos frente a católicos. Y dentro de todo ese edificio reactivo que forman la misma *Execración*, *La Hora* y la segunda parte de la *Política* hay también una gran metáfora articuladora. Judas, el traidor por excelencia, no puede tener más que un correlato en el discurso paralelístico diseñado por Quevedo: Olivares. Judas es, no lo olvidemos, un traidor económico, alguien que (se) vende por dinero y es, claramente, un trasunto metafórico del valido. La primera identificación fechable de Judas con Olivares<sup>12</sup> en la obra quevediana la encontramos en la *Execración*, redactada en julio de 1633. Al hacer una glosa paralelística del Evangelio de San Mateo (27, 6-8), el escritor conecta el episodio de la moneda de Judas que los sacerdotes recogieron del suelo con la presencia de asentistas portugueses en la corte, a requerimiento de Olivares:

No oiga V. M. a quien os dijere: «No la echamos en la bolsa, empléase en bien público»; que con el dinero que es precio de la sangre de Cristo y caudal de los que le compran y le crucifican y le pisan en la Eucaristía y le quemán en su imagen y le disfaman en su Ley, sólo se fabrican sepulturas (*Execración*, p. 32).

<sup>11</sup> Véase McCaha (1989), que compara el «absolutismo divino» propugnado por Quevedo frente al «constitucionalismo angélico» defendido por el exiliado converso Enriquez Gómez.

<sup>12</sup> En mi opinión, y aunque es difícil de probar, muchas de las alusiones a Judas en el poemario quevediano aluden a Olivares. Ambos eran «ministros», ambos estaban a cargo de la bolsa (la política económica), ambos traicionan a los suyos (el valido al confiar en los financieros judíos portugueses), etc. Es el caso, creo, de sonetos como el que principia «¿Quién es el de las botas, que colgado», que lleva el número 188 en la reciente edición de Schwartz y Arellano de *Un Heráclito cristiano, Canta sola a Lisi y otros poemas*.

Une así Quevedo en un triángulo interpretativo la presencia de financieros judíos en la corte, los sacrilegios en ella perpetrados y al culpable último de que todo esto ocurra: un Olivares que es, tras la velada alusión, quien se escuda en el «bien público» para favorecer a los hebreos. Esta metáfora transpositora de Judas en Olivares tuvo un desarrollo mucho más detallado en el capítulo siete de la segunda parte de la *Política*, titulado «De los acusadores, de las acusaciones y de los traidores». El capítulo comienza trayendo a colación un pasaje del Nuevo Testamento (San Lucas, 9) para, poco después, comparar analógicamente la elección de Judas por parte de Jesús con la figura del Valido: «¡Grande enseñanza para los Reyes de la tierra, a quien persuaden que reparen en la elección que hicieron del ministro que se hizo ruin y traidor, para no castigarle, para no darle a conocer, diciendo que es el diablo!» (OC, p. 608). Lejos de detenerse en las brumas de esta identificación de Judas con Olivares, el paralelismo continúa haciendo de Judas un arbitrista y aludiendo, probablemente, a la construcción del Retiro por impulso del valido y a la usurpación de funciones reales por parte de éste:

Mucho deben temerse aquellos ministros que son arbitristas, y meten la mano en el plato con su señor, y sólo le saludan, y agasajan y besan en el huerto [...] Señor, no es sólo traidor y Judas el que vende a su Rey: Judas y traidor es quien le compra, y le hace mercader de sí propio y mercancía para sí, comprándole el oficio con el ocio, y los deleites que le da por él, con los divertimientos a que le inclina y entrega (OC, p. 609).

Los reseñados hasta aquí son ejemplos virulentos y relativamente tardíos del antiolivarismo de justificación y trasfondo religiosos que practicó Quevedo. Creo que no fueron los únicos y que en su poesía religiosa, de una manera más solapada y, quizá, temprana puede que se encuentren algunos más. Uno de ellos, que hasta donde yo sé nunca ha tenido una lectura política, es el que transcribo a continuación:

*A SIMÓN CIRINEO, CONSIDERANDO  
QUE EN AYUDAR A LLEVAR LA CRUZ A  
CRISTO SE AYUDABA A SÍ*

Atlante que en la cruz sustentas cielo,  
Hércules que descansas sumo Atlante,  
alivia con tu fuerza el tierno amante  
que, humilde, mide con la boca el suelo.

Mas no le des ayuda, que recelo  
que das priesa a su muerte vigilante;  
mas dásela, Simón, que es importante  
para la Redención de todo el suelo.

Pero si con tus brazos se aligera  
la carga, con tu culpa, del manzano,  
también añades peso a su madera.

Llevar parte del leño soberano  
 es a la Redención, que los espera,  
 llevarte tus pecados con tu mano  
 (*Poesía original*, núm. 169).

El soneto viene a ser en apariencia un cruce entre el Evangelio y la mitología griega. Por él se entreveran el pasaje del Nuevo Testamento que alude al tal Simón de Cirene, obligado por los romanos a ayudar a Jesús con la cruz (Lucas 23, 26; Marcos 15, 21; Mateo 27, 32), y el duodécimo trabajo de Heracles, que consistió en el robo de las manzanas de oro del jardín de las Hespérides. En este episodio mitológico Heracles (Hércules en la mitología romana), siguiendo los consejos de Prometeo de no coger las manzanas él mismo, convence a Atlante para que lo haga mientras él sostiene la bóveda del cielo, labor habitual del gigante. A este le gusta tanto estar libre de su carga que se ofrece para llevar las manzanas a Euristeo, pero Heracles vuelve a engañarlo pidiendo que ocupe momentáneamente su puesto mientras él se hace con una almohadilla. Luego Hércules escapa con las manzanas que Atlas ha dejado en el suelo al volver a sostener la bóveda. Tenemos, pues, un doble paralelismo: Hércules-Atlas frente a Simón-Jesucristo. Sin embargo, tal paralelismo resulta algo chocante, teniendo en cuenta las diferencias establecidas entre todos sus elementos e incluso el epígrafe que, a modo de título, pretende resumir el poema. «A Simón Cirineo, considerando que en ayudar a llevar la cruz a Cristo se ayudaba a sí». ¿«Se ayudaba a sí» realmente Simón cuando fue obligado, simplemente porque pasaba por allí, a cargar con la cruz? A pesar de todo, el paralelismo neotestamentario se mantiene, aunque forzado, coherente. Simón, al ayudar a Jesús, adelanta la muerte de éste que es, a su vez, requisito para la redención del mundo (vv. 5-8). Al mismo tiempo, Simón es judío<sup>13</sup>, de ahí que, paradójicamente, añada más peso con su culpa a la cruz (vv. 10-11) en que los miembros de su raza han colocado a Jesucristo. El paralelismo llega, aunque ya exhausto, hasta el final: Simón lleva con su propia mano la cruz símbolo por excelencia del pecado deicida del pueblo hebreo. De ese modo, metafóricamente y como judío, Simón porta la cruz de sus pecados y de los de su gente. A la vez, la muerte de Jesucristo es trámite necesario para la redención de sus pecados y de los de su pueblo (vv. 12-14). Hasta ahí podemos considerarlo (y como tal figura en Blecua) como un simple poema religioso. Pero el poema puede tener, y es una hipótesis que avanzo con suma cautela, una lectura en clave política. A los paralelismos señalados se puede añadir un tercero: Olivares sería ese Hércules que, con su valimiento, alivia aparentemente la carga del Rey que es el «sumo Atlante» (v. 2). En el que ya sería triple paralelismo (mitología-

<sup>13</sup> Simón procedía de Cirene, entonces provincia de Libia, adonde unos cien mil judíos palestinos fueron llevados por orden de Ptolomeo (323-285 A.C.). Disponían de sinagoga propia en Jerusalén.

Nuevo Testamento-gobierno de España), Olivares pasa a ser igualmente Simón de Cirene, es decir, un judío. Por añadidura, el término «Simón» está asimismo connotado por la simonía; esto es, por el tráfico pecuniario de cosas espirituales<sup>14</sup>. Como recuerda el *Tesoro* de Covarrubias, «dijose simonía de Simón Mago, por cuanto éste quiso comprar de San Pedro la gracia del Espíritu Santo. El *Diccionario de Autoridades* se extiende más y establece una taxonomía que distingue entre simonía convencional, intencional y real que aluden, respectivamente, al pacto, intención o entrega efectiva de algo temporal a cambio de lo espiritual. El correlato político del soneto seguiría estableciendo una comparación entre la cruz y el Estado («la carga»), en la que el valimiento supone «llevar parte del leño soberano». «Leño» presenta aquí otra interesante dilogía que también aparece en Covarrubias, ya que puede significar tanto la cruz, «el árbol después de cortado y limpio de las ramas», como la nave o navío (por extensión el estado, el gobierno) en acepción metonímica tomada del latín. En esa acción de portar parte de la carga del gobierno es donde radicaría el origen del pecado de Olivares: «llevarte tus pecados con tu mano»; esto es, robar. Y esto último cabría entenderlo también como dilogía: el valimiento supone robar en lo material sí pero, sobre todo, en lo simbólico; en el poder que la providencia ha atribuido en exclusiva al monarca.

Aunque la interpretación política del soneto que hasta ahora he avanzado no pasa de ser una arriesgada lectura del mismo existe un elemento exógeno, emanado de esta interacción propia del campo literario del XVII a la que me vengo refiriendo, que le otorga cierta consistencia interpretativa. Me refiero a una obra del conde de la Roca, *El Fernando o Sevilla restaurada*, a la que me referiré en unos instantes.

El conde de la Roca, Juan Antonio de Vera, fue un noble que de 1621 a 1630 estuvo en los círculos turiferarios de Olivares y que pasó de segundón arribista y advenedizo a gentilhombre, vizconde de Sierrabrava y conde de la Roca, consecutivamente, ocurriendo esto último en 1628. En su haber de propagandista olivariano destacan los

<sup>14</sup> Curiosamente, como se comprueba por los índices elaborados por Fernández Mosquera y Azaustre, el término «Simón» sólo aparece 2 veces en toda la poesía quevediana: en el presente soneto, que lleva el núm. 169 de la edición de Blecuá, y en la «Fiesta de toros literal y alegórica» (núm. 752), a la que se considera obra proolivariana. Así y todo, el que por la «Fiesta» aparezcan tantos simones (hasta tres) y el que, por mucho que se trate de una alegoría, Olivares aparezca cornamentado y como «objeto» taurino no deja de escamarme. La filiación que propongo para una probable identificación de «Simón» con Olivares es que uno de los significados en hebreo de tal nombre es el de «el que oye» y no parece Quevedo escritor que escogiera los nombres (y mucho más en algo como el hebreo en que se le suponía instruido) a humo de pajas. En el caso de la «Fiesta», el referente del poema parece apoyar esa faceta oidora (relaciones, peticiones y pretensiones ajenas) de Olivares. Eso aclararía tan oscura referencia que hasta ahora ha sido un arcano para los editores y comentaristas del poema. Quizá no haya que echar en saco roto tampoco, pensando en páginas anteriores, el que Judas Iscariote fuera, precisamente, hijo de un tal Simón el Cairota (Juan 6, 71; 13, 2, 26), aunque eso es ya hilar demasiado fino.

inéditos *Fragmentos históricos de la vida de don Gaspar de Guzmán, conde de Olivares*, de 1627, una especie de biografía «oficial» del Valido que le supuso la dignidad condal<sup>15</sup>. Entre medias, el Conde se dedicó a fabricarse entronques aristocráticos en cronicones publicados bajo seudónimo, tales como el *Tratado del origen generoso e ilustre del linage de Vera* (1617), que firmó como «Velázquez de Mena», o los *Parentescos que tiene don Juan Antonio de Vera... con los Reyes Católicos* (¿Arrás?, 1627), que ahijó a un fantástico «Pedro Fernández Gayoso»<sup>16</sup>. El conde asistía a la academia de Juan de Arguijo, y tuvo cierta relación con Lope, quien le dedicó algunas obras.

A Quevedo, avezado animal político, seguro no se le escapó verdadero significado que tuvo el nombramiento en 1630 del conde de la Roca como embajador en Venecia<sup>17</sup>.

Olivares no las tenía todas consigo con un personaje tan arribista como el conde de la Roca, y menos tras los celos que había provocado éste en Antonio Hurtado de Mendoza, el «privado del privado», quien advertía a Olivares acerca del Conde: «que yo no he esperado para ser amigo de Uno que llegue a Ser otro, y lo fui del conde de Olivares y no del valido»<sup>18</sup>.

El Conde, que había cumplido en 1628 su labor propagandista como «hagiógrafo» de Olivares en los *Fragmentos históricos...* no volvió de Italia, a pesar de sus súplicas, hasta 1644, una vez defenestrado el valido. Y no fue por dejar de intentarlo o de dar incienso a don Gaspar, pues sacó a la luz en Milán, 1632 *El Fernando o Sevilla restaurada*, una suerte de refundición y homenaje tanto a la *Jerusalén liberada* de Tasso como a las nostalgias sevillanas del Conde<sup>19</sup> al que, como recordaba antes, Olivares había alejado de la corte con la venenosa sutileza de darle una embajada. En la portada del libro y siguiendo con las prácticas adulatorias del de la Roca, aparece Olivares en sendas figuras de atlante sosteniendo el orbe terráqueo: como el propio Atlas (con [desnudo] «De interés» como leyenda) y como Hércules ([vestido] «De valor») en la otra. La portada no tiene desperdicio en lo que respecta a su carácter de *captatio benevolentiae* para con Olivares.

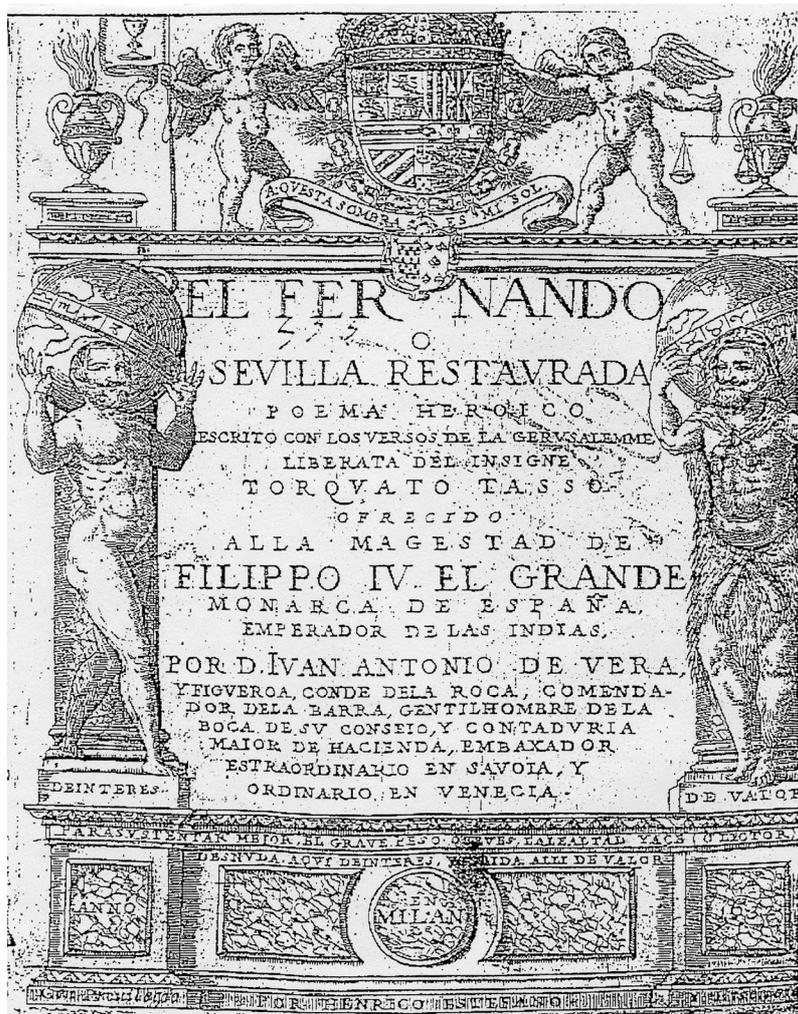
<sup>15</sup> Fernández-Daza, 1995, p. 147.

<sup>16</sup> Fernández-Daza, 1995, pp. 489-501.

<sup>17</sup> Quizá tuviera presente Quevedo el caso del de la Roca, años más tarde, si es que Olivares le ofreció realmente, como algunos biógrafos han apuntado, una embajada en Génova. La práctica de alejar de la corte con el pretexto de una embajada a personajes que pudieran representar amenaza real o potencial no eran ajenas a la época. De hecho el propio Olivares rechazó en su debido momento una cicuta diplomática ofrecida por el antiguo valido, el duque de Lerma. No era tonto, no, don Gaspar...

<sup>18</sup> Davies, 1971, p. 86, n. 20.

<sup>19</sup> Fernández-Daza, 1995, p. 183.



Sobre las relaciones que pudieran existir entre Quevedo y Juan Antonio de Vera, conde de la Roca, habla Fernández-Daza de la amistad y nutrida correspondencia epistolar que ambos mantenían. Tal correspondencia se reduce, en los testimonios conservados, a una carta de Quevedo al duque de Medinaceli en la que se le nombra, del 25 de septiembre de 1630 (*Epistolario*, p. 238); una carta desde Génova del propio conde a Quevedo, fechada igualmente en 1630 (pp. 240-242), y a una carta de 1645, fechada en Villanueva de los Infantes, en la que Quevedo le pide al secretario real Francisco de Oviedo que le dé noticias del «venerable conde de la Roca» y que le

«avise en qué figura de demonio anda, que lo quiero saber» (p. 494). Aunque son magras pruebas para apoyar una continua relación epistolar sí parece probable que el de la Roca pudiera mantener una cierta continuidad desde la distancia con Quevedo. Voluntad no parecía faltarle al Conde cuando, recién partido a Italia le escribe a nuestro escritor en la citada carta: «Quiero empeñar a vuesa merced en que sea buen correspondiente escribiéndole de cuantas partes llego, de mí y de lo que corre de nuevo; veamos si los correos de España me traen tantas cartas de vuesa merced» (p. 240). No sería extraño, pues, que a la altura de 1632 en que se publica el *Fernando el conde de la Roca* le hubiera mandado un ejemplar al autor de los *Sueños*, a quien todavía supondría en la maquinaria propagandística del Valido y de quien conocía la destacada posición que ocupaba en el campo literario, por el que bien podría hacer correr la obra. Don Juan Antonio aún da para sugerir otra curiosa (e igualmente osada) conexión con este triángulo hermenéutico que en estas líneas le he hecho formar con Quevedo y Olivares. Me refiero a otra excusa que se buscó el conde en Tasso para aguijonear el ánimo del Conde Duque: la traducción que llevó a cabo del poema del italiano *Judas desesperado*<sup>20</sup>. El librito va, cómo no, dedicado a Olivares y no me resisto a incluir una extensa cita de dicha dedicatoria. Ahí va:

He querido ofrecer a V. E. este tratado, porque sé que la voluntaria merced que me hace, le llevará a su mano en cualquiera tregua que diera a V. E. el movimiento continuo de sus ocupaciones. En él podrá V. E. argumentar que si a un ministro tan infiel al que le hizo, le rogaban (a su pesar) con la salvación, cuánto tiene andado para salvarse el que a su primero y segundo hacedor, rinde la felicidad verdadera que V. E. apartándose de vender a Cristo como lo hiciera si con interesadas conveniencias dispusiera, o violentara la voluntad del mayor Rey (Señor nuestro a quien asiste) a estrechar unión recíproca con los obstinados y acerbos enemigos de su Iglesia; enjerto que siempre dio la ruina de las provincias (particularmente de la que por este medio esperó aumento) y el menos cabo de su Religión Católica, que miserablemente será pospuesta de los que lo hicieren a los viles intereses humanos. Tener el Rey N. S. y V. E. constante odio a causa que produce tales efectos es merced singularísima de Dios [...] y mérito en que debe S. M. esperar con certeza triunfos [...] y V. E. (para alma y cuerpo) las felicidades, que serán castigos en los que en todos tiempos, siendo iguales a V. E. en puesto, le fueron opuestos en máximas de piedad... (fols. 5-6)

La dedicatoria a Olivares puede ser leída, claro, como otra *captatio benevolentiae* más, y la cita no ahorra argumentos en ese sentido. Tengo para mí, sin embargo, que confiarse a la buena fe de una *lectio facillior* y, con ello, plegarse a la tiranía de lo aparente no siempre casa con la naturaleza de muchos textos barrocos. Juguemos pues brevemente

<sup>20</sup> Venecia, Francisco Baba, 1634. El ejemplar que consulté es un volumen de la Biblioteca Nacional en octavo, con el sello de Cayangos, cuya signatura es R 13646.

con *difficilior lectio potior*. No es éste el lugar ni el momento de entrar en profundidad en estas disquisiciones pero, ¿por qué esa (meta) insistencia con Judas? ¿Podemos desechar sin más el que la dedicatoria aparezca en un libro fechado en 1634? Recuérdese: nos hallamos ante un período en el que la corte hierve de agitación antisemita; hay sacrilegios, pasquines anticatólicos, descontento por la presencia de los asentistas portugueses, brotan facciones políticas antijudías<sup>21</sup>. La pluma quevediana, aún humea tras redactar la *Execración*<sup>22</sup>. En definitiva, que hay un cierto *zeitgeist* alentador de otras posibles lecturas. En esas circunstancias, repito, y perdóneseme la insistencia, uno no puede por menos que cuestionar el sentido aparente de la dedicatoria y preguntarse el porqué del interés del de la Roca por acentuar tan acusada e insistentemente los peligros en que podría incurrir un ministro «si con interesadas conveniencias dispusiera o violentara la voluntad del mayor Rey (Señor nuestro a quien asiste) a estrechar unión recíproca con los obstinados y acerbos enemigos de su Iglesia». La redacción del pasaje parece deslizarse por momentos hacia una suerte de litotes o atenuación enmascarada tras todos esos subjuntivos e hipótesis. Francamente, no veo otra manera de encarar contextualmente la dedicatoria que cotejarla con la situación que se respiraba en el quinquenio 1629-1633 en la corte. En una consulta de 22-3-1632 el Consejo de Castilla señalaba, según Elliott<sup>23</sup>, «que con tantos judíos portugueses yendo y viniendo por la corte con entera libertad, no era de extrañar que Dios castigara a Castilla por sus muchos pecados». A aquellos años corresponden los sucesos del Cristo de la Paciencia (acaecidos en 1629 y sustanciados con un auto de fe el 4 de julio de 1632 en el que se quemó a seis judaizantes), la aparición de pasquines pro mosaicos (1633), y los procesos a los *marranos* Juan Núñez de Saraiva y Bartolomé Febos<sup>24</sup>, entre otros.

Y todo ello enmarcado por la ostensible visibilidad cortesana de los banqueros judeoportugueses desde 1627. En esas circunstancias es difícil no conectar esas alusiones a la postergación de la religión católica a los «viles intereses humanos» o a la «unión recíproca con los obstinados y acerbos enemigos» de aquella con los sucesos referidos.

La oposición entre el aparente proolivarismo del *Fernando* y las potenciales o supuestas indirectas de la dedicatoria del *Judas* es algo cuya explicación se me escapa hoy por hoy. Desconozco igualmente la razón (más allá de los probados celos de Hurtado de Mendoza citados arriba) por la que don Gaspar tuvo al de la Roca alejado de la corte en

<sup>21</sup> Caro Baroja, 1961, pp. 40-43.

<sup>22</sup> Aludo a la *Execración* no tanto por el impacto «público» y trascendente que pudiera tener, algo que desconocemos pero que se presumió escaso en razón de su incendiario contenido y de la escasez de referencias a dicho memorial, sino en su condición de reflejo de determinadas reacciones político-ideológicas de parte de la aristocracia: antiolivarismo, oposición visceral a la presencia de judíos en la corte...

<sup>23</sup> Elliott, 1990, p. 444.

<sup>24</sup> El proceso a Febos se prolongó desde 1632 a 1636 (Caro, 1981, pp. 13-17).

los últimos 14 años de su valimiento. Es algo que llama poderosamente la atención si se considera la necesidad que Olivares tenía de propagandistas tan prolíficos y bragados como el de la Roca (los *Fragments*, el *Fernando...*) pero lo cierto es que así fue y la dedicatoria del *Judas* no parece un lugar estrafalario para poner otro interrogante a ese «exilio» diplomático transalpino en que sepultó Olivares al Conde.

A pesar de todo este cúmulo (¡al menos cirro!) de indicios circunstanciales que han ido apareciendo a lo largo del presente artículo, la lectura política del soneto quevediano transcrito arriba no deja de ser, ya digo, una mera y arriesgada hipótesis de lectura, muy difícil de probar de manera fehaciente.

Para finalizar y como propuestas sugeridas por el presente trabajo destacaré dos; especifica una y epistemológica la otra. La primera atañe exclusivamente a la trayectoria del autor de los *Sueños* y es su decidido antiolivarismo desde comienzos de la década de los treinta<sup>25</sup>. Un antiolivarismo que, desde las catacumbas de la alusión o desde los ataques más directos, escogió a menudo la religión como motivación y excusa y se reflejó como una acendrada unidad de acción en memoriales (*Execración*), discursos satírico-políticos (*La hora*), tratados de filosofía política (*Política de Dios*) y, quizás, hasta en poemas aislados («A Simón Cirineo...»).

La segunda conclusión que quiero extraer de este trabajo es el convencimiento de que un acercamiento interactivo por parte de la crítica a la literatura española del siglo XVII puede enriquecer hermeneúticamente los textos e, idealmente, contribuir a la interpretación contextual de algunos. En el caso específico de Quevedo, tal enfoque ha de tener necesariamente en cuenta, yendo un poco más allá del mero inmanentismo textual, las profundas interacciones literaria, política o político-literaria que caracterizan su trayectoria. En el trayecto hemos de alejarnos por igual de los peligros de Escila y de Caribdis o, lo que es lo mismo: huir tanto de la traición a los textos o a su contexto como de la pulsión seductora de lo intrínseco a la que nos convocan la belleza y capacidad evocadora de estos.

<sup>25</sup> Para un atisbo del inicio de la defección quevediana del olivarismo, ya sugerido a finales de 1630, véase mi artículo «Quevedo y Olivares: una aclaración a su epistolario», que aparecerá en *Hispanic Review*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Astrana Marín, L., ed., *Epistolario completo de don Francisco de Quevedo Villegas*, Madrid, Instituto Editorial Reus, 1946.
- Borges, J. L., «Quevedo», en *Prosa completa (1930-1975)*, Barcelona, Bruguera, 1985, vol. III, pp. 49-56.
- Bourdieu, P., *La distinción. Critique social du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- Bourdieu, P., *The Rules of Art. Genesis and Structure of the Literary Field*, Trad. S. Emanuel, Cambridge, Polity Press, 1996.
- Caro Baroja, J., *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, Ediciones Arión, 1961, 2ª ed., 2 vols.
- Caro Baroja, J., *Vidas poco paralelas*, Madrid, Ediciones Turner, 1981.
- Clamurro, W. H., *Language and Ideology in the Prose of Quevedo*, Newark, Del., Juan de la Cuesta, 1991.
- Covarrubias Horozco, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. M. de Riquer, Barcelona, Horta, 1943.
- Davies, G., *A Poet in Court. Antonio Hurtado de Mendoza (1586-1644)*, Oxford, The Dolphin Book, 1971.
- Diccionario de Autoridades*, Madrid, Gredos, 1984.
- Elliott, J. H., *El conde-duque de Olivares*, Barcelona, Crítica, 1990.
- Ettinghausen, H., «Quevedo, ¿un caso de doble personalidad?», en *Academia Literaria Renacentista II. Homenaje a Quevedo*, ed. V. García de la Concha, Salamanca, Universidad, 1982, pp. 27-44.
- Fernández-Daza Álvarez, C., *El primer conde de la Roca*, Badajoz, Junta de Extremadura, 1995.
- Fernández Mosquera, S. y Azaustre Galiana, A., eds., *Índices de la poesía de Quevedo*, Barcelona, PPU-Universidad de Santiago de Compostela, 1993.
- Lida, R., *Prosas de Quevedo*, Barcelona, Crítica, 1981.
- Lida, R., «Hacia la *Política de Dios*», en *Francisco de Quevedo*, ed. G. Sobejano, Madrid, Taurus, 1991, 2ª ed., pp. 255-65.
- Maravall, J. A., «Sobre el pensamiento social y político de Quevedo», en *Academia Literaria Renacentista II. Homenaje a Quevedo*, ed. V. García de la Concha, Salamanca, Universidad, 1982, pp. 69-131.
- McGaha, M., «Divine Absolutism vs. Angelical Constitutionalism: The Political Theories of Quevedo and Enríquez Gómez», en *Studies in Honor of Bruce W. Wardropper*, Newark, Del., 1989, pp. 181-92.
- OC, Quevedo, Francisco de, *Obras completas*, ed. F. Buendía, Madrid, Aguilar, 1958.
- Peraita, C., «En torno a la circunstancia histórica de la *Política de Dios I* de Quevedo: "¿auiendo de tener lado"», en *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO (1993)*, ed. I. Arellano, M. C. Pinillos, F. Serralta y M. Vitse, vol. 3, Prosa, Toulouse-Pamplona, GRISO-LEMSO, 1996, pp. 389-98.
- Peraita, C., «Papel simbólico y función del arte retórico y la práctica hermenéutica en la *Política de Dios I*», *Actas del IV Congreso de AISO (1996)*, ed. M. C. García de Enterría et al., Alcalá, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1998, pp. 1203-110.

- Peraita, C., *Quevedo y el joven Felipe IV. El príncipe cristiano y el arte del consejo*. Kassel, Reichenberger, 1997.
- Quevedo, Francisco de, *Obras en verso*, ed. L. Astrana Marín, Madrid, Aguilar, 1941.
- Quevedo, Francisco de, *Obras completas*, ed. F. Buendía, Madrid, Aguilar, 1958.
- Quevedo, Francisco de, *Poesía original completa*, ed. J. M. Blecua, Barcelona, Planeta, 1981.
- Quevedo, Francisco de, *Execración contra los judíos*, ed. F. Cabo Aseguinolaza y S. Fernández Mosquera, Barcelona, Crítica, 1996.
- Quevedo, Francisco de, *Un Heráclito cristiano, Canta sola a Lisi y otros poemas*, ed. I. Arellano y L. Schwartz, Barcelona, Crítica, 1998.
- Tasso, Torquato, *Judas desesperado. Breve poema/de Torquato Tasso/Traducido de [sic] toscano/Por D. Juan Antonio/De Vera/Figueroa/Conde de la Roca*, Venecia, Francisco Baba, 1634.
- Vega, Lope de, *Cartas*, ed. N. Marín, Madrid, Castalia, 1985.
- Vera y Zúñiga, Juan Antonio de, *El Fernando o Sevilla restaurada*, Milán, Henrico Estefano, 1632.
- Ynduráin, D., «Maestro del lenguaje», *Historia 16*, 55, 1980, pp. 61-88.

