

## ¿Qué hacer con «textos tóxicos»? El caso de *Execración contra los judíos* de Francisco de Quevedo

James Iffland  
Boston University

[*La Perinola* (ISSN: 1138-6363), 14, 2010, pp. 151-195]

Como estudioso de la obra de Francisco de Quevedo desde hace muchos años, la noticia del descubrimiento y publicación del manuscrito de *Execración contra los judíos* por parte de Fernando Cabo y Santiago Fernández Mosquera a comienzos de los años noventa no me tomó de sorpresa precisamente<sup>1</sup>. La veta antisemita en su producción se asoma por doquier, desde su poesía y prosa satírica (pensemos en «Un hombre a una nariz pegado» y el episodio de los Monopantos en *La Hora de todos*) hasta sus tratados políticos y doctrinales (pensemos en *Política de Dios* y en *La primera y más disimulada persecución de los judíos*). Como estaba dedicado a otras áreas de mi investigación en aquel momento, confieso que ni siquiera tomé el trabajo de encontrar un ejemplar para leerlo. Sólo después de topar con las referencias a ella en la monumental biografía de Pablo Jauralde<sup>2</sup> empecé a interesarme por la *Execración*. Parecía que se trataba de un texto considerablemente más extremo respecto a los otros donde se encontraban los elementos antisemitas que ya conocía.

Cuando al final pude leer el texto en su totalidad, me desveló, en efecto, no un lado «nuevo» en este escritor al que he admirado tanto, sino una versión mucho más concentrada, e incluso siniestra, de sus pasiones de sobra conocidas.

De inmediato empezaron a funcionar los mecanismos que tenemos todos los que estudiamos la cultura de épocas históricas retiradas de la

<sup>1</sup> Como aclaran los editores, el manuscrito, dado por perdido desde el siglo xvii, fue localizado en la Biblioteca del Real Consulado de La Coruña por don José María Díaz Fernández, canónigo-archivero de la Catedral de Santiago (ver p. ix).

<sup>2</sup> Ver Iffland, 2001.

nuestra y de su sensibilidad ética y moral. Quevedo es simplemente un «hombre de su momento»: un español del siglo xvii, proclive, por tanto, a manifestar todas las taras predecibles. Muchas de éstas son derivadas de toda la herencia judeo-cristiana europea. ¿Por qué nos han de sorprender manifestaciones antijudías o misóginas o clasistas si todas éstas son simplemente plasmaciones de la cultura hegemónica? Esperar otra cosa sería una ingenuidad histórica. Contextualizar, en fin, nos lleva por fuerza a perdonar.

Pero en el caso en cuestión, me parece una estrategia exculpatoria no muy persuasiva. En gran parte mi reacción tiene que ver con mi condición de docente universitario. Llevo años enseñando las obras de Quevedo y aún lo haré por unos cuantos más. ¿Qué debería hacer yo, en mi esfuerzo por cultivar por lo menos una admiración —¿tal vez un amor?— por la obra de Quevedo, sabiendo que entre las páginas que nos dejó figura la *Execración*? Al enseñar un soneto como «Yo te untaré mis obras con tocino» con sus diversos ingeniosos insultos, ¿debería aludir a la existencia de este texto donde se plantea el antisemitismo de manera mucho más «contundente»? O bien, ¿mencionarla como si no hubiera nada cualitativamente distinto de las manifestaciones antisemitas que ya conocemos? O bien, ¿debería fingir que no existe?

La cosa resulta más complicada aún por otro factor: realizo mi labor docente en las aulas de una universidad norteamericana. Por motivos variados, el tema del antisemitismo se tiende a tratar con una especial cautela en los Estados Unidos. No es que el antisemitismo se trate con ligereza en otras partes del mundo, pero enseñar a Quevedo en este país no es lo mismo que enseñarlo en España, en Francia, en México, etc. Esto tiene que ver, por supuesto, con el hecho de que estamos en la época pos-Holocausto. Enseñar cualquier texto con elementos antisemitas —desde el *Merchant of Venice* de Shakespeare hasta los *Cantos* de Ezra Pound— no puede ser igual después del exterminio realizado en los campamentos de concentración nazis. La pregunta que surge por fuerza es: ¿Hasta qué punto textos como estos no habrán contribuido a las condiciones de posibilidad de un Auschwitz? Afirmar que sólo forman pequeños eslabones en una larga cadena que remonta hasta las epístolas de san Pablo no resulta tan fácil cuando enseñamos estos textos a los estudiantes de hoy, todos nacidos muchos años después del Tercer Reich y todos ellos bastante concienciados respecto al tema del genocidio en general. Vivimos sumergidos en el ethos de los llamados «derechos humanos» y nuestros jóvenes tienden a saltar cuando se cruzan con manifestaciones *abiertas* de racismo, antisemitismo, misoginia, etc. Y si bien todos nosotros, de manera académicamente responsable, intentamos poner las cosas en su «contexto histórico», nuestros alumnos —a lo mejor para bien— no nos sueltan tan fácilmente.

Pero esto es verdad, claro está, en muchas partes del mundo, no sólo en los Estados Unidos. ¿Por qué insistir, entonces, en las peculiares condiciones que reinan aquí?

La respuesta tiene que ver con la forma tan intensa, tan sistemática, en la que se aborda el tema del Holocausto en este país en particular – producto, en gran medida, de grupos de presión judíos<sup>3</sup>. Ser tachado de antisemita conlleva a consecuencias mucho más palpables que en muchas otras partes del mundo, especialmente en los sectores educativos. El hecho que los Estados Unidos tuvo un papel clave en la derrota del nazismo no significa gran cosa en última instancia. Los norteamericanos tenemos un deber especial de recordar el Holocausto y de asegurarnos que nunca ocurra nada semejante otra vez<sup>4</sup>.

En este contexto no se puede hacer caso omiso de la relación especial que existe entre los Estados Unidos y el estado de Israel. Esa relación se refuerza en gran medida por la manera en que se cultiva la conciencia del Holocausto en medios escolares y culturales en este país<sup>5</sup>. Criticar el sionismo es rutinariamente asociado con el antisemitismo. Criticar al estado de Israel (más que nada en relación al tema palestino) se asocia desde esta perspectiva con los llamados «Holocaust deniers» –o sea, los que niegan la existencia histórica de los campamentos de concentración nazis<sup>6</sup>.

Tomando en cuenta esta situación sociopolítica muy real, el problema de cómo abordar textos de índole antisemita en las aulas y en nuestra investigación resulta espinoso. Si resulta que un profesor se pasa todo el día alabando la grandeza de un autor «x», y luego se descubre que dicho autor ha afirmado cosas terribles contra los judíos, que ha hablado a favor de la Inquisición, etc., ¿no se ponen en tela de juicio los criterios morales de ese profesor? ¿No *simpatizará* secretamente con los sentimientos expresados por aquel autor al que tanto ensalza? Por otra parte, ¿realmente resuelve el asunto si el profesor dedica mucho tiempo denunciando estos si, acto seguido, se transporta en sus alabanzas de la poesía de amor, por ejemplo, del autor en cuestión? ¿Son fácilmente separables las dos facetas de sus obras? Y si confesamos que, en última instancia, es *imposible* separar las dos facetas, ¿no tenemos que admitir que tal vez toda la obra de nuestro genio esté «contaminada»?

Parte del punto de partida para las reflexiones que siguen es justo mi propia indecisión respecto al camino que hay que tomar con los «textos tóxicos» de los grandes escritores. Si ocultamos su existencia, ¿qué

<sup>3</sup> Ver al respecto el importante, y controvertido, libro de Finkelstein, 2000.

<sup>4</sup> Habría que reconocer también que es verdad que en los Estados Unidos no se hizo todo lo posible para frenar el ascenso del nazismo durante los años treinta, como sucedió en muchos otros países del mundo. De hecho, hubo incluso actitudes «comprensivas» respecto al gobierno de Hitler, a veces en las más altas esferas de la academia norteamericana. Ver al respecto el nuevo libro de Norwood, 2009.

<sup>5</sup> Botones de muestra van desde el *United States Holocaust Memorial Museum* en Washington y el monumento dedicado a las víctimas de Holocausto ubicado en pleno centro histórico de Boston hasta la celebración de Holocaust Education Week en muchas municipalidades, escuelas y universidades.

<sup>6</sup> El reciente caso del obispo Richard Williamson muestra el tipo de escándalo que puede surgir en relación a este fenómeno.

hacemos cuando un alumno aplicado levanta la mano para preguntarnos por qué no hemos mencionado la *Execración* cuando hablamos de las sátiras antisemitas de Quevedo? ¿Cómo contestamos si al enseñar a Pound, o a Eliot o a Martín Lutero alguien hace la pregunta incómoda sobre afirmaciones terribles que se hallan en sus obras? ¿No corremos el riesgo de parecer hipócritas? Y si somos más abiertos al respecto, señalando nosotros mismos estas dimensiones de sus obras, ¿cómo abordamos la co-presencia de la supuesta «grandeza» de los autores en cuestión y las «anchuras éticas» que también están en evidencia?<sup>7</sup> ¿Nos atrevemos a abrir la caja de Pándora de la que podría salir la posibilidad de que las taras éticas sean, en parte, la fuerza detrás de aquella grandeza? ¿Cómo nos mirarían nuestros estudiantes (o incluso nuestros colegas) si osáramos a sugerir tal cosa?

En las páginas que siguen me planteo varias tareas. Primero, examinaré la *Execración* para precisar mejor cómo cabe ésta dentro de la larga tradición del antijudaísmo y del antisemitismo (términos que no son sinónimos, como veremos más adelante) en Occidente. El excelente trabajo realizado por Fernando Cabo y Santiago Fernández Mosquera nos provee una conciencia contextualización histórica de la *Execración*, incluyendo el lugar que ocupa el texto dentro del antisemitismo de la época<sup>8</sup>, pero me parece necesario echar una mirada más abarcadora al asunto, remontando a épocas históricas más remotas y a otros espacios geográficos europeos. A continuación examinaremos conexiones entre la *Execración* y otras esferas de la producción quevediana una tarea ya realizada en parte por Cabo y Fernández Mosquera (ver pp. XLIX-LVII), pero orientada en una dirección diferente de la mía. Señalaré posibles nexos entre el furor antisemita de la *Execración* con otras áreas de la ideología de Quevedo y de su misma creatividad como escritor. Finalmente, volveremos a las diversas preguntas planteadas arriba respecto a las actitudes que nosotros, en nuestra labor como estudiosos y docentes, deberíamos tomar respecto a obras como la *Execración*. Este tema se vinculará, necesariamente, al antes mencionado problema de los contextos nacionales en los que se enseña a Quevedo.

<sup>7</sup> Huelga decir que el mismo problema se aplica a los grandes héroes nacionales de casi todos los países del mundo. En el caso de los Estados Unidos, saltan a la vista los ejemplos de George Washington y de Thomas Jefferson, dueños de numerosos esclavos los dos.

<sup>8</sup> Señalan, por ejemplo, en el Prólogo (xxxiv) y en sus notas la estrecha relación entre el texto de Quevedo y el *Discurso contra judíos* (1631) del fray Diego Gavilán Vela: «En[el *Discurso*] se encuentran muchos de los lugares comunes, de las citas, incluso de los argumentos que utilizará el escritor madrileño. [...] El *Discurso* de Gavilán Vela conoció una amplia difusión en su momento y no es nada arriesgado suponer que Quevedo lo hubiese manejado. Los puntos de contacto son, desde luego, innegables» (xxxiv). En realidad, la obra de Gavilán Vela es una traducción del portugués de un texto escrito por un tal «Acosta», nombre que correspondía, en realidad, a Vicente da Costa Mattos, y titulado *Discurso contra a perfidia de Judaismo continuada nos presentes apostatas* (1622). Para un análisis detallado de la obra de Gavilán Vela, consúltese el sólido estudio de Josette Riandière La Roche, 1983, el cual contiene extensas citas de la obra.

## I

Cabo y Fernández Mosquera explican cuidadosamente el contexto preciso dentro del cual se compuso la *Execración* en su edición del texto (ver pp. x-xxxiv). Se trata específicamente de lo que los editores llaman un «texto de circunstancias» (x), esto es, un *memorial* dirigido a Felipe IV en el cual Quevedo protesta enérgicamente contra la política del Conde-Duque de Olivares de fomentar la llegada de hombres de negocios de origen marrano-portugués para ayudar a solventar las precarias finanzas del reino en un momento crítico de la historia de España (el cual incluye las primeras fases de la Guerra de los Treinta Años). Habiendo formado parte del círculo íntimo del Conde-Duque, Quevedo está pasando a la oposición, formada en gran medida por altos aristócratas desafectos —una evolución política que a lo largo llevará al encarcelamiento de Quevedo en 1639<sup>9</sup>. A espaldas de Olivares, y sin mencionar a éste directamente, Quevedo le pide al rey que vuelva a las heroicas medidas de sus antecesores, Fernando e Isabel, expulsando de sus reinos a los «asentistas portugueses». En los momentos de mayor exaltación del texto, Quevedo parece abogar por el exterminio físico de estos sujetos de origen judío —una especie de «Solución Final», claro está, dentro de los límites tecnológicos del siglo xvii<sup>10</sup>.

El meollo del argumento de Quevedo radica en sentimientos de tipo nacionalista, rodeados éstos de una larga retahíla de lugares comunes antijudaicos y antisemitas. ¿Cómo puede el gobierno «entregar» a España a los «asesinos de Cristo», a un grupo totalmente falto de lealtad al país hasta tal punto que es proclive, incluso, a cooperar con sus peores enemigos? ¿Cómo puede permitir que un pueblo cuyos valores giran alrededor del «dinerismo» (como lo denomina en *La Hora de todos*) suplante los «auténticos» valores españoles que justamente son la clave de su éxito histórico? Es más, se trata de gente que incurre en gestos blasfemos con enorme desfachatez<sup>11</sup>.

El lector habrá notado que he utilizado los términos *antijudaísmo* y *antisemitismo* en diferentes momentos de mi exposición. Antes de proseguir, quisiera explicar la distinción semántica. Me baso aquí en los excelentes estudios de Gavin Langmuir reunidos en *Towards a Definition of Antisemitism*. Este historiador insiste en la necesidad de distinguir entre las variadas formas de hostilidad dirigida contra los judíos a través de la historia. ¿Se puede considerar como fenómenos equivalentes la hostilidad expresada por Tácito o por san Pablo, o incluso la responsa-

<sup>9</sup> Aparte del Prólogo de Cabo y Fernández Mosquera, el lector puede consultar las partes pertinentes de la detallada biografía de Jauralde, 1998, especialmente las pp. 759-776, para la fase inmediatamente previa a su arresto.

<sup>10</sup> Aquí ya empezamos a entrar en las aristas ético-morales de la *Execración*. ¿Cabe en la misma categoría un texto que aboga activamente a favor de medidas prácticas de represión antisemitas, dirigido a la máxima autoridad política del país, y uno que simplemente recicla, en el contexto del género satírico, estereotipos sobre las características físicas de los judíos? Volveremos a este problema más adelante.

ble por los alborotos anti-judíos en Alejandría en el año 38 d.c., y aquella responsable por el Holocausto en el siglo xx? La respuesta de Langmuir es negativa.

Este estudioso arguye que el antisemitismo, surgido en cierto momento de la Edad Media en el norte de Europa, es un fenómeno cualitativamente diferente del antijudaísmo que se puede rastrear hasta la Antigüedad clásica. Este último depende en gran medida de diferencias en sistemas de creencias:

Anti-Judaism I take to be a total or partial opposition to Judaism—and to Jews as adherents of it— by people who accept a competing system of beliefs and practices and consider certain genuine Judaic beliefs and practices as inferior. Anti-Judaism, therefore, can be pagan, Christian, Communist, or what you will, but its specific character will depend on the character of the competing system. Voltaire's anti-Judaism differed from that of Augustine as Augustine's differed from that of Tacitus. (p. 57)

Por motivos obvios, hay que destacar la especial relación que tiene el antijudaísmo con el cristianismo: «Of all forms of anti-Judaism, the Christian has been the most intense because of the intimate dependence of Christianity on Judaism» (p. 57). La pervivencia del judaísmo después de la llegada de Cristo (en principio el tan esperado Mesías) representa un desafío, si no una seria amenaza, para la doctrina cristiana:

Christianity [...] grew out of Judaism amidst a conflict with non-Christian Jews, and that birth trauma was enshrined in Christian revelation and central to Christian theology. The Christian acceptance of Jewish scripture and the Christian claim to be the true Israel meant that, for Christians, Jews were a central element of God's providential plan. Moreover the continued existence of Judaism after Jesus was the physical embodiment of doubt about the validity of Christianity. Unlike pagan anti-Judaism, Christian anti-Judaism was a central and essential element of the Christian system of beliefs. (pp. 57-58)

<sup>11</sup> Quevedo, *Execración*, pp. XII-XIII: «El pretexto para la redacción del escrito, y que le da su título [esto es: *Execración por la fe católica contra la blasfema obstinación de los judíos que hablan portugués y en Madrid fijaron los carteles sacrílegos y heréticos, aconsejando el remedio que ataje lo que, sucedido, en este mundo con todos los tormentos aún no se puede empezar a castigar*], lo encuentra Quevedo en la aparición en Madrid de unos carteles en lengua portuguesa vindicativos de la religión hebrea. [...] Según una relación contemporánea, los hechos se desarrollaron de la siguiente manera. En el amanecer del sábado 2 de julio de 1633 aparecieron fijados en distintos lugares del centro de Madrid [...] unos pasquines que proclamaban: *Viva la ley de Moisés y muera la de Cristo*, además de otras cosas a este tono». El escándalo fue grave. Prueba de ello es que las indagaciones para descubrir a los autores de los carteles empezaron de inmediato. Y al día siguiente la religión de San Francisco y los miembros de la Orden Tercera organizaron una solemne procesión de desagravio que partió del convento situado en la calle de la Reina. Ese mismo 3 de julio, se hicieron públicos, en las iglesias y conventos de la corte, edictos de excomunión contra todos aquellos con alguna implicación en el caso. Y por la tarde, la Inquisición ofreció públicamente una recompensa de nada menos que mil ducados a quien descubriese a los autores de los pasquines [...]. Las cosas no quedaron ahí. Hubo un decreto real del mismo 3 de julio, y también el Consejo de Castilla tomó cartas en el asunto a partir de una consulta de la Corona».

En la *Execración* veremos muchos elementos del tradicional antijudaísmo bosquejado por Langmuir, con todos los relevantes aditamentos teológicos y bíblicos. Ahora bien, ¿en qué consiste el *antisemitismo* a diferencia del antijudaísmo, y hasta qué punto se encuentra en el texto bajo consideración? Langmuir arguye que el antijudaísmo prepara el terreno para el antisemitismo, pero que hay un salto cualitativo en el origen de la hostilidad que plasma. Se trata ya no de simples, si bien muy serias, diferencias de índole doctrinal, sino de la atribución a los judíos de toda una serie de maldades y actos crueles que nadie había presenciado nunca, por ejemplo, los asesinatos rituales, el uso de «sangre cristiana» para oscuros fines mágicos y / o médicos, el canibalismo ritual, las «torturas» de Cristo mediante la profanación de la hostia, etc.:

The irrationality of these chimerical fantasies is central for my conception and dating of antisemitism. Their rationalization of hostility to Jews differed radically from the justification of anti-Judaic doctrine; no mere exaggeration of what some or many real Jews had done [por ejemplo, participar, aunque oblicuamente, en la ejecución de Cristo], they attributed to all Jews characteristics no one had ever observed. And whatever precise psychological explanation be given, they expressed and engendered a new and peculiarly violent hatred. More and more non-Jews came to hate those they thought of as «Jews» because of something that existed only in the hater's head: the chimerical fantasy of the mysterious Jew who was dangerously different from what he or she seemed to be and who secretly conspired to do immense evil to Christians. (pp. 14-15)

Según Langmuir, el antisemitismo propiamente dicho nace en el norte de Europa (Alemania, Inglaterra) hacia los siglos XII-XIII; es más, se trata de un fenómeno esencialmente igual al antisemitismo de nuestros tiempos: «To me [...] it seems clear that, already by the end of the thirteenth century, many Christians in northern Europe were manifesting the same kind of completely irrational hostility toward Jews that Hitler would express much more devastatingly six centuries later» (p. 15). Este tipo de hostilidad, insiste Langmuir, tiene características perfectamente observables, lo cual nos permite distinguirlo de otros tipos de hostilidad contra judíos (ver p. 16)<sup>12</sup>.

Es de notar que estos atributos «quiméricos» (como los denomina Langmuir) aparecen hacia las mismas fechas en que los judíos empiezan a asociarse más ceñidamente con ciertas prácticas económicas, más que nada con la famosa «usura». Junto con muchos otros historiadores, Langmuir destaca el hecho que la población judía europea no se asociaba con la usura hasta bien entrada la Edad Media (y aquí más que nada en el norte de Europa) (ver pp. 10, 60, 305). Es más, destaca cómo fue un sector de la actividad económica que esencialmente le fue impuesto a la población judía (p. 305, entre otras). Aquí poco a poco se asoma el

<sup>12</sup> Hacia el final de su libro nuestro autor repite tajantemente que el término «antisemitismo» solo debería ser utilizado para referirse a «socially significant chimerical hostility against Jews» (p. 328).

coctel peligroso en que se van combinando ingredientes de diversa procedencia, desde clásicas acusaciones antijudaicas («asesinos de Cristo») hasta la asociación estrecha con la usura y rumores de canibalismo, del envenamiento de pozos, etc.

Al ir deslindando las complejidades de este fenómeno, Langmuir establece otra distinción que nos será útil más adelante en el análisis de la *Execración*. Este historiador subraya el hecho que muchos aspectos de la hostilidad dirigida contra los judíos están presentes en la que se expresa contra otros «outgroups» (grupos marginados), para utilizar el muy difundido término sociológico. Langmuir denomina esta clase de hostilidad como «xenofobia». Se trata de un miedo suscitado por la supuesta amenaza que representa el «outgroup» en cuestión. Es más: en la xenofobia se halla normalmente un «grano de verdad» («kernel of truth»); no se basa exclusivamente en atributos quiméricos<sup>13</sup>. En el caso que nos concierne, es verdad que los judíos paulatinamente iban asumiendo el papel de prestamistas («usureros») en la sociedad medieval europea. La hostilidad xenofóbica surge cuando se percibe ese papel como un peligro para la sociedad. Explica Langmuir:

The most obvious characteristic of xenophobic assertions [...] is that they impute to all people labeled as members of an outgroup the actions of some members that have been considered a threat to the ingroup. [...] The concept of «the Jews» or of any large outgroup is an abstraction. And what xenophobic assertions do is to make the abstraction more real than any individual components. [...] Within a xenophobic assertion, the meaning of the outgroup label is supplied and delimited by a grammatical connection with some threat, not by the empirical characteristics of the outgroup. The subject of a xenophobic assertion is not the outgroup; it is a felt social menace. (pp. 329-330)

Como sería de esperar, el enfocarse de manera obsesiva en la amenaza que representa el «outgroup», y las medidas prácticas tomadas para eliminar ésta, son a menudo una forma de enmascarar debilidades internas del «ingroup» —algo que nos puede resultar muy pertinente en el caso de Quevedo y la España del siglo xvii. Como afirma Langmuir: «Obsessive focusing on very partial, but manipulable and external, components of the menace distracts attention from more threatening aspects, from weakness of ingroup organization and similarly menacing conduct of its own members» (pp. 332-333). Hasta el día de hoy, resulta social y políticamente conveniente atribuir graves problemas internos de una sociedad a la amenaza representada por «outgroups» de variada índole, desde los inmigrantes (mexicanos, marroquíes) hasta las comunidades afroamericanas o gitanas. El recurso del chivo expiatorio le permite a la sociedad simplificar los muchos problemas que la aquejan: «Si sólo pudiéramos eliminar a éstos, todo andaría mejor».

<sup>13</sup> Langmuir, 1990, p. 334: «Chimerical assertions have no “kernel of truth”. This is the contrast which distinguishes the hostility that produced Auschwitz from that manifested against Jews in ancient Alexandria».

En el caso de la hostilidad vinculada a acusaciones quiméricas contra un «outgroup», también se trata, claro está, de buscar un chivo expiatorio. Pero Langmuir postula que el miedo provocado por el «outgroup» surge muchas veces no de una amenaza dirigida contra la sociedad *in toto* sino de una especie de amenaza interna del propio individuo:

The initial or originating function of chimerical assertions would seem to be to express the awareness of individual members of the ingroup of a menace within themselves, their awareness at some psychic level that there are threatening cracks in their personality between their imagination or impulses and the social values they have internalized, this feeling that they are not comfortably integrated either within their society or within themselves. Chimerical assertions function to relieve the resulting tension –the anger, fear, or guilt– by expressing its existence openly in a socially acceptable form<sup>14</sup>, by presenting the interior conflict as a social problem, a struggle between the ingroup and its acknowledged enemies. Thereby, the microsocially acknowledged realities, the sense of separation from society with its values is diminished, and the individual may obtain a social approval for this struggle to support those values against evil. (p. 338)

Estas matizaciones de Langmuir respecto a factores de índole más social, por un lado, y por otro, más radicados en la psique del individuo, se derivan de toda una tradición interpretativa del antisemitismo. Es decir, existe la tendencia de buscar causas de tipo socioeconómico y político a la vez que muchos investigadores –motivados, claro está, por las manifestaciones más vehementes y chillonamente irracionales del antisemitismo en épocas históricas recientes– no pueden resistir la tentación de hurgar en oscuros mecanismos internos<sup>15</sup>.

En las páginas que siguen examinaremos la *Execración* desde las dos perspectivas. Cabo y Fernández Mosquera han realizado una excelente labor más en el área socioeconómica y política, evitando, de manera sobria, meterse en la psicodinámica que puede estar en juego. Si bien intentaré aclarar otros aspectos de la primera área, especialmente para colocar la *Execración* dentro de la historia del antijudaísmo / antisemitismo, también adelantaré unas hipótesis sobre la conexión entre la obra y el lado «tortuoso y complejo» de la personalidad de Quevedo en cuyos vericuetos Cabo y Fernández Mosquera no entran.

## II

Al examinar la *Execración*, encontramos amplias manifestaciones de lo que Langmuir identifica como antijudaísmo. Quevedo vuelve una y otra vez, empleando fuentes tanto del Antiguo y del Nuevo Testamento como a autoridades religiosas más cercanas a su época, a identificar al judaísmo como un conjunto de creencias ya superado y fundamental-

<sup>14</sup> Huelga señalar que aquí figuraría la composición de poemas satíricos.

<sup>15</sup> Para un sucinto resumen de las distintas corrientes teóricas sobre los orígenes del antisemitismo, consúltese la sección del libro de Shain, 1998, dedicada a ellas (pp. 7-15).

mente inferior al cristianismo. Comienza, como sería de esperar, con fuentes del Antiguo Testamento para mostrar cómo incluso antes del advenimiento de Cristo, el pueblo hebreo se veía propenso al pecado. Con la autoridad de Isaías, pasando por Nahum, Quevedo, tacha a la nación judía de «ramera»: «yo reconozco ser esta ramera la nación hebrea con la autoridad de Isaías (cap. 1): [...] (“¿Cómo se ha vuelto ramera la ciudad fiel llena de juicio?”)» (p. 7). Más adelante, los salmos de David resultan pertinentes:

Presento a v.m. por testigo contra esta generación de hierro adúltero y viperina a David. De ellos es, con ellos habla nombrándolos y mandándolos que atiendan y llamándolos, como su rey, su pueblo (salmo 77): [...] («Atended, pueblo mío»). En todo este salmo encarece su dureza, su desagradecimiento, su obstinación, su olvido, sus maldades, su ceguera, su idolatría. Dice los beneficios tan maravillosos que de Dios recibieron y cómo se los pagaron en ofensas. Dice los castigos y cómo los despreciaron con perfidia. De que se colige, Señor, que, pues Dios ni por bien ni por mal los redujo, deben tomar enseñanza los hombres para tratarlos y conocerlos. (p. 20)

Y claro está, no puede faltar la autoridad del mismo Moisés: «Los oprobios con que los nombro a estos judíos no los invento; de su caudillo Moisés los aprendí (*Deuteronomio*, 32): [...] (“Generación depravada y perversa, ¿esta paga das a tu Señor, pueblo necio y insipiente? ¿Por ventura no es Él tu padre que te posee y te crió?”)». Esta cita da lugar a una de las acusaciones más contundentes de Quevedo:

Con este lugar pruebo yo que los judíos hoy son los puros ateístas. Opinión es mía; no pierda por serlo, ni por nueva. Señor, los judíos es evidente que no creen nada, porque al que es Dios le niegan y al que no lo es le aguardan. Tienen por ley la que ya no lo es y así viven sin ley, cosa que los turcos los hacen confesar cuando reniegan. Por ellos dijo David entonces para ahora: [...] («Dijo el insipiente en su corazón: no hay Dios»). Que este insipiente sea el pueblo judío literalmente lo dijo Moisés en el lugar citado cuando le llamó [...] («Pueblo necio y insipiente») con la propia individual palabra. Y porque se conociese que este insipiente que dijo que no había Dios era el pueblo hebreo, dio las señas con que hoy ellos propios lo confiesan: [...] («Corruptos son y abominables en sus tratos. No hay quien haga bien, no hay ni uno»). (pp. 21-22)

Con la acusación de ateos, Quevedo pone de relieve la fuerza motriz del antijudaísmo cristiano: el problema de la «descreencia» («unbelief»), como lo denomina Langmuir. La persistencia del judaísmo deja plantada la duda sobre la validez de todas creencias cristianas —obviamente catalizador de una ansiedad muy profunda entre sus adeptos<sup>16</sup>. El punto central se recalca más adelante:

¿Quién se persuadirá que los judíos se cansan de aguardar, siendo su pecado y su error no hartarse de guardar? Tal es esta incorregible nación, que no quiere aguardar lo que había de venir, como en ese caso aconteció con Moisés, y perseveran en guardar lo que ya no puede venir, como el Mesía, que ya vino. Pues, Señor, ¿qué se puede esperar de gente que desespera de

lo que ya llega, que duda de la que ya llegó, que espera lo que no ha de llegar: gente ni contenta con un Dios, pues pide muchos, ni con muchos, pues aguarda uno? (p. 26)

Parfraseando un pasaje de *Decretales, de iudeis sarracenis* del papa Gregorio IX, Quevedo dice: «manda este decreto que se prohíba a los cristianos servir a los judíos y a las amas cristianas que no críen sus hijos, y da la razón: porque las costumbres de los judíos en nada concuerdan con las nuestras, y con el trato y conversación, dice el Santo Pontífice, les es fácil a ellos seducirlos a su perfidia y bestial superstición» (p. 16). Aquí, el sistema de creencias judío se define como «superstición» frente al cristiano; dada la oportunidad, los judíos engañarán a los ingenuos e indefensos seguidores de la «verdadera fe».

Esto nos sirve como transición al tema crucial de los conversos. Quevedo insiste en la esencia transhistórica de los judíos: «Hoy y siempre fueron como son y siempre serán como fueron» (pp. 23-24). De ahí la sensatez de las medidas empleadas contra ellos durante siglos. Tras haber citado el precedente legal de «la setena partida (título 24. De los judíos)», la cual afirma que la razón por la cual se permite a los judíos vivir entre cristianos es justamente para que «viviesen como en captiverio para siempre, porque fuesen siempre en remembranza a los hombres que ellos venían del linaje de los que crucificaron a Cristo», Quevedo prosigue a argüir lo siguiente:

No podrá ser la razón por que Vos consentís judíos contraria a la razón por que los consiente la Iglesia, los emperadores, reyes y príncipes, pues aquélla fue tan santa como tenerlos para que en su captiverio y desprecio se vea el castigo que merecieron por haber crucificado a Jesucristo. Si dijeron que esta ley 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<sup>17</sup>, tanto peores que los otros cuanto lo prueba no haberse convertido sino para poder hacer lo que hacen. Pues los judíos que públicamente profesan su error y visten traje de judíos se contentan con no ser ellos cristianos, mas éstos, dolosamente conversos, son judíos que pasan a pretender que sean judíos los cristianos. Éstos son los que en la corte y reinos de v.m. han de estar, con el oprobio, captiverio y desprecio, obedeciendo esta ley y siendo espectáculo a las gentes de la culpa que cometieron en la muerte de Cristo; que si en el abatimiento que dice la ley hubieran vivido, no hubieran

<sup>16</sup> Langmuir, 1990, p. 333: «By asserting that “the Jews” had killed Christ because they were stubbornly blind to truth, Christians were able to avoid any effort to understand the real characteristics of Jews and hence any more penetrating explanation of why some people believed in Christ and others did not, which might have opened the jaws of chaos. Thereby “the Jews” became the symbol of the fundamental and much more complex problem of unbelief in general. The various expressions of the concept of Jewish Christ-killers identified the fundamental menace –that Christ might be only a dead human and that Christian belief was lifeless. And through that xenophobic assertion or expression of alarm, not only was awareness of that most frightening menace repressed, but as accusation the charge enabled many Christians through many centuries to release their tensions or repress their own doubts by attacking Jews».

<sup>17</sup> Aquí Quevedo alude a los carteles comentados arriba.

necesitado con tan inormes pecados la total expulsión que la paz de nuestra sagrada religión pretende. (pp. 37-38)

Así, pues, los conversos fungen como una especie de «Quinta Columna», minando el cristianismo desde dentro. Siendo «judíos transhistóricos», los conversos deben ser sometidos a las mismas medidas discriminatorias y humillantes que se aplicaban a los judíos cuando su presencia se toleraba en los reinos cristianos. Pero, claro, siempre acatando la justificación teológica para aceptarlos como miembros de la Iglesia (esto es, bajo ciertas condiciones):

No ignoro que han de ser admitidos en la Iglesia por la conversión y solicitados para ella, mas no olvido las palabras del obispo don Pablo, arriba citadas, en que aconsejó a don Enrique el Tercero no admitiese en su servicio, ni en su consejo, ni en las cosas de su patrimonio judío converso alguno. (p. 38)

El punto de arranque para este reciclaje de viejos lugares comunes antijudaicos es, por supuesto, la «amenaza» que representan los financieros marranos que han inundado la Corte tras la puesta en marcha de la estrategia económica de Olivares. Esta «amenaza» nos hace entrar en todo el terreno de lo que Langmuir denominaría «xenofobia». (O sea, ¿qué importarían los «errores» teológicos de los judíos si los hombres de negocio de la «nación» no estuvieran inmiscuyéndose en el aparato fiscal de la Corona?). Como sucede en la mayoría de los casos de ésta, hay un «grano de verdad» en los alegatos de Quevedo: «los asentistas judíos que hablan portugués» sí están colaborando con la política de Olivares y sí caminan abiertamente por las calles de Madrid. Otra cosa por completo es extrapolar de esa patente verdad que los asentistas constituyen un peligro no sólo para el Estado sino para los españoles como pueblo.

Ese peligro se extiende, según Quevedo, al ejercicio de todas las profesiones asociadas con los judíos españoles. Cita al respecto una carta supuestamente proveniente de la sinagoga de Constantinopla<sup>18</sup> en la que se sugieren maneras de vengarse a los conversos que quedaron en suelo español:

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. Y pues decís que los dichos cristianos os han violado y profanado vuestras ceremonias y sinagogas, haced vuestros hijos clérigos, los cuales con facilidad podrán violar sus templos y profanar sus sacramentos y sacrificios<sup>19</sup>. (p. 11)

<sup>18</sup> *Execración*, p. 11, nota 30: «El fragmento que se cita [...] corresponde a una supuesta carta del archisinagogo de Constantinopla, cuya noticia hace remontar [Ignacio] Villar Maldonado [en su *Sylva responsorum iuris, in duos libros divisa* (Madrid, 1614)] a don Juan Martínez Silíceo, arzobispo de Toledo. Esta correspondencia circuló manuscrita en la época y pasó a ser lugar común en los escritos antijudíos de aquellos años».

Para Quevedo es evidente que esta estrategia ya ha sido implementada:

siendo verdad que 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 esté en su poder, ni estanco, ni arrendamiento, ni administración que no posean. Y con haber arribado a ser asentistas han avecinado su venganza a más de lo que pudieran maquinar los detestables rabíes de Constantinopla. (p. 13)

Este último alegato es el meollo de toda la *Execración*: la política económica de Olivares ha abierto la puerta para lo que es, ni más ni menos, un concertado plan para destruir España.

Aquí entra en juego la ya consagrada vinculación entre los judíos y la «sed insaciable de usuras y riquezas» (p. 19). Las sustancias preciosas poseídas por ellos terminan contagiándose por el contacto: «Escoria es su oro, hediondez su plata, peste su caudal. Jesucristo Nuestro Señor nos enseñó en naciendo a huir del oro de los judíos. [...] Ejemplos son éstos<sup>20</sup> que dan a conocer cuánto debemos los cristianos huir, en nuestras necesidades, de acudir a las bolsas de los judíos por dinero» (p. 33). Este pasaje se encuentra después de uno en el que se menciona el instrumento financiero que es el punto de partida para todo el texto, esto es, el llamado «asiento». Antes de elaborar su rechazo de la estrategia económica del valido, Quevedo echa mano, como siempre, de la justificación bíblica:

Paréceme a mí que la moneda de Judas por la venta de Jesucristo y la moneda déstos, 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. Pues, Señor, religión de vida será que los cristianos católicos tengamos deste moneda el propio asco que los sacerdotes del templo tuvieron de aquella que les ofreció Judas<sup>21</sup>. [...] Arrojó Judas la moneda que le dieron por Jesucristo en el templo y fuese a ahorcar. Los sacerdotes la levantaron, pareciéndoles que estaba en su disculpa en cogerla del suelo por no recibirla de la mano del traidor. Considerad, Señor, cuán asquerosa es la moneda de los judíos, que Judas la arrojó y quiso antes ahorcarse que tenella, y aun le pareció infamia ahorcarse llevándola consigo. [...] Estos asientos son *Aqueldemac*, pre-

<sup>19</sup> Huelga señalar el hecho que todas las profesiones y oficios mencionados aquí son el blanco sistemático de la sátira quevediana.

<sup>20</sup> *Execración*, p. 32: «Estaba profetizado que había de recibir oro, y habiéndole en Judea, ordenó el Eterno Padre que una estrella se le trujese en la adoración de los Reyes de Oriente, región tan apartada de los malos resabios de la hebrea. Tuvo Cristo necesidad de moneda para pagar por sí y por san Pedro el tributo y, porque la moneda que había de dar por sí no fuese partícipe de tierra tan ingrata, mandó a san Pedro que pescase en el mar, sacase un pez y le abriese, y que pagase con una moneda que hallaría en su boca».

<sup>21</sup> Se refiere aquí a *Mateo*, 27, donde se narra cómo después de que Judas tirara las monedas que había recibido por entregar a Jesús al suelo del templo, los sacerdotes no querían quedarse con ellas y terminaron comprando un terreno para una «sepultura de peregrinos» —el cual terminó llamándose *Aqueldemac* o «heredad de sangre», en la traducción de Quevedo. Ver pp. 31-32 para la versión de Quevedo.

cio son de sangre, pues Judas le desecha, y con malos sacerdotes no mereció entrar en bolsa. (p. 32)

Estas reflexiones pronto dan lugar a comentarios sobre la naturaleza «abstracta», volátil y resbaladiza, de las actividades financieras de los judíos:

sus socorros y letras antes son espías, contra las órdenes de v.m., a sus enemigos, que socorros. Siendo verdad infalible que todos los judíos de España consisten [“se fundan”] para los asientos en dos cosas, que son caudal pronto y crédito puntual: con el caudal trajinan y negocian, con el crédito socorren. El caudal, como siempre le tienen sus pecados temeroso del Santo Oficio y amenazado de confiscaciones, consiste en moneda y mercancías portátiles y siempre dispuestas a la fuga. (pp. 34-35)

Todo esto es posibilitado por la dimensión internacionalizada del incipiente sistema capitalista: «El crédito le tienen en Ragusa, en Salónica, en Ruán, en Amsterdam; de manera que dependen para toda la puntualidad y aceptación de sus letras de los que son enemigos de v.m.» (p. 35). Aquí está el grano del asunto para Quevedo:

Pues si son para Flandes, contra los herejes rebeldes, depende dellos propios la paga; si contra los turcos, depende de los propios turcos; si contra los franceses, depende de los franceses; si contra los herejes de Alemania, depende de los mismos herejes la judería de Praga; y si se encendiese guerra en Italia, dependerá de las sinagogas de Roma y Ligorna y Venecia. v.m. sabe si será necesario prevenir esto, pues si se presumiesen rumores entre las armas de v.m. y algunos potentados, podrían estos asentistas judíos ser desde Vuestra corte la mejor parte de sus ejércitos. (p. 35)

Es decir, al formar parte de la compleja red de la banca transnacional, los asentistas «por definición» no tienen ningún vínculo auténtico con la Corona ni con España como nación. Como el capital es «apátrido» en cierto sentido, los que lo manejan, por lo menos al nivel internacional, también lo son. Esperar lealtad de ellos sería un craso error. El paso lógico en el argumento de Quevedo es el de considerarlos una «Quinta Columna» en el sentido más estricto. Con la mutabilidad de su ropa, fungen como «agentes secretos» de todos los poderes enemigos de España:

Yo, Señor, he visto en Ragusa, con tocas y trajes de judíos, hombres que en Madrid había visto con cuellos y espadas en buen asiento y en buen lugar en las iglesias. [...] En Ruán y en Roma, Ligorna y Venecia he visto lo propio. Pues, Señor, ¿quién ha podido ignorar que, siendo esto como es cierto, cada letra que dan los asentistas judíos que hablan portugués no es tantas espías como letras, pues su efecto se remite a los correspondientes suyos, que, siendo también judíos, viven debajo del dominio de vuestros enemigos? [...] Pues no se puede dudar que estos secretos y otros que siguen a éstos, que tanto importa a los monarcas ocultarlos, estos judíos los informan a sus padres y hijos y hermanos, que viven, puede ser no con otro intento, consentidos de Vuestros enemigos. (pp. 36-37)

Con esta argumentación, Quevedo establece el distingo entre «auténticos» y «falsos» vasallos, esto es, vasallos que son leales cien por cien a la Corona (entre otras cosas, por adhesión a la «verdadera fe») y los que no lo pueden ser por el papel que desempeñan en el flujo del capital al nivel internacional y que incluso van más lejos al cooperar asiduamente con los muchos enemigos de la nación: «como no se llaman vasallos de v.m. las enfermedades de sus vasallos, así no se pueden llamar vasallos ni pueblo de v.m. 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 ella» (p. 34). Más adelante recalca Quevedo la noción de que los «auténticos» vasallos son las víctimas de los «falsos» gracias al manejo de los asientos:

con los asientos se da jurisdicción en Vuestros reinos, poder y mando a los judíos malos sobre vuestros vasallos buenos y verdaderamente católicos y siempre y en todo leales. Y esta maldita nación, que, en justo castigo de haber crucificado a Jesucristo, en todas las partes del mundo es esclava, vil y abatida, sola en España manda con exaltación y dominio. (p. 37)

Así, pues, a través de los instrumentos del capital, los judíos se han apoderado del país, convirtiendo en presa indefensa a los pobres cristianos.

En toda esta parte de la *Execración* nos encontramos con la imbricación entre los judíos y el capital que surgió en la Edad Media y que forma una parte clave de la ideología antisemita hasta nuestros días. Entre las diversas interpretaciones del fenómeno que se han ofrecido, se destaca la de Jean-Paul Sartre en su famoso ensayo *Réflexions sur la question juive*. El filósofo francés señala varias facetas claves del repudio que siente el antisemita respecto a la manera en que el judío genera su riqueza:

Il y a une incompréhension de principe chez l'antisémite pour les diverses formes de la propriété moderne: argent, actions, etc.; ce sont des abstractions, des êtres de raison qui s'apparentent à l'intelligence abstraite du sémitte [...]. L'antisémite ne conçoit qu'un type de appropriation primitive et terrienne, fondé sur un véritable rapport magique de possession et dans laquelle l'objet possédé et son possesseur sont unis par un lien de participation mystique; c'este la poète de la propriété foncière. Elle transfigure le propriétaire et le pourvoit d'une sensibilité particulière et concrète. (pp. 26-27)

Y más adelante en su exposición:

Il y a ici un cercle vicieux: plus le Juif este riche, plus l'antisémite traditionaliste aura tendance à insister sur ce que la véritable propriété n'est pas la propriété légale, mais une adaptation du corps et de l'esprit à l'objet possédé [...]. La littérature antisémite fourmille de fières réponses adressées à des Juifs par de vertueux orphelins ou par de vieux nobles ruinés et dont le sens est, en substance, que l'honneur, l'amour, la vertu, le goût, etc. «ne s'achètent pas». (pp. 154-155)

Sartre dice aquí cosas muy aplicables, *mutatis mutandis*, a la España de Quevedo y a nuestro propio autor. Ya se sabe que los «cristianos vie-

jos» tendían a asociar las finanzas, el comercio, etc., con los judíos y con los cristianos nuevos. La tenencia y el cultivo de la tierra, por un lado, y el ejercicio de la guerra, por otro, eran los oficios propios (amén de los eclesiásticos, claro está) de los cristianos viejos. Por Américo Castro y muchos otros historiadores, sabemos que la forma más consagrada de generar riqueza era a través de la acumulación primitiva —o sea, la conquista militar. Lo «auténticamente español» se vinculaba con la matanza de moros y la consiguiente adquisición de tierras de cultivo.

Esto se ve de forma nítida en uno de los textos claves para entender el programa ideológico de Quevedo, esto es, la «Epístola satírica y censoria», donde encontramos los siguientes pasajes:

No de la pluma dependió la lanza,  
ni el cántabro con cajas<sup>22</sup> y tinteros  
hizo el campo heredad, sino matanza.  
Y España, con legítimos dineros,  
no mendigando el crédito a Liguria,  
más quiso los turbantes que los ceros.  
Menos fuera la pérdida y la injuria,  
si se volvieran Muzas los asientos;  
que esta usura es peor que aquella furia<sup>23</sup>.  
(*Un Heráclito cristiano*, vv. 76-84)

Ahora bien, es de notar que los asientos tan repudiados en este texto, de la década anterior a la *Execración*, son los que suministraba la banca genovesa, no los judíos portugueses. Depender de Génova para el bienestar del proyecto nacional español se percibe aquí como una humillación —algo que aparece constantemente en la obra de Quevedo, donde los prestamistas genoveses son atacados con dureza<sup>24</sup>. Por eso resulta tan llamativo cuando en la *Execración* se propone enérgicamente una vuelta

<sup>22</sup> «[L]lamamos caja al que entre compañías de tratantes recibe y recoge el dinero por todos. Libro de caja al que tiene cuenta y razón deste tal recibo y gasto» (en nota de Bleuca en *Poesía escogida*, p. 119).

<sup>23</sup> La glorificación belicista se encuentra en muchas otras partes del poema: «Y aquella libertad esclarecida, / que en donde supo hallar honrada muerte, / nunca quiso tener más larga vida. / Y pródiga de l'alma, nación fuerte, / contaba, por afrontas de los años, / envejecer en brazos de la suerte» (vv. 34-39). «Multiplicó en escuadras un soldado / su honor precioso, su ánimo valiente, / de sola honesta obligación armada» (vv. 52-54). «Hilaba la mujer para su esposo / la mortaja, primero que el vestido; / menos le vio galán que peligroso. / Acompañaba el lado del marido / más veces en la hueste que en la cama; / sano le aventuró, vengole herido» (vv. 58-63).

<sup>24</sup> Como botón de muestra, léanse estas palabras de Pablos en el Libro II, capítulo 3, del *Buscón*, pp. 84-85: «Topamos con un ginovés, digo con uno destes antecristos de las monedas de España, que subía el puerto con un paje detrás, y él con guardasol, muy a lo dineroso. Trabajamos conversación con él. Todo lo llevaba a materia de maravedís, que es gente que naturalmente nació para bolsas. [...] Entretúvonos el camino contando que estaba perdido porque había quebrado un cambio [*cambista* o *prestamista*, y, a veces, *banco*] que le tenía más de sesenta mil ducados. Y todo lo juraba por su conciencia; aunque yo pienso que conciencia en mercader es como virgo en cantonera, que se vende sin haberle. Nadie, así, tiene conciencia, de todos los deste trato, porque, como oyen decir que muerde por muy poco, han dado en dejarla con el ombligo en naciendo».

a los arreglos financieros con los vituperados genoveses como una alternativa más aceptable que recibir dinero de los judíos portugueses:

No puede ser salida destes inconvenientes decir que no hay otros con quien hacer asientos, estando el caudal de la república de Génova en pie, república cristianísima y opulenta, y la puntualidad y verdad de los nobles ginoveses en el propio grado que la hemos experimentado siempre [?!], con letras verdaderas, seguras y efectivas, pues con ellas han asistido hasta ahora a las grandes ocurrencias del invicto emperador Carlos Quinto, Vuestro bisabuelo, y a las de Vuestro abuelo don Felipe Segundo y a las que tuvo tan apretadas Vuestro santo y glorioso padre el señor rey don Felipe Tercero. Y es de considerar que todos estos asientos se hacían por un factor [intermediario financiero, que tenía carácter oficial] u dos en Madrid con una o dos casas de Génova, y ahora, Señor, como los judíos son ricos por los medios que tengo dichos y su caudal es mecánico [«Se toma también por cosa baja, soez e indecorosa» (*Aut.*)], para cada asiento se junta multitud de canalla vil y baja, en cuya multiplicación se siguen todos los daños referidos<sup>25</sup>. (pp. 39-40)

El dinero de los genoveses no se presenta de manera infamante como sí lo es en el caso de los judíos. En éste es «sucio» no sólo por el contacto con la «nación pérfida» sino por el modo «mecánico» en el que se ha ganado. Además, las interacciones con ellos vuelven el dinero más fugitivo, más abstracto y móvil, lo cual constituye un peligro para España. Es de notar cómo Quevedo contrasta la relativa estabilidad del manejo del capital genovés frente al judío:

Todo el tesoro que Génova ha adquirido en los socorros de España ha mudado de lugar [esto es, ha sido invertido en otros sitios], yo lo confieso, mas no ha mudado de señor. v.m. lo tiene, en posesiones, rentas y estados, en Nápoles, en Milán, en Sicilia, en Málaga, en Granada, Sevilla y Lisboa y otras ciudades; y de repúblicas libres ha hecho a casi toda su nobleza vasallos v.m. Empero, lo que chaparen las infames sanguijuelas judías se desaparece y huye y se retraí [*sic*] en el poder de todos Vuestros enemigos; y lo que es detestable, enemigos de nuestra santa fe. (pp. 40-41)

En otras palabras, el capital genovés sí se mueve, pero dentro de un ámbito más restringido y, en última instancia, más controlado por España<sup>26</sup>. En ese sentido, se parece más a los bienes inmuebles que tanto anhela el «buen español». En cambio, el huidizo capital judío termina parando en territorios dominados por los enemigos no solamente del Rey, sino de la fe católica. De nuevo, los españoles terminan siendo víctimas: «Porque los judíos hace con nosotros lo que Satanás hizo con Cristo, que, viéndole en el desierto fatigado y ayuno, le ofreció su soco-

<sup>25</sup> Para más información sobre los vínculos financieros entre la Corona y la banca genovesa, y las diferencias entre estos y los forjados por los financistas marranos, consúltese las notas 137 y 139 en pp. 39-40 de la edición de *Execración*.

<sup>26</sup> Cabo y Fernández Mosquera nos recuerdan que Quevedo desarrolla un argumento parecido a favor de los tratos financieros con Génova en *Lince de Italia* (1628), esta vez para protegerse contra las maniobras de Inglaterra y Francia (ver p. 40, nota 142).

rrero, que son piedras. No es otra la moneda deste pueblo endurecido: el propio metal acuñan que Satanás» (p. 41)<sup>27</sup>.

### III

Este es buen momento para pasar ya al lado mucho más oscuro de la *Execración*, esto es, donde Quevedo deja atrás el antijudaísmo y la xenofobia para zambullirse en el antisemitismo *tout court*, tal como lo define Langmuir. Se trata de aquella parte del texto en que los ataques de Quevedo empiezan a centrarse en los atributos quiméricos de los judíos.

Conste que debemos matizar aquí un poco, puesto que la justificación oficial para la composición de nuestro memorial tiene que ver con «sucesos reales» en la Corte, esto es, la antes mencionada colocación de carteles blasfemos, amén del arresto de marranos involucrados en supuestas actividades anti-cristianas. Sin embargo, estos acontecimientos más que nada dan lugar a la invocación de toda una serie de estereotipos antisemitas en los se enfoca Langmuir. Y más importante, allanan el camino para el planteamiento de «soluciones» no sólo antijudaicas (normalmente centradas en la expulsión) sino antisemitas en el sentido moderno —es decir, que abogan a favor de la liquidación física.

Comencemos con los aspectos quiméricos de la caracterización quevediana de los judíos. Desde la Edad Media empezaron a surgir anécdotas basadas en la noción de que los judíos no se habían contentado con «matar» y «torturar» a Cristo sino que lo seguían haciendo en el presente, esto es, a través de la profanación de la hostia o del maltrato de su representación iconográfica. Justo al principio del texto Quevedo alude al «suceso real» del Cristo de la Paciencia en 1630<sup>28</sup>: «Mas permitir que en la corte de v.m. azoten y quemem un crucifijo, que repetidamente fijen en los lugares públicos y sagrados carteles contra su Ley sacrosanta y solamente verdadera, esto es castigar con los pecados» (p. 6)<sup>29</sup>. Luego, cita *Decretales* para reforzar más la noción de la propensidad judía hacia la blasfemia ritual:

«Ha venido a nuestra noticia que los judíos dan amas cristianas que les críen a sus hijos y —lo que no sólo decirlo sino imaginarlo es nefando—, como acontezca que el día de la Resurrección del Señor reciban el cuerpo y la sangre de Jesucristo, por tres días después que comulgaron las hacen derramar la leche en una necesaria y cometen otras maldades contra la fe ca-

<sup>27</sup> En otro momento del texto Quevedo, inspirándose en la reacción de Moisés al ver el becerro de oro fabricado en su ausencia (*Éxodo*, 32, 19-20), propone la siguiente respuesta a las ofertas de préstamos: «Quemad el oro destes judíos, hacelde polvo y dásele a beber a ellos» (p. 29).

<sup>28</sup> *Execración*, p. 6, nota 15: «En 1630 un grupo de judaizantes de origen portugués fue acusado de reunirse en una casa de la calle de las Infantas, en Madrid, para flagelar y someter a diversas vejaciones una imagen de Cristo. Como consecuencia serían encausados por la Inquisición y, en 1632, quemados tras un aparatoso auto de fe al que acudió el propio Felipe IV». Consúltese la página xvi del Prólogo para más información sobre este triste episodio (provocado por el testimonio de un niño de diez años).

tólica detestables y inauditas por lo cual los fieles deben temer no incurran en la divina indignación, pues indignamente los permiten cometer delitos que inducen confusión a nuestra fe». (p. 18)

Reaparece esta noción, junto a la acusación contra la práctica de la «guerra biológica» tan típica de la «pérfida nación», cuando Quevedo alude al incidente que supuestamente fue la «gota que colmó el vaso» para Fernando el Católico, incitándolo a expulsar a los judíos:

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. Y en el propio libro y párrafo citado, cuenta el doctor Ignacio del Villar Maldonado de otro médico judío que se le averiguó haber muerto más de trecientas personas con medicinas adulteradas y venenosas, y que, todas las veces que entraba en su casa cuando volvió de asasinar [*sic*] los enfermos, le decía su mujer, que era como él judía: «Bien venga el vengador»; a que el judío médico respondía, alzando la mano cerrada del brazo derecho: «Venga y vengará». Y destas historias de médicos judíos que han vendido por dinero la peste a los cristianos, están llenos los libros y las historias y los autos de Inquisición. Y hoy, Señor, en Madrid son muchos los médicos y oficiales de botica los que hay portugueses de esta maldita y nefanda nación; y son infinitos los que andan peleando, con achaque de curar, por todos los reinos, y cada día el Santo Oficio los lleva de las mulas al brasero. (pp. 11-12)

Este alegato va mucho más allá de la tradición satírica de los médicos; se afirma la existencia de una concertada campaña de matar a los cristianos por motivos religiosos. La referencia a la destrucción física de los infractores a manos de la Inquisición empieza a anticipar lo que va a ser la «Solución Final» quevediana propuesta más adelante en el memorial.

Gente capaz de hacer estas cosas está marcada, claro está, por una «esencia» que la predispone en esa dirección; la misma «sangre» que llevan en el cuerpo es corrupta:

Tal es aquella nación que los príncipes no tuvieron por salud entera deterrarlos. Antes, por todo lo dicho, reconocieron el peligro y el contagio en pequeña participación de sus venas. 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 toda la de un cuerpo en la demás calificado. No la olvidan las tardanzas del tiempo en su mala calidad. Siempre empeora la

<sup>29</sup> Según Quevedo, Dios a veces castiga los pecados con grandes catástrofes naturales, etc., pero también dejando que se cometan más pecados, especialmente los escandalosos. A continuación figuran otros ejemplos del texto en la misma veta: «Yo me prometo de la justicia de v.m. que, recordado de los ultrajes hechos en su tiempo tan atroces al Santísimo Sacramento por dos herejes en Su corte, de los primeros carteles que, con la nota destes segundos, se fijaron en Sevilla cuando el inglés acometió a Cádiz» (p. 15); «manifiesta y pública conspiración, no presumida, sino ejecutada en el mismo sacramento del altar, pisándole la imagen de Jesucristo, abrasándola en su Ley sacratísima, condenándola a muerte con carteles públicos!» (p. 25); «los públicos enemigos de Jesucristo, a los que en el Sacramento le pisan, en la cruz le quemán, en su Ley le condenan a muerte» (p. 30).

buena sangre con que se junta y por eso la busca. Nunca se mejora con la buena en que se mezcla y por eso no la teme. (p. 14)

Ya no se trata aquí de un problema teológico como encontramos en el antijudaísmo; es algo más bien racial. El peligro que representan significa que incluso hay que tener cuidado con la leche que producen las mujeres judías: «Sólo hago recuerdo a v.m. que por esto en la Casa real es estatuto que se haga información a las amas de los serenísimos príncipe y infantes y que, aunque la leche sea buena, en la que fuere desta perversa ralea, no se admita, temiendo aun en tanta majestad el contagio desta nación» (p. 18).

Huelga destacar el hecho que Quevedo le da su apoyo incondicional a los estatutos de «limpieza de sangre». Al comentar la presencia de los conversos en distintos sectores de la sociedad y economía españolas, dice nuestro autor: «Todo esto debieron de reconocer y prevenir los señores reyes de felice recordación, las leyes, los establecimientos y los sagrados cánones que, para todas estas cosas (fuera de la mercancía), mandaron precediese información de limpieza» (p. 13). Es decir, hay que evitar la lenta infiltración de los conversos en oficios claves, incluyendo –y tal vez especialmente– el sacerdocio. Leon Poliakov, uno de los grandes estudiosos de la historia del antisemitismo, no vacila en vincular toda la doctrina de limpieza, además de las prácticas represivas que la sustentaban, con las más peligrosas variantes del antisemitismo de épocas recientes: «Racial interpretations of history, which were particularly popular during [el siglo XIX], were really just an obsession of the same type as *limpieza*: they culminated in a racist crusade, and the Hitler war would have been inconceivable without them» (pp. 281-282). Si bien más de un estudioso del fenómeno de la *limpieza* se negará a reconocer el vínculo con el racismo hitleriano, se entiende, me parece, por qué Poliakov se siente justificado en señalarlo. El repudio a los judíos se extiende a los que han rechazado su antigua fe para abrazar el cristianismo justamente porque éstos llevan una esencia «dañada» que los empuja a portarse de cierta manera y de la que nunca pueden escaparse<sup>30</sup>.

Al subrayar esta noción Quevedo no escatima esfuerzos en amontonar insultos y descalificaciones del tipo más sórdido imaginable. Inicia esta veta de su texto con antecedentes encontrados en *Decretales*: «Y como si con el Santo Pontífice se consultara el advertirlos por asentistas, dice que no se ha de comunicar ni tratar con ellos, porque los judíos dan el pago que da el ratón al que le lleva en las alforjas y la serpiente al que la abriga en el regazo y el fuego al que le hospeda en el seno» (p. 17). Con tan santo antecedente para darle cobertura, Quevedo va subiendo de tono los ataques:

Vea v.m.: si el mantenimiento que les fiamos le roen, si el regazo en que los abrigamos le envenenan, si el seno donde los recogemos le abrasan, ra-

<sup>30</sup> Recuérdese al respecto la imagen «transhistórica» del judío comentado arriba (*Execración*, pp. 23-24).

tones son, Señor, enemigos de la luz, amigos de las tinieblas, inmundos, hidiondos, asquerosos, subterráneos. Lo que les fían roen y lo que les sobra inficionan. Sus uñas despedazan la tierra en calabozos y agujeros, sus dientes tienen por alimento todas las cosas, o para comerlas o para destruirlas. Desvelados en el sueño y descuido de los que los padecen temerosos, y fecundos de fertilidad tan nociva, que la casa donde están la minan de suerte que no puede vivir en ella quien se contenta con cerrar los agujeros u espantarlos, y sólo puede habitarla quien, o se muda della, o los mata. Serpientes son, Señor, que caminan sin pies, que vuelan sin alas, resbaladizos, que disimulan su estatura anudándola, que se vibran flecha y arco con su lengua en los círculos sinuosos de su cuerpo, que se encogen para alargarse, que pagan en veneno desentomecido el abrigo que se les da. Fuego son que paga la vecindad en incendios y la acogida en ceniza. (p. 17)

Aparte de la animalización y cosificación de los judíos y el rebajamiento que éstas implican, encontramos aquí a los judíos como una auténtica amenaza del tipo que Langmuir describe en sus reflexiones sobre la xenofobia. El miedo que semejante amenaza engendra sólo puede crecer cuando Quevedo establece la conexión con el Behemoth y Leviatán bíblicos. Vuelve a su bienquerido Job para evocar la imagen pertinente:

Repararé en el verso 13 y en el 18 [del cap. 39] que retratan en este monstruo el pueblo hebreo: [...] (“Sus huesos como cañones de metal, sus ternillas como láminas de hierro”). No es, Señor, de otra suerte su dureza. Los huesos destos pérfidos son cañones de batir; sus médulas son balas; sus ternillas, láminas de hierro. Éstos no son hombres, sino máquinas de guerra. Con la carne arrebatan la batería sobre que se fabrican. Prosigue Job: [...] (“Veisle que se sorberá el río y no se admirará, y tiene esperanza que ha de agotar el Jordán en su boca”). Aquí, Señor, declara la pretensión de este pueblo anatemizado por el río que se sorbe, y no se admira su sed insaciable de usuras y riquezas. (pp. 18-19)

Se imbrican aquí la actividad financiera de los judíos con imágenes de destrucción bélica. Ya no son «hidiondos» ratones que carcomen todo desde dentro sino una colosal máquina de guerra que avanza sobre la cristiandad.

Ante este peligro de «contagio» y de agresión, resulta patente la necesidad de tomar medidas serias. La primera que sugiere Quevedo es la que ha caracterizado la política antisemita europea durante siglos: la expulsión. La «prueba» de la solidez teológica de ésta es la expansión del imperio español de manera asombrosa:

Y es, Señor, caso admirable maravilla grande que premiase Dios Nuestro Señor la expulsión postrera de los abominables judíos y el establecer contra su perfidia el Tribunal del Santo Oficio con dar a los Reyes Católicos tanto mundo, que ignorancia tan antigua guardó hasta sus días para que fue recompensa de acción tan colmada de gloria y, juntamente, señal de lo mucho que se agradó la majestad divina de tan santa determinación. Cargue v.m. la consideración sobre el cuidado que en esto tuvo el verdadero Dios nuestro, pues, yendo Colón primero a rogar con el nuevo mundo al rey de Portugal,

no se le concedió, y le llevó al rey don Fernando porque le gozase quien des-terraba los judíos y la perdiese quien los acogió. (p. 14)

Quevedo insta a Felipe IV a seguir los pasos bienaventurados de sus antepasados: «que sus órdenes, con perpetua transmigración, arrojen de todos sus reinos esta cizaña descomulgada» (15).

Tras haber alabado la expulsión de los moriscos bajo Felipe III, a pesar de los beneficios económicos que esta población representaba, Quevedo exclama: «¡Cuánto mayor causa tiene hoy v.m. para desolar y expeler a los infames y vilísimos judíos y despreciar sus tesoros precitos y sus caudales condenados por manifiesta y pública conspiración» (p. 25). No se trata de una expulsión sólo de la Península sino de todas las posesiones de la Corona: «Pues los judíos en Vuestra corte fijan carteles con editos públicos condenando a muerte nuestra Ley soberana, fíjense los Vuestros, Señor, expeliéndolos universalmente de todos Vuestros reinos, que en negocios desta condición el echarlos y aniquilarlos es el solo remedio, que el castigarlos no lo es» (p. 32). La *Execración* se cierra con la reiteración de su finalidad:

Si yo hubiese acertado a interpretar los retiramientos<sup>31</sup> deste capítulo [se refiere a la historia de Balaam en el libro 22 de los *Números*], no habré perdido el tiempo ni la esperanza de autorizar en la brutalidad mía estas palabras encaminadas a sólo el servicio de v.m. y gloria de Jesucristo en la total expulsión y desolación de los judíos, siempre malos y cada día peores, ingratos a su Dios y traidores a su rey, prometiéndome y creyendo que en todo será lo justo y más acertado lo que v.m. determinare como monarca católico lleno de admirables y esclarecidas virtudes. (p. 44)

Junto con la palabra «expulsión» encontramos «desolación». ¿A qué se refiere Quevedo en términos prácticos? Ya hemos visto que en algunas de las otras citas del texto se emplean palabras que parecen remitir a medidas más drásticas que la simple expulsión. ¿En qué consistiría, precisamente, la «desolación»? ¿Qué significa «aniquilarlos»? ¿Habla en términos metafóricos o literales? Si habla literalmente, ya estamos en el terreno del antisemitismo de épocas más recientes y no en el «clásico» de la Edad Media.

Desgraciadamente, es en esta dirección que Quevedo se inclina de manera muy abierta. Recuérdese que al hablar de cómo resolver el problema de los ratones, dice: «o se muda della [esto es, de la casa infestada] o los mata» (p. 17). Si bien podríamos decir que Quevedo está desarrollando un planteamiento figurado, se disipan las dudas más adelante en el texto: «Quemar y justiciar los judíos solamente será castigo» (p. 29); «Señor, hase de empezar el castigo de una puerta a otra puerta: esto es decir que en todas la puertas de Vuestros reinos han de hallar muerte y cuchillo» (p. 30); «Perezcan, Señor, todos [los judíos] y todas sus haciendas» (p. 33); «Yo espero que de la soberana grandeza,

<sup>31</sup> *retiramientos*: 'abstracciones'; puede entenderse aquí como 'lección alegórica' (nota de los editores).

clemencia y justicia de v.m. que, borrando esta mala generación de Vuestros reinos y asolándolos, libraréis Vuestros vasallos» (p. 41). Incluso alude favorablemente a un episodio histórico muy concreto en el que se dio muerte, de forma cruel, a los judíos: «Dejo de referir a v.m. todas las cosas que contra esta nación alega el bachiller Marcos de Mazarambroz, teniente que fue, en la ciudad de Toledo, de Pedro Sarmiento, asistente de aquella ciudad, cuando, en tiempo del rey don Juan el Segundo, todos los cristianos viejos, acaudillados del dicho teniente y asistente, quemaron vivos todos los judíos de dicha ciudad y les saquearon sus bienes» (p. 22).

En fin, resulta bastante claro que la solución que Quevedo propone es una que se asemeja a la «Final». La simple expulsión no resuelve nada; hay que exterminar a los judíos y borrar todas sus huellas. Dirige esta propuesta a la autoridad política capaz de llevarla a cabo en términos prácticos. No es un puro ejercicio retórico, repleto de hipérbole para efectos dramáticos; es un auténtico plan de acción.

Para todos los que somos admiradores de la obra de Quevedo, encontramos cara a cara con este odio tan intenso, tan terrible en las medidas concretas que surgen de él, es una experiencia muy desazonadora. Todos los esfuerzos que podamos invertir en la contextualización de la *Execración* como parte de una campaña anti-olivarista no pueden disipar la impresión de que se trata de una «enfermedad del alma», de una especie de psicosis. Y luego, la pregunta atormentadora: ¿se puede separar todo esto de las manifestaciones de la genialidad que nos agradan tanto? ¿No formarán parte de la creatividad, por así decir, responsable de éstas?

#### IV

En esta coyuntura volveremos a las nutridas reflexiones de Jean-Paul Sartre mencionadas arriba. Me doy cuenta que sufriré acusaciones de anacronismo histórico y de querer «psicoanalizar» a un muerto al echar mano a éstas. Sin embargo, cuando leí el clásico texto de Sartre al tratar de encontrar herramientas para acercarme a la *Execración*, me quedé constantemente sorprendido ante la semejanza entre lo que describe Sartre y aspectos fundamentales de la obra quevediana.

El punto de partida del argumento de Sartre es que el antisemitismo no es cuestión de «opiniones» sino de toda una estructura de la personalidad. Comienza con la siguiente caracterización del problema:

Si un homme attribue tout ou partie des malheurs du pays et de ses propres malheurs à la présence d'éléments juifs dans la communauté, s'il propose de remédier à cet état de chose en privant les Juifs de certains de leurs droits ou en les écartant de certaines fonctions économiques et sociales ou en les expulsant du territoire ou en les exterminant tous, on dit qu'il a des opinions antisémites. (p. 7)

Es justamente lo que muchos de nosotros estaríamos dispuestos a decir: «Quevedo tiene opiniones antisemitas». Como afirma Sartre, mu-

chos dirían que estas opiniones antisemitas pueden convivir perfectamente con *otras* opiniones de diferente índole, sin que éstas queden afectadas, necesariamente, por las primeras: «Ainsi l'opinion antisémite nous apparaît comme un molécule susceptible d'entrer en combinaison sans s'altérer avec d'autres molécules d'ailleurs quelconques. Un homme peut être bon père et bon mari, citoyen zélé, fin lettré, philanthrope et d'autre part antisémite» (p. 8). Se supone que estas opiniones son el fruto de experiencias concretas:

S'il ne les aime pas, dit-on, c'est que son expérience lui a révélé qu'ils étaient mauvais, c'est que les statistiques lui ont appris qu'ils étaient dangereux, c'est que certains facteurs historiques ont influencé son jugement. Ainsi cette opinion semble l'effet de causes extérieures et ceux qui veulent l'étudier négligeront la personne même de la antisémite pour faire état du pourcentage des Juifs mobilisés en [1914], du pourcentage des Juifs banquiers, industriels, médecins, avocats, de l'histoire des Juifs en France depuis les origines. [...] De la sorte, l'antisémitisme paraît être à la fois un goût subjectif qui entre en composition avec d'autres goûts pour former la personne et un phénomène impersonnel et social qui peut s'exprimer par des chiffres et des moyennes, qui est conditionné par des constantes économiques, historiques et politiques. (pp. 7-8)

Pero Sartre se niega rotundamente a aceptar este planteamiento: «Mais je me refuse à nommer opinion une doctrine qui vise expressément des personnes particulières et qui tend à supprimer leurs droits ou à les exterminer» (p. 10). Sartre opta, más bien, por definirlo así: «D'ailleurs, c'est bien autre chose qu'une pensée. C'est d'abord une *passion*» (p. 10). Lo curioso es que se trata de una pasión cuyo punto de arranque es difícil de precisar:

Tout le monde a compris qu'il s'agit d'une affection de haine ou de colère. Mais, à l'ordinaire, la haine et la colère sont *sollicitées*: je hais celui qui m'a fait souffrir, celui qui me nargue ou qui m'insulte. Nous venons de voir que la passion antisémite ne saurait avoir un tel caractère: elle devance les faits qui devraient la faire naître, elle va les chercher pour s'en alimenter, elle doit même les interpréter, elle doit même les interpréter à sa manière pour qu'ils deviennent vraiment offensants. (p. 19)

Y un poco más adelante:

[N]ous devons convenir que l'antisémite a *choisi* de vivre sur le mode passionné. Il n'est pas rare que l'on opte pour une vie passionnelle plutôt que pour une vie raisonnable. Mais c'est qu'à l'ordinaire on aime les *objets* de la passion: les femmes, la gloire, le pouvoir, l'argent. Puisque l'antisémite a choisi la haine, nous sommes obligés de conclure que c'est l'*état* passionné qu'il aime. (p. 20)

Como es el estado de la pasión que el antisemita busca, Sartre llega a la siguiente conclusión sorprendente: «Loin que l'expérience engendre la notion de Juif, c'est celle-ci qui éclaire l'expérience au contraire; si le Juif n'existait pas, l'antisémitisme l'inventerait» (p. 14).

Sartre enfatiza que la pasión del antisemita es algo que invade todo su ser e interactúa con todas sus características:

L'antisémitisme est [...] une attitude globale qu'on adopte non seulement vis-à-vis des Juifs, mais vis-à-vis des hommes en général, de l'histoire et de la société; c'est à la fois une passion et une conception du monde. Sans doute, chez le antisémite, certains caractères seront plus marqués que chez tel autre. Mais ils sont toujours tous présents à la fois et ils se commandent les uns les autres. C'est cette totalité syncrétique qu'ils nous faut à présent tenter de décrire. (pp. 18-19)

Al hacerlo, Sartre es contundente al negar la posibilidad de separar la pasión antisemita de características positivas que tal vez podamos identificar en el mismo sujeto: «[S]a générosité, sa douceur, ne sont pas semblables à notre douceur, à notre générosité, on ne peut pas localiser la passion» (p. 24). Sobre este punto supongo que muchos lectores discreparán de la perspectiva de Sartre. ¿Cómo no vamos a poder distinguir entre la «faceta más odiosa» (*Execración*, p. LVII) de nuestro escritor y otras más positivas —por ejemplo, su más acendrado amor por Lisi? ¿Por qué hemos de admitir que su antisemitismo participa en una «totalidad sincrética», siendo inseparable, por tanto, de todo lo demás?

Huelga decir que es imposible «probar» semejante hipótesis. Quevedo es un hombre vehemente, apasionado, en casi todo lo que hace, dice o escribe. Esto, claro está, en abierto contraste con ese estoicismo del cual es predicador en gran parte de su obra.

Más de un estudioso ha destacado que justo son los individuos menos «estoicos» en términos de su carácter natural los que terminan afiliándose con esta doctrina<sup>32</sup>. Es decir, funge como un mecanismo de defensa, una especie de «concha» existencial / anímica, para alguien que siente demasiado. De ahí la extraña imagen que proyecta Quevedo, con su alternancia sistemática entre los encendidos arrebatos de amor y de odio, por un lado, y las solemnes invocaciones de Séneca por otro.

Hay algo en el planteamiento de Sartre que podría ayudar a resolver esta aparente contradicción. Al analizar la predilección del antisemita por la apabullante irracionalidad, el filósofo francés escribe lo siguiente:

Mais comment peut-on choisir de raisonner faux? C'est qu'on a la nostalgie de la imperméabilité. L'homme sensé cherche en gémissant, il sait que ses raisonnements ne sont que probables, que d'autres considérations viendront les révoque en doute; il ne sait jamais très bien où il va; il est «ouvert», il peut passer pour hésitant. Mais il y a des gens qui sont attirés para la permanence de la pierre. Ils veulent être massifs et impénétrables, ils ne veulent pas changer; où donc le changement les mènerait-il? [...] [C]omme ils ont

<sup>32</sup> Como afirma Henry Ettinghausen, 1972, p. 19, en su clásico estudio: «As in the cases of Montaigne and Lipsius, the attraction exercised on [Quevedo] by the ideals of Stoic imperturbability and self-reliance evidently stood in direction proportion to his own need for an effective shield against adversity and to his essentially unstoical nature. His appeals to his readers to concern themselves only with 'internals' often give the impression of being addressed as much to his own wayward self as to them».

peur du raisonnement, ils veulent adopter un mode de vie où le raisonnement et la recherche n'aient au'un rôle subordonné, où l'on ne cherche jamais que ce' que déjà trouvé, où l'on ne devient jamais que ce que déjà, on était. Il n'en est pas d'autre que la passion. Seule une forte prévention sentimentale peut donner una certitude fulgurante, seule elle peut tenir le raisonnement en lisière, seule elle peut rester imperméable à l'expérience et subsister durant toute une vie. (pp. 20-22)

Es más: la búsqueda de esta certidumbre pétrea por parte del antisemita tiene que ver con el miedo que siente:

Nous sommes en mesure, à présent, de le comprendre [al antisemita]. C'est un homme qui a peur. Non des Juifs, certes: de lui même, de sa conscience, de sa liberté, de ses instincts, de ses responsabilités, de la solitude, du changement, de la société et du monde; de tout sauf des Juifs. [...] En adhérant à l'antisémitisme, il n'adopte pas simplement une opinion, il se choisit comme personne. Il choisit la permanence et l'impenétreabilité de la pierre. (pp. 62-63)

Y luego, de forma más categórica aún: «L'antisémitisme, en un mot, c'est la peur devant la condition humaine. L'antisémite est l'homme qui veut être roc impitoyable, torrent furieux, foudre dévastatrice: tout sauf un homme» (p. 64).

Tal vez mi intento de vincular las reflexiones de Sartre al complejo fenómeno llamado «Quevedo» suscitará o bien enojo o bien risas increídulas. No obstante, habiendo estudiado su obra durante cuatro décadas ya, me parece a mí que sí proyectan luz sobre la dinámica interna presente en varios aspectos de su obra. Esa adhesión «oficial» al estoicismo revela, en efecto, un deseo de «blindarse» desde una perspectiva anímica / sentimental. Su obra está repleta de referencias a las peripecias ansiogénicas de la vida humana, a la naturaleza escurridiza del tiempo, a los engaños a los que estamos siempre sujetos, al progresivo deterioro de nuestros cuerpos, etc.<sup>33</sup> Sí, es cierto que Quevedo busca un ancla «existencial» en su fe cristiana, pero es evidente que ésta no le resulta suficiente. Si no lo fuera, no se sentiría obligado a buscar apoyo en autores paganos —Heráclito, Séneca, entre otros.

Pero esa búsqueda de equilibrio interior para afrontar las amenazas externas también puede partir de las pasiones a las que alude Sartre. Al simplificar todo organizándolo alrededor de una pasión, aunque ésta sea justamente una pasión negativa, un odio, el individuo sí puede encontrar esa pétrea impenetrabilidad evocada por Sartre. Todo tiene —o empieza a tener— un solo sentido. No nos atormentan esas sutilezas resbaladizas que tenemos que confrontar al intentar discernir la verdad, como puntualiza Sartre. Si España está perdiendo los estribos tanto do-

<sup>33</sup> Para un repaso de las distintas fuentes posibles de ansiedad y de miedo identificables en la obra de Quevedo, en este caso en relación a la psicogénesis de lo grotesco, consúltese Iffland, 1982, vol. 2, pp. 188-231. Me doy cuenta con cierta satisfacción que incluso en aquella lejana obra mía, destaqué la «amenaza» psíquica que representaban para Quevedo los integrantes de la clase media de origen converso (vol. 2, pp. 219-220).

méstica como internacionalmente, si está sufriendo reveses militares y económicos, tiene que haber una explicación. La explicación es que Dios está castigando España por haber tolerado el regreso interesado de los judíos —exactamente lo contrario de lo que Él hizo cuando Fernando e Isabel los expulsaron. Quevedo tiene miedo, pero no sólo de la situación político-económica de su país, sino de todas las cosas evocadas arriba. No tolera el incipiente mundo moderno, marcado por el efecto desestabilizador del capital —ese Don Dinero que vuelve todo patas arriba. De ahí su prédica a favor de una vuelta a los sencillos días de la Edad Media, cuando se acumulaban riquezas matando moros y luego cultivando la tierra<sup>34</sup>. ¿Y quiénes son los que más se asocian con las manipulaciones abstractas del capital, con el mundo de la alta finanza, etc.? Claro, los judíos... El odio suscitado por ellos organiza el mundo anímico de Quevedo de manera muy sólida<sup>35</sup>.

v

Tengo que confesar que durante mis reflexiones iniciales sobre la *Execccación*, me sentía inclinado a pensar que se trataba, en última instancia, de un tratado más que nada anticapitalista y no antisemita. Es decir, me parecía que debajo de toda la apestosa arenga contra los judíos residía el verdadero blanco de su ira: un naciente sistema económico y sociopolítico que iba a condenar a gente como Quevedo, miembro de la baja aristocracia tradicional, al «basurero» de la Historia<sup>36</sup>. En ese sentido, sería una especie de Ezra Pound *avant la lettre* —un hombre que teme el imparable avance de un sistema económico nocivo y que al tratar de identificar a los «culpables», esto es, a los que manejan los engranajes internos de ese sistema, topa irremediabilmente con los judíos.

Pero como en el caso de Pound, es evidente que hay algo más detrás de las jeremiadas históricas de Quevedo. La pulsión anímica responsable por los excesos retóricos tiene que estar surgiendo de algo mucho

<sup>34</sup> Respecto a la noción de un repliegue a la vida campestre y la actividad agrícola, sirvan de botones de muestra poemas como «Dichoso tú que alegre en tu cabaña» (*Un Heráclito cristiano*, p. 59) o «Cuando esperando está la sepultura» (*Poemas escogidos*, p. 95).

<sup>35</sup> ¿Es puramente casual el hecho que Quevedo estaba redactando *La cuna y la sepultura* (fecha de la dedicatoria el 14 de mayo de 1633) y *De los remedios de cualquier Fortuna* (terminada el 12 agosto de 1633) hacia las mismas fechas en las que escribió la *Execccación*? (El hecho me saltó a la vista al darme cuenta, tardíamente, que los tres textos están comentados uno detrás del otro en el capítulo de Jauralde titulado «La entrega al neostoicismo (1632-1634)» [pp. 653-663]).

<sup>36</sup> Como dice don Toribio en *El Buscón*: «Veme aquí V. Md. un hidalgo hecho y derecho, de casa de solar montañés, que, si como sustento la nobleza, me sustentara, no hubiera más que pedir. Pero ya, señor licenciado, sin pan y carne, no se sustenta buena sangre, y, por la misericordia de Dios, todos la tienen colorada, y no puede ser hijo de algo el que no tiene nada» (Libro II, cap. 5, p. 97). Quevedo no es ningún don Toribio, pero toda la manía de Quevedo por ser declarado «señor» de La Torre de Juan Abad, detallada por Jauralde en su narrativa del interminable pleito legal que llevó nuestro autor, se vincula, a mi parecer, con la profunda inseguridad que sentía respecto a su identidad aristocrática.

más oscuro, mucho más irracional. (No es «irracional», en el sentido estricto, atacar a un grupo vinculado con la implantación de un sistema económico que un individuo considera destructivo).

Tampoco me convence del todo la premisa, subyacente en gran parte de la argumentación de Cabo y de Fernández Mosquera, quienes buscan la fuente de la *Execración* en la campaña anti-olivarista en la que paulatinamente se estaba integrando nuestro autor. En efecto, no hay nada como asociar al enemigo político con un grupo rechazado «oficialmente» por la sociedad en cuestión —sean «comunistas», «masones», «fascistas», etc. El ente atacado se presenta como un «traidor»; si no, no se explicarían sus interacciones con el grupo proscrito. En la *Execración* vemos un ejemplo prístino del argumento adelantado por algunos estudiosos de la historia del antisemitismo. Benjamin Ginsberg, en su libro titulado *The Fateful Embrace: Jews and the State*, examina cómo la participación de los judíos en los embrionicos proyectos de estados modernos les hacían propensos a figurar como víctimas de campañas dirigidas contra esos proyectos. Incluso hasta el día de hoy, según Ginsberg, la tendencia a formar alianzas con el estado a fin de conseguir su protección significa que los que se oponen al estado siempre pueden señalar con el dedo la presencia de asesores, financieros, etc., de origen judío en el gobierno como «explicación» de las políticas nocivas de éste: «major organized campaigns against the Jews usually reflect not only ethnic hatred, they also represent efforts by the political opponents of regimes or movements with which Jews are allied to destroy or supplant them. Anti-Semitism has an instrumental as well as an emotive character» (p. 8). Y luego Ginsberg agrega:

Indeed, in the service of the state, Jews have often become very visible and extremely powerful outsiders and thus awakened more suspicion and jealousy than ever before. As a result, the relationship between Jews and the state is always problematic. An identification with Jews can weaken the state by exposing it to attack as the servant of foreigners. Correlatively, Jews' identification with the state invites political forces that are seeking to take over or destroy the established order to make use of anti-Semitism as a political weapon<sup>37</sup>. (p. 10)

Ésta, en esencia, es la perspectiva elaborada por Cabo y Fernández Mosquera en el Prólogo de su edición<sup>38</sup>. Creo que tienen razón en gran medida: Quevedo quiere «moverle el piso» a Olivares restregándole en la cara a su superior, el rey Felipe IV, todas las ramificaciones de semejante colaboración con «los judíos». Si éstos están implicados en el saneamiento de la precaria situación fiscal del estado español, «por

<sup>37</sup> Respecto a nuestra época actual, Ginsberg, 1993, p. 10, señala lo siguiente: «In contemporary America [...] radical populist fringe groups such as "The Order" and the "White Aryan Resistance" refer to the administration of the United States as the "zoc", or "Zionist Occupation Government" —a corrupt tool of the Jews who are so prominent in the American political elite». Ver también su capítulo titulado «Another Fatal Embrace?» (pp. 224-243).

definición» es un terrible error. No sólo no hay que buscar la ayuda de los judíos; más bien, hay que matarlos a todos. Se podría postular que Quevedo plantea la cosa en términos tan extremos justamente para lograr un objetivo más restringido, esto es, desbancar a un político al que ya no es adepto.

Mas, ¿qué pasa si ese creciente desafecto surge precisamente en la dirección de la política económica de Olivares? ¿Qué sucede si se aleja Quevedo de éste justamente a raíz de verlo tan «amigo de los judíos»? No sería un aprovechamiento oportunista y pragmático de Quevedo del antisemitismo para socavar al Conde-Duque sino que el deseo de derribarlo partiría de su pasión antisemita. Mirando el asunto desde otra perspectiva, podríamos decir que la antipatía que siente por Olivares le sirve sobre un plato el pretexto para una catarsis de la pasión antisemita que ya llevaba dentro<sup>39</sup>.

## VI

En la sección de su libro titulada «Jews and the Absolutist State» (pp. 13-18), Ginsberg destaca el hecho que durante la Guerra de los Treinta Años, muchísimos de los estados contrincantes tenían a su servicio financieros judíos: «During and after the Thirty Years War, virtually all the major states in Central Europe and Scandinavia found it necessary to make use of the resources and talents of Jews to compete with their rivals» (p. 17). Esta realidad prepara el camino no sólo para los alegatos de la *Execración*, sino para los mucho más detallados, y «puestos en escena», del episodio de los Monopantos en *La Hora de todos*<sup>40</sup>. El lector recordará que en éste se narra la reunión celebrada en Sa-

<sup>38</sup> Fernández Mosquera, 2005, vuelve al planteamiento en un importante ensayo posterior, en los siguientes términos: «No estará este racismo quevediano exigido por el género (como pudiera pensarse de otras obras suyas) ni parece ser una actitud atávica antijudía. Quevedo quiere expulsar a los banqueros portugueses porque su aparente ayuda no facilita el desarrollo económico de España, antes al contrario, lo impide» (p. 172). «De tal forma que atacar a los marranos es, en este caso —y en todos en el contexto de los años 30— atacar al conde-duque de Olivares». Jauralde, 1998, también va por un camino parecido: «La inspiración terrena [...] le vendría de su familiaridad con el Duque de Medina-celi, y desde ahí, con la nobleza descontenta, apartada de los círculos del poder por Olivares. El fuego de Quevedo era fácil de atizar con aquella leña» (p. 662). Es de notar que Quevedo no estaba solo en la tendencia de jugar la carta antisemita para sabotear a Olivares: «El caso es que esta clase de asociaciones no es extraña a las sátiras antiolivaristas de la época. En una de las más famosas, *La cueva de Meliso*, texto que circuló profusamente y del que se conservan numerosas versiones, se incide de hecho en el episodio de los carteles —aunque no en todos los testimonios— asociándolo a la comunicación y trato con los judíos que se achaca a Olivares con reiteración» («Prólogo», *Execración*, p. xvii).

<sup>39</sup> Y claro, en el caso del Conde-Duque, se trata de alguien que no sólo se codea y coopera con ese grupo sino que es miembro de él, como insinúa, no muy sutilmente, Quevedo en el tratado de los Monopantos de *La Hora de todos* en cuya confección estará pensando por las mismas fechas. La ascendencia conversa del Conde-Duque le permitiría a Quevedo volver a la noción del judío transhistórico —siempre fueron como son y siempre serán como fueron— consagrada en todo el ensamblaje ideológico de la limpieza. Volveremos a este asunto más adelante.

lónica por representantes de los judíos de toda Europa junto con los líderes de los Monopantos, «gente en república, habitadora de unas islas [...] entre el Mar Negro y la Moscovia, confines de la Tartaria» (p. 330). Salónica era, como nos lo confirma Poliakov (p. 246), la «capital» de los marranos esparcidos por el mundo. En el episodio de *La Hora*, el Rabí Saadías plantea la posibilidad de aprovecharse de la crisis europea mediante maniobras financieras que involucraran a todos los contrincantes:

Nosotros, primer linaje del mundo, que somos desperdicio de las edades y multitud derramada que yace en esclavitud y vituperio congojoso, viendo arder en discordias el mundo, nos hemos juntado a prevenir advertencia desvelada en los presentes tumultos, para mejorar en la ruina de todos nuestro partido<sup>41</sup>. (p. 333)

Nosotros tenemos Sinagogas en los Estados de todos estos príncipes [“herrejes y cristianos”], donde somos el principal elemento de la composición de esta cizaña. En Ruan, somos la bolsa de Francia contra España, y juntamente de España contra Francia, y en España, con traje que sirve de máscara a la circuncisión, socorremos a aquel Monarca con el caudal que tenemos en Amsterdán en poder de sus propios enemigos, a quienes importa más el mandar que le diframos las letras que a los Españoles cobrarlas. ¡Extravagante tropelía servir y arruinar con un propio dinero a amigos y enemigos, y hacer que cobre los frutos de su intención el que lo paga del que lo cobra! Lo mismo hacemos con Alemania, Italia y Constantinopla; y todo este enredo ciego y belicoso causamos con haber tejido el socorro de cada uno en el arbitrio de su mayor contrario<sup>42</sup>. (p. 339)

Sus interlocutores, recordemos, son no sólo los otros rabinos presentes sino los adalides de los Monopantos. Todos estos ostentan nombres extraños, los cuales resultan ser anagramas. Los estudiosos de *La Hora* difieren al descifrar algunos de estos, pero hay completo acuerdo en el desciframiento de Pragas Chincollos, «perfecto anagrama de Gaspar Conchillos, el mismo Conde-Duque» (p. 331)<sup>43</sup>. El Rabí Saadías explica

<sup>40</sup> Como explican los editores: «La palabra “Monopantos” viene del griego “monos” (uno) y “pantos” (gen. de *pas*: todo); la edición [de Bruselas, 1660]: “Unos hombres que lo son todo”» (p. 329, nota 565).

<sup>41</sup> Antes de proseguir, el Rabí Saadías repasa (pp. 333-337) gran parte del material del Antiguo Testamento que Quevedo también utiliza en la *Excecración* —la desobediencia frente a Moisés, el becerro de oro— todo lo cual es rematado por una referencia a «nuestro ateísmo» (p. 337).

<sup>42</sup> Respecto a toda la auto-inculpación del discurso del Rabí Saadías, los editores de *La Hora* afirman lo siguiente: «la intención de Quevedo es quizá más política que religiosa, más anti-maquivélica que antisemita. Como en la *Política de Dios*, aunque de modo más abierto, el texto sagrado no es sino una ocasión para evocar la actualidad: justifica la expulsión de los judíos y ofrece argumentos a los que se oponen a su retorno» (p. 333, nota 575). Ya en su Introducción los editores afirman lo siguiente: «El conjunto de los temas religiosos, económicos y políticos desarrollados por Quevedo en este cuadro xxxix parece indicar claramente que su objetivo primordial no es escribir un texto antisemita sino criticar la política económica de Olivares con los marranos» (p. 113). En esto siguen, esencialmente, la línea desarrollada por Cabo y Fernández Mosquera, junto con Jauralde, respecto a la *Excecración*.

por qué está proponiendo una alianza entre los judíos y los Monopantos. Ve en estos —«gariteros de la tabaola de Europa» (p. 339)— una raza muy parecida a la judía ya que su preocupación mayor es la acumulación de riqueza a cualquier costo<sup>44</sup>. En efecto, los considera los «Judíos del Nuevo Testamento» (p. 340): «creyendo que Jesús era el Mesías que vino, le dejan pasar por sus conciencias: de manera que parece jamás llega para ellos ni por ellas» (p. 340). Son, por tanto, aliados naturales de los judíos: «Ellos y nosotros, de diferentes principios y con diversos medios, vamos a un mismo fin, que es a destruir, los unos, la Cristiandad que no quisimos, los otros, la que ya no quieren; y por esto nos hemos juntado a confederar malicia y engaños» (p. 340).

Pacas Mazo, portavoz de los Monopantos en la reunión<sup>45</sup>, le da toda la razón al Rabí Saadías, ensalzando el dinero como bien supremo y describiendo cómo, en efecto, los Monopantos ejercen una política «transnacional» muy parecida a la de los judíos:

No tenemos ni admitimos nombre de reino ni de república, ni otro que el de Monopantos: dejamos los apellidos a las repúblicas y a los reyes, y tomámosles el poder limpio de la vanidad de aquellas palabras magníficas; encaminamos nuestra pretensión que ellos sean señores del mundo, y nosotros de ellos. Para fin tan lleno de majestad no hemos hallado con quien hacer confederación igual, a pérdida y a ganancia, sino con vosotros que hoy sois

<sup>43</sup> Los editores explican que el abuelo del Conde-Duque «don Pedro, primer conde de Olivares, se había casado con doña Francisca de Ribera Niño: ésta disimulaba, bajo el prestigioso patrónimo materno, el origen plebeyo de su padre, don Lope Conchillos, eminente jurista promovido por sus méritos a secretario de Carlos VI. [...] Además, los Conchillos eran famosos por su ascendencia conversa» (p. 331). Los demás anagramas remiten a «personajes, varios de los cuales son jesuitas, [que] forman parte de la camarilla del Conde-Duque, camarilla que [...] la opinión pública designaba con el nombre de “sinagoga”» (p. 331). Uno de ellos, «Arpiotrotono», «es el perfecto anagrama de Protonotario [...]; se trata del Protonotario de Aragón, Jerónimo de Villanueva» (p. 332). Lo interesante es que Villanueva era pariente de Quevedo: «El 27 de noviembre de 1590 se celebró una boda importante en Madrid. Ana Díez de Villegas, emparentada —tía maternal— con los Quevedo, por parte de la rama Villegas, de la Montaña, se casa con un alto funcionario de Palacio, Agustín de Villanueva. [...] Agustín de Villanueva acabará por ser curador de Francisco (1602) [después de la muerte de sus padres], convivirá con él y con sus hijos, uno de los cuales, Jerónimo de Villanueva, nacido el 2 de abril de 1594, con quien Quevedo compartió familia por lo menos en los años valisoletanos (1602-1605), será Protonotario de Aragón, el Segundo hombre más poderoso tras el Conde-Duque durante el reinado de Felipe IV. Las relaciones de Quevedo con el hijo de su tutor y, en general, con los Villanueva nunca fueron familiares ni especialmente llamativas, antes bien, Jerónimo de Villanueva y Quevedo se relacionaron según circunstancias políticas, a conveniencia de sus intereses. [...] El escritor debió recelar de la proximidad familiar de Villanueva, a quien todo el mundo señalaba como descendiente de conversos» (pp. 89-90). Huelga decir que la posibilidad de que Quevedo mismo tuviera vínculos conversos, si bien oblicuos, complejiza enormemente toda la problemática que estamos estudiando.

<sup>44</sup> Como el Rabí Saadías confiesa: «la religion de nuestras almas [es] el oro» (p. 334).

<sup>45</sup> Se trata de «José González [que] era un abogado de Valladolid, de ascendencia conversa, que, por haber conseguido una sentencia favorable para Olivares, fue protegido por él e introducido, en abril de 1631, en el Consejo Real de Castilla» (Quevedo, *La Hora*, p. 332, nota 573).

los tramposos de toda Europa; y solamente os falta nuestra clasificación para acabar de corromper todo, la cual os ofrecemos plenaria en contagio y peste, por medio de una máquina infernal que contra los cristianos hemos fabricado los que estamos presentes. (p. 343)

Al ofrecer la posibilidad de cooperación entre los dos bandos, incluyendo su «receta secreta» para causar más daño todavía, Pacas Mazo dice lo siguiente: «Si os determináis a esta alianza, os daremos la receta con peso y número de ingredientes, y boticarios doctos en esta confección, en que Danipe y Alkemiastos<sup>46</sup> y yo hemos sudado, y no debe nuestro sudor nada a los trociscos de la víbora. Dejaos gobernar por nuestro Pragas, que no dejaréis de ser Judíos y sabréis juntamente ser Monopantos» (p. 344). Dentro de este planteamiento, los judíos se quedan cortos en el arte de la manipulación interesada de los gobiernos con la consiguiente acumulación de riquezas; aliándose con los Monopantos y liderados por Pragas pueden ser aún más eficaces de lo que ya son. El Conde-Duque resulta ser una especie de «meta» o «super-judío». Esto se posibilita, huelga decirlo, por su misma «sangre judía».

En cierto modo, se podría hablar de una «judaización» del ejercicio de la política en el planteamiento de los Monopantos, excepto en clave seglar. Resulta que los Monopantos le entregan a los judíos un «libro encuadernado en pellejo de oveja» (p. 345) como parte del trato<sup>47</sup>. «El autor es Nicolás Maquiavelo, que escribió el canto llano de nuestro contrapunto», explica Pacas Mazo (p. 346). Aquí la veta antimachiavélica del pensamiento político de Quevedo se vincula con su antisemitismo<sup>48</sup>. Ve en Maquiavelo una praxis parecida en última instancia a la de los judíos. Estos practican lo que el pensador italiano predica. Por eso, cuando bajo los efectos de la Hora, y siguiendo la lógica de la obra en su totalidad, la alianza no se realiza (ipso las sospechas de los judíos respecto a los Monopantos!), se evoca el siguiente panorama: «Con esto se apartaron, tratando unos y otros entre sí de juntarse, como pedernal y eslabón, a combatirse y aporrearse y hacerse pedazos hasta echar chispas contra todo el mundo, para fundar la nueva secta del dinerismo, mudando el nombre de ateístas en “dineranos” o en “dineristas”» (p. 346). A fin de cuentas este pasaje alude al efecto desterritorializador del capital, capital

<sup>46</sup> «Danipe» es anagrama de «Pineda»: «Famoso jesuita, profesor de teología y de filosofía sucesivamente en Córdoba, Sevilla y Madrid, inspector inquisitorial de los librerías, censor temible, autor de un Índice que maltrata varias obras satíricas de Quevedo, y al fin rector de su Orden» (p. 332, nota 573). «Alkemiastos» parece remitir al «padre jesuita Hernando de Salazar, que interviene en las manipulaciones financieras de 1628, y que inventará en 1636 el famoso arbitrio del papel sellado» (p. 332, nota 573).

<sup>47</sup> Consúltese la hipótesis de los editores respecto a la posible alusión a los «libros del becerro» —o sea, «repertorios genealógicos de la nobleza de una ciudad o de una provincia [transformados] en auténticos catálogos de las familias cuyo origen se presumía judío o converso; se utilizaron con fines difamatorios. [...] Esos “libros del becerro” constituían una amenaza constante para todos los sospechosos, con razón o sin ella, por su ascendencia; así Pacas Mazo, que ofrece uno de ellos a los judíos, les da al tiempo una garantía contra los Monopantos» (p. 345, nota 599).

cuyo manejo por intereses oscuros terminará por sembrar un caos que sólo revertirá en el beneficio de los que lo sepan manejar. Es ese temor respecto a la «abstracción» resbaladiza del capital y de las finanzas que destaca Sartre<sup>49</sup>. Y si bien los judíos son los representantes arquetípicos del capital dentro del planteamiento antisemita, Quevedo sugiere que se pueden llevar el capital y sus daños a niveles más altos todavía siguiendo las pautas de esta especie de «judaísmo seglar» de los Monopantos.

En el episodio de los Monopantos de *La Hora* Quevedo termina «teorizando» el problema que retrata en la *Execración*: proponer semejante política tan dañina únicamente puede ser elaborada por alguien que es partícipe en toda una conspiración<sup>50</sup>. Si en la cabeza de Olivares corre «sangre judía», todo se explica más fácilmente —algo que dentro de los parámetros de un memorial dirigido al rey no se puede decir, claro está<sup>51</sup>.

Se sabe que Quevedo no inventó la noción de una conspiración internacional judía con base en los dominios turcos<sup>52</sup>. Ahora bien, lo que sí parece posible es que el episodio de los Monopantos haya podido plantar la semilla para un texto de triste fama dentro de la historia del antisemitismo posterior, esto es, *Los Protocolos de los Sabios de Sión*. Inspirado éste en un pasaje de la novela titulada *Nach Sedan* de Hermann Goedsche, esta falsificación ha tenido una vida enérgica desde su aparición en el siglo XIX. J.A. van Praag se dio cuenta del parecido entre el pasaje pertinente de la novela y el episodio de los Monopantos hace ya mucho tiempo, llevándolo a plantear lo siguiente: «Las conformidades entre el escrito quevedesco y el episodio de la novela de Goedsche son tan sorprendentes que a mi ver parece casi imposible que el funesto alemán causador de tanto estrago no lo hubiera conocido» (p. 170)<sup>53</sup>. Se-

<sup>48</sup> La expresión mayor del antimaquivelismo de Quevedo se encuentra, claro está, en *Política de Dios*. Ver, por ejemplo, el capítulo VI de la Segunda Parte de la obra donde Quevedo presenta a Poncio Pilato como el representante mayor de la práctica de «razón de estado»: «De manera, Señor, que el más eficaz medio que hubo contra Cristo, Dios y Hombre verdadero, fue la razón de estado» (p. 172). Y luego, «¿Cuál Secta, cuál herejía, no se acomoda con el estadista, cuando no se ciñe, y gobierna por la ley evangélica? Los perversos políticos la han hecho un Dios sobre toda deidad, ley a todas superior. Esto cada día se les oye muchas veces. Quitan, y roban los estados ajenos: mienten, niegan la palabra, rompen los sagrados, y solemnes juramentos: siendo católicos favorecen a herejes, e infieles. Si se lo reprehenden por ofensa al derecho divino, y humano, responden que lo hacen por material de estado, teniéndola por absolución de toda vileza, tiranía, y sacrilegio» (p. 173). Es pertinente que el ataque más contundente contra la maquiavélica razón de estado se encuentre en la Segunda Parte de *Política de Dios* (1635), la cual está confeccionando hacia las mismas fechas de *La Hora* y de la *Execración*.

<sup>49</sup> El mismo Pacas Mazo resulta elocuente en ese sentido: «La Moneda es la Circe que todo lo que se le llega o de ella se enamora lo muda en varias formas: nosotros somos el *verbi gratia*. El Dinero es una deidad de rebozo, que en ninguna parte tiene altar público y en todas partes tiene adoración secreta; no tiene templo particular, porque se introduce en los templos. Es la Riqueza una secta universal en que convienen los más espíritus del mundo, y la Codicia un heresiarca bienquisto de todos los discursos políticos, y el conciliador de todas las diferencias de opiniones y humores» (Quevedo, *La Hora*, p. 342).

<sup>50</sup> Con argumentos solventes, los editores de *La Hora* sugieren que el episodio fue compuesto en los años 1634-1635 (pp. 107-108). Consúltense toda la sección de la Introducción (pp. 106-116) dedicada al episodio y sus vericuetos histórico-políticos.

mejante posibilidad le da un cariz histórico mayor a las lucubraciones antisemitas de Quevedo, forjando un nexo más directo con algunas de las manifestaciones más nefastas del antisemitismo en épocas modernas. En la medida en que la *Execración* sale de la misma matriz ideológica que luego produce Monopantos, también termina teniendo sus propias «responsabilidades históricas». En sus comentarios sobre Monopantos, Poliakov subraya el *aggiornamento* del antisemitismo que éste representa:

Utilizing all the old myths and legends circulated during the preceding centuries by the anti-converso theologians and by ‘authorities’ of the Inquisition, he secularized them to give them a more modern twist and described how the Jews, aided by the *Monopanti* (the future Freemasons), conspired to secure world domination thanks to their gold. [...] Doubtless Quevedo was ahead of his time, for during his lifetime anti-Semitic literature generally followed the old pattern, and the incredible grievances the pamphleteers continued to copy from one another were medieval rather than modern, or, if you prefer, religious rather than political. (pp. 298-299)

Si normalmente gusta la idea de que un autor se haya «adelantado a sus tiempos», en este caso no surte el mismo efecto<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Poliakov, 1974, pp. 237-238, describe la dinámica de la diáspora marrana en términos que parecerían sustentar parte de la caracterización de Quevedo, tanto en la *Execración* como en Monopantos: «During the sixteenth century, adventurous Portuguese “businessmen” swarmed over all the countries of the known world, and these pioneers of capitalism on the march created a network of new trading relationships. They did not go abroad merely to flee the Inquisition and to be able to practice Judaism in peace, as a certain naïve historiography would have it. Neither, after studying their coastal routes and their enterprises, would it be correct to turn their condition into an abstraction and neglect their beliefs, as sophisticated scholars of our time tend to do. All things considered, business, through various detours, could keep alive what was doubtless a fairly tepid faith in the hearts of numerous great explorers and merchants. As a matter of fact, the role that clan and family relationships formerly played in commercial life should not be forgotten. To be a *marrano* meant also to be affiliated to a vast secret protection and mutual-aid society. And later, to return to open Judaism in Salonica or Amsterdam was also to join a powerful commercial consortium, and these *sui generis* naturalizations were often followed by remarkable religious revivals» (pp. 237-238). La existencia efectiva de esta red internacional, mantenida mediante el ejercicio del comercio y de las finanzas, no significa que haya tenido como objetivo lo sugerido por Quevedo. El salto que da nuestro autor es el de considerarla como amenaza contra la cual había que resguardarse.

<sup>52</sup> Ver Poliakov, 1974, p. 225, nota 6, sobre «Correspondencia de los judíos de España con los judíos de Constantinopla», documento falso confeccionado tal vez por el arzobispo Siliceo (según Albert Sicroff).

<sup>53</sup> Es más: tras destacar que los autores de los *Protocolos* también se hayan inspirado por el *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu ou la politique de Machiavel au XIXe siècle, par un contemporain* (1864) de Maurice Joly, donde justamente se postula un vínculo entre el pensamiento de Maquiavelo y la praxis judía, van Praag, 1949, p. 173, termina su pequeño estudio, que incluye un cotejo de las semejanzas entre Monopantos y *Nach Sedan*, con lo siguiente: «Se plantea ahora la cuestión de saber si también Maurice Joly, quien [...] ve afinidad entre la política de Maquiavelo y la de los judíos, se ha inspirado en Quevedo para escribir su “Dialogue”. [...] Es imposible decidir la cuestión sin más pruebas a mano. La suposición, sin embargo, de que Goedsche, que parece haberse interesado por España, habiendo escrito novelas intitoladas: “Villafranca” y “Puebla”, conociera la diatriba quevedesca, no me parece demasiado aventurada».

## VII

La inquietante posibilidad de que nuestro autor haya podido contribuir, siquiera de manera oblicua y obviamente menor, a las condiciones ideológicas que prepararon el camino para los terribles estragos del siglo xx nos hace volver a la pregunta que se planteó al principio de este ensayo: ¿Qué debemos hacer, como estudiosos y docentes universitarios, con «textos tóxicos» como la *Execración*, salidos de la pluma de un autor canónico? Repito: la pregunta no resulta ociosa después de las enormidades del Holocausto nazi. Como afirma mi colega Nancy Harrowitz de manera tajante: «After the Holocaust, our context has changed, which is why it is not only possible but necessary to reevaluate certain “culture heroes” from a different perspective and to question the ongoing dissemination of their thought, and with it their bigotry» («Introduction», p. 2). Después de repasar toda una galería de figuras consideradas «ilustres» dentro de la tradición europea y cuyas obras contienen elementos antisemitas, Harrowitz plantea las siguientes preguntas:

In their work they set new standards for aesthetic and philosophical excellence. How is that they didn't seem to 'know better' when it came to prejudice? On a deeper level, must we not ask if the intellectual legacy left behind by such figures is itself suspect? Is the prejudice an inextricable part of the work, or rather extrinsic to it? (p. 3).

Esta pregunta es, claro está, la más preocupante. El perjuicio que se percibe, ¿sólo contagia la obra individual donde aparece o permea, más bien, su producción entera? Recordemos lo que dice Sartre sobre las llamadas «opiniones» antisemitas. Si él tiene algo de razón, ¿no tenemos que estar sobre aviso respecto a toda la obra de Quevedo? ¿Y qué pasa si su «genialidad» sale precisamente de ese furor, esa pasión, que des-

<sup>54</sup> A propósito de la dimensión tristemente «pionera de Monopantos», vale la pena tomar en cuenta que al terminar su análisis del *Discurso* de Gavilán Vela, fuente de inspiración muy directa para la *Execración*, Riandière La Roche, 1983, pp. 74-75, escribe lo siguiente: «Revenons donc à notre question initiale: antijudaïsme ou antisémitisme? De toute évidence, la religion n'est plus guère ici que le prétexte et le masque d'un discours d'exclusion socio-économique et politique, auquel elle fournit un moyen de sacralisation et de prestigieuses autorités de référence. On est donc tenté de répondre: antisémitisme. Les ressemblances abondent en effet entre le *Discurso* et les discours nazis les plus délirants, et, dans l'un et l'autre cas, un groupe dominant utilise en le dévoyant un discours dominant –pseudo-théologique ou pseudo-scientifique– pour éliminer un groupe minoritaire qui pourrait le menacer sur le plan socio-économique et /ou politique et qu'il charge, en période de crise, de la responsabilité de toutes les difficultés du moment: nous y trouvons donc les mêmes types d'accusations fantasmatiques, les mêmes formes de procès, le même ethnocentrisme sacralisé. Le premier, ici, préfigure les seconds. Certes, dans la mesure où il les préfigure, on ne peut taire ce qui les sépare et qu'il est indispensable de mettre à jour: trois cents ans d'histoire». Es útil repasar el cotejo de las semejanzas que Riandière La Roche encuentra entre el *Discurso* de Gavilán Vela y *Mein Kampf* de Hitler; luego, entre el *Discurso* y las leyes de Nuremberg de 1935, establecidas para proteger la «sangre alemana» contra la contaminación judía (pp. 74-75, nota 74). Resultan escalofriantes estas semejanzas y da asco el hecho que Quevedo haya empleado tanto material del *Discurso* para elaborar su propio texto.

cribe Sartre? ¿No coloca todo lo que escribió «bajo sospecha»? ¿Y qué nos dice sobre nosotros mismos y la tradición cultural canonizante que va instaurando a todos los «grandes autores»? Como afirma Harrowitz, «we must try to understand [...] why they were canonized as cultural heroes, what it means to continue to revere them despite their prejudices, and the role of history both in terms of their antisemitism and our reaction to it» (p. 3). Incluso antes del descubrimiento de la *Execración* no era precisamente un secreto que Quevedo descollara entre sus contemporáneos por su antisemitismo. Se conocía «Monopantos» desde hace mucho, se conocía desde hace mucho *La primera y más disimulada persecución de los judíos*<sup>55</sup>. Eso no obstaculizaba que alguien de la envergadura de un Borges, por ejemplo, lo señalara a Quevedo como «el primer artífice de las letras hispánicas» (p. 51)<sup>56</sup>. Considerando todos los siglos de antijudaísmo y antisemitismo que marcan el Occidente hasta el reciente pasado, tal vez habría una excusa para no tomar tan a pecho este componente de su obra.

Pero después de ver adonde pudo ir a parar este fenómeno en el siglo pasado, ¿podemos simplemente hacerle caso omiso, enfocándonos solamente en la parte «positiva» de su producción<sup>57</sup>? Y claro, este problema se hace más patente cuando queremos enseñar a Quevedo: «And, finally, how do we teach texts that contain bigotry? In a post-Holocaust era, how do we regard the appearance of bigotry against Jews, knowing what its final outcome could be?» (p. 11).

No resulta sorprendente, reitero, que cuando nosotros, docentes e investigadores responsables, tropezamos con estos aspectos de los autores cuya «grandeza» ensalzamos cada vez que podemos, terminamos yendo en la dirección de la contextualización. Como personas adultas con preparación académica, todos sabemos que el ser humano es, en gran medida, «producto de su momento histórico». Alguien como Quevedo no puede evitar manifestaciones del antijudaísmo y del antisemitismo ya que estos moldean la cultura de la que sale.

Pero, ¿contextualizar es, necesariamente, perdonar? En una serie de perspicaces reflexiones sobre el complejo caso de Martin Heidegger, Robert Gibbs explora la manera en que la crítica ha intentado resolver el problemático contraste entre la «grandeza» de su pensamiento filosófico y su simultánea adhesión al nazismo. Después de recorrer varios de

<sup>55</sup> Aunque no estudia exhaustivamente el tema del antisemitismo en nuestro autor, *Víctima o verdugo: conservadurismo y antisemitismo en el pensamiento político-social de Quevedo* de Juventino Caminero (publicado en 1984) ya había destacado su centralidad ideológica.

<sup>56</sup> En otro momento del mismo ensayo Borges, 1976, p. 45, afirma lo siguiente: «Para gustar de Quevedo hay que ser (en acto o en potencia) un hombre de letras; inversamente, nadie que tenga vocación literaria puede no gustar de Quevedo».

<sup>57</sup> Tenemos un problema parecido con su acendrada misoginia, respecto a la cual tenemos que hacer más y más excusas, si se puede, en la medida que la lucha contra el sexismo va avanzando en la época actual. ¿Explicarles a nuestras alumnas que toda la tradición judeo-cristiana occidental es misógina resuelve el asunto? Es evidente que no.

los caminos que se han seguido en esta difícil tarea, Gibbs llega a la opción de la contextualización histórica:

How can we engage Heidegger's writings without dissolving them into their historical context? The social and cultural forces in play at that time may have nurtured what is worst in Heidegger's writings, but they do not simply account for both the best and worst (the worst in the best) of these texts. If we must set out rereading those texts with a moralistic judgment upon Heidegger, then we must also read him as responsible himself for what occurs in those texts. The possibility of an ethical rereading depends on postulating of ethical responsibility. These texts, as the work of an important thinker, have at least some measure of origin in the thinker and are not altogether a product of their times. The historicist refusal to return itself denies to us the chance to discover responsibility. (p. 160)

Gibbs reacciona aquí contra lo que parece ser una «salida fácil» para abordar la presencia de elementos odiosos en los autores a quienes admiramos. En efecto, nuestros estudiantes tienen todo el derecho del mundo de preguntar: «Bueno, ¿no hay ningún autor de la época en cuya obra no encontramos cosas tan horribles? ¿Todos, sin excepción, abogan a favor de la expulsión, o del exterminio físico, de los judíos?». La respuesta no puede ser afirmativa.

¿Y qué pasa si el estudiante nos quiere zambullir en aguas más profundas aún? De la misma mente de la que salió la *Execccación* salieron «Cerrar podrá mis ojos...», «Ah de la vida...», etc. ¿No habrá una especie de «contagio» oculto de la primera obra en las otras? ¿No serán «vasos comunicantes», lo cual nos debe poner sobre aviso al leer toda la obra de Quevedo? Es el mismo problema que confronta a los estudiosos de Pound, de Céline, de Wagner, de Eliot, etc.<sup>58</sup>

El hecho de que varias de estas figuras terminaron en el antisemitismo a través de su anticapitalismo no desactiva el problema tampoco, incluso para los que estamos en la izquierda política. En este caso, la estrategia de la «contextualización exonerativa» intentaría colocar a los judíos en el papel de «daño colateral» («collateral damage»), desgraciadamente, por su papel muy real en la evolución del capitalismo en ciernes, los judíos «por fuerza» se van a poner en la punta de la mira de los que se oponen al predominio de Don Dinero. Son sus agentes y facilitadores. Pensadores como Sartre incluso pueden afirmar que la solución para el «problema judío» es, en gran medida, la revolución que aboliría el capitalismo<sup>59</sup>. Al desaparecer el sistema con el que se ven íntimamente afiliados, se irían desinflando manifestaciones del antisemitismo, particularmente las más violentas.

En el caso de Quevedo el anticapitalismo no se plasma, claro está, en la postulación de una revolución socialista; más bien, se trata de una vuelta al belicismo medieval y a la acumulación primitiva lubricada con sangre mora. Tampoco ayuda, necesariamente, el hecho de que su antisemitismo se haya manifestado no en las vísperas del Holocausto judío, como en el caso de Heidegger y Pound, sino trescientos años antes,

cuando «todo el mundo pensaba así». Las virulentas diatribas de Martín Lutero contra los judíos, en las que aboga a favor de la destrucción de sus sinagogas y de sus hogares, la confiscación de sus libros talmúdicos, etc., también han dado lugar a serias reflexiones, y críticas, en épocas recientes<sup>60</sup>. ¿Hasta qué punto no estará «infectada» su teología entera por semejantes sentimientos? Si bien los príncipes alemanes a los que Lutero da estos consejos no los siguieron en la práctica, Hitler, en cambio, no vaciló en reflotar estos escritos como parte de la preparación ideológica para su nefasto proyecto. Lutero no pudo imaginar algo como el Holocausto nazi, por supuesto, ¿pero se le puede declarar «libre de culpa» totalmente? Después de todo, Hitler simplemente siguió su «lógica» hasta sus últimas consecuencias.

Volviendo al caso de la *Execración*, tampoco Felipe IV llevó a cabo lo que proponía Quevedo. De hecho, nunca sabremos si leyó el texto. Es más, por todas sus maniobras anti-olivaristas, Quevedo terminó en la cárcel como «preso político». ¿No le da este hecho una especie de *cachet* a nuestro autor, la cual debería cultivar en nosotros cierta flexibilidad comprensiva al leer sus jeremiadas? ¿Y no fue Olivares un tirano, a fin de cuentas? ¿Importa tanto que para tumbarlo, Quevedo haya echado mano a la vieja herramienta del antisemitismo?

<sup>58</sup> Cabo y Fernández Mosquera dedican una importante sección de su Prólogo a destacar la densa red de conexiones entre la *Execración* y toda una serie de obras pertenecientes a otras esferas de su producción; hacia el final de ésta afirman lo siguiente: «la *Execración* ilustra perfectamente las relaciones, a través del género, con textos precedentes con los que guarda concomitancias importantes y la fluidez de la comunicación que pueden mantener ciertos “papeles” con la obra de mayor alcance. A pesar de la riqueza y complejidad genérica de la obra de Quevedo, de los distintos tonos e intenciones, de los contextos y cauces formales heterogéneos, cada uno de los escritos se entiende mejor como una encrucijada intertextual, que como un texto rígidamente determinado por su circunstancia más cercana, ya sea ésta literaria o vital» (p. lvi). Los dos editores tienen toda la razón, con lo cual resulta casi imposible postular la viabilidad de establecer una especie de «muro de contención» alrededor de la *Execración*. No es un texto aislable en última instancia. Resulta más elocuente al respecto un importante ensayo de Fernández Mosquera, 2005, p. 158, donde muestra los múltiples y complejos vínculos entre la *Execración* y el resto de la obra de Quevedo. El ensayo también revela las numerosas conexiones con un sermón —*Jesús desagraviado*— del padre Horacio Paravicino, admirador de Quevedo y viceversa, que se centra a los mismos acontecimientos que sirvieron de punto de partida para la *Execración* (pp. 152-174) y que fue presentado ante el rey en el mes de mayo de 1633 y luego publicado en junio del mismo año (pp. 157-158). Tomando en cuenta que Paravicino era el predicador oficial de la Corte, la semejanza entre los dos textos le confiere a la *Execración* unas ramificaciones considerablemente mayores. Después de examinar las fechas de la publicación del sermón, Fernández Mosquera afirma lo siguiente: «[E]n este mundo tan complejo de la Corte, pero también tan cerrado, reconcentrado y conocido, no sería nada extraño que el propio Quevedo acudiera a este sermón, si tenemos en cuenta, además, que la presencia del propio Rey acrecentaría el interés del público y del propio autor».

<sup>59</sup> Sartre, 1954, p. 182: «Qu'est-ce à dire, sinon que la révolution socialiste est nécessaire et suffisante pour supprimer l'antisémite; c'est aussi pour les Juifs que nous ferons la révolution». (Conste que también traza una estrategia para combatir el antisemitismo bajo las condiciones históricas actuales [ver pp. 182-185]).

<sup>60</sup> Consúltese al respecto el ensayo de Lindberg, 1994.

Cada lector tendrá que decidir por su cuenta si va a dejar que la *Execccación* coloree su percepción del resto de la obra de Quevedo, o si lo va a separar definitivamente de ésta. Personalmente, puedo entender la reacción del rabino Joseph Polak, colega en la Universidad de Boston, cuando describe la desilusión que sufrió cuando, siendo un gran admirador de Joseph Conrad, se topó con un pasaje en *Nostramo* repleto de estereotipos antisemitas y terminó tirando el libro al suelo. Se sintió tan decepcionado por este autor que dejó de leer su obra: «Books by Conrad sit unread on my shelf; their sight repels me» (p. 280). Polak reflexiona sobre la auténtica dificultad que confrontamos al intentar separar la obra de su autor:

It is easier in theory to separate the author from his work than it is in practice. When an author writes books that move his reader to greater honesty, to a truer vision of the moral demands of the hour, and then publicly violates these values by either writing something contradictory or behaving or speaking in a contradictory way, then surely the reader's relationship to the work is affected as well. What a reader knows about a writer surely colors the way he reads his works. (p. 278)

Entonces, ¿qué hacer una vez que nos encontramos con algo que nos asquea tanto? Polak se pregunta lo siguiente:

Do I resume reading Conrad because there is greatness beyond the flaws? Shall I return again and again to 'Prufrock' because, notwithstanding the prejudices of its author, it can teach me a great deal about to speak of myself and my time? Or shall I perhaps say that because these writers have sinned with their lips, with some of their words, all of their writings have therefore become contaminated? Do I need to assume a gesture of moral snobbery and steer clear of their thought, as great as some if it may be? Is it like nuclear waste, to be submitted to some sort of permanent quarantine until, millennia from now, it can be no further danger? (p. 283)

Aunque Polak no recomienda que todos sigamos su ejemplo al apartarse de la obra de un autor que lo «defraudó», sí se pregunta que cuando se trata de autores directamente cómplices con regímenes fascistas y homicidas, como Heidegger y Pound, si no deberíamos dejar de leerlos y punto (ver p. 287)<sup>61</sup>.

La noción de poner en «cuarentena permanente» los «textos tóxicos» de Quevedo (y de otros autores) resulta objetable desde la perspectiva de la libertad académica y de expresión; además, resulta poco práctica y tal vez hasta contraproducente. La gran pregunta, repito, es cómo manejar la «toxicidad» en nuestra labor de eruditos y de pedagogos. Cómo lo hacemos afectará, indefectiblemente, la actitud que nuestros lectores y estudiantes tendrán hacia nosotros. Y vuelvo a insistir en la especificidad de los contextos nacionales en los que desempeñamos nuestra actividad.

<sup>61</sup> Tengo que reconocer que escribir este ensayo, en contacto necesariamente seguido con la *Execccación*, me ha producido un malestar interno muy profundo.

Yo diría que adoptar una especie de «neutralidad metodológica» o «científica» resulta difícil desde la perspectiva anímica, amén de éticamente resbaladiza. Aunque mis amigos Fernando Cabo y Santiago Fernández Mosquera no lo hacen en un sentido estricto, a veces la impresión que producen su Prólogo y su aparato crítico es que, en efecto, lo estaban intentando hasta cierto punto. Sé por conversaciones directas con los dos que el texto sí les produce espanto; el problema es que ese espanto no se asoma abiertamente en casi ningún momento. Lo más que se acercan los dos autores es al final de su Prólogo al denominar la *Execración* «el texto de más violento antisemitismo quevediano. Lo hasta entonces restringido al cauce de lo burlesco o lo doctrinal se hace ahora patente en un escrito que muestra a las claras la faceta más odiosa del escritor, al tiempo que una vez más nos lo presenta como el hombre de letras, complejo y tortuoso, que siempre fue» (pp. LVI-LVII). Quizá para ellos resulte tan evidente la tremebunda dimensión genocida del texto que señalarlo sería, en efecto, «llover sobre mojado»<sup>62</sup>.

Pasar al otro extremo también resulta problemático. Emplear este texto para insistir una vez más sobre el antisemitismo «estructural» de la cultura de Occidente, sobre la «leyenda negra» española (desenmascarando a los «héroes culturales» del mal llamado «Siglo de Oro»)<sup>63</sup> sobre la necesidad de «mantener la guardia» ante la posibilidad de que estos sentimientos resurjan nuevamente en el momento menos esperado, etc., es introducirse en otra dinámica asaz problemática, especialmente aquí en los Estados Unidos. Por un lado, simplemente ayuda a reforzar la imagen estereotipada de España y de los españoles que predomina aquí. Los alumnos norteamericanos, gracias a los ecos aún muy fuertes de la «leyenda negra», suelen ser perfectamente conscientes de la expulsión de los judíos en 1492, del funcionamiento de la Inquisición española, etc., pero pocos saben, por ejemplo, que los judíos fueron expulsados de Inglaterra y Francia mucho antes. Tampoco saben que el antisemitismo (que no el antijudaísmo) en realidad tiene sus raíces en el norte de Europa, no en el Mediterráneo, como destaca muy bien Langmuir en diversos momentos de su estudio<sup>64</sup>. Además, es participar

<sup>62</sup> A continuación encontramos la perspectiva de Jauralde, 1998, p. 659, sobre la *Execración*: «El panfleto, deslumbrante en la tersura de su estilo, en el aliento retórico, en la eficacia argumentativa, en el acopio de fuentes, sirve a un tiempo a varios fines: es, creo, ante todo, un exabrupto del autor, que dispara con aquel pretexto histórico toda su ideología, que vomita iras, traza fronteras y apela a privilegios de casta. Nada semejante vamos a volver a encontrar en este tono trágico; sí, en el tono sarcástico». «Al margen de su contenido, llama la atención el atiborramiento de citas, el repertorio de fuentes, que, aunque en algún caso preceden de textos de actualidad que ya las presentaban compiladas, muestran un modo de lectura quevediana recogiendo textos antijudíos, es decir, en una actitud beligerante a priori» (p. 663). De nuevo, se da por sentado el repudio de los sentimientos expresados por Quevedo.

<sup>63</sup> En esta veta escribe Armon, 1994.

<sup>64</sup> Consúltese toda la parte central del libro («Irrational Fantasies», capítulos 8-12), junto con el capítulo 13, «Medieval Antisemitism».

en el fortalecimiento del antes mencionado cerrazón ideológico que se ejerce en Estados Unidos respecto a toda la cuestión del Holocausto<sup>65</sup>.

Esta última está íntimamente vinculada, como ya destacué, con el mantenimiento del apoyo incondicional hacia Israel que forma parte de la doxa de la clase política estadounidense, respaldada por grandes sectores de la población. Estos últimos han sido los receptores de un constante bombardeo sobre el horror del Holocausto, sobre la necesidad de decir «nunca más», etc. La creación del estado de Israel se considera una especie de «antídoto» y una lógica «recompensa» para el Holocausto. Al estudiar manifestaciones de antijudaísmo y de antisemitismo del pasado, se insinúa que aquellas «llevan» indefectiblemente al Holocausto. Tenemos, por tanto, la obligación de combatir contra cualquier nuevo asomo de éste, manteniendo especialmente nuestro apoyo para el estado de Israel. Cualquier crítica del gobierno de aquel país o del sionismo se interpreta como otro brote de antisemitismo<sup>66</sup>. Enseñar a un «autor antisemita» como Quevedo es, en fin, pisar terreno resbaladizo en este país<sup>67</sup>.

No tengo una respuesta fácil sobre la pregunta de qué camino debemos seguir. Si se trata de la enseñanza de la obra de Quevedo, me pa-

<sup>65</sup> Remito, nuevamente, a Finkelstein, 2000.

<sup>66</sup> Es frecuente encontrarse con el enfoque que le da al asunto Shain, 1998, p. 94: «It would be simplistic to equate hostility towards Israel with antisemitism. The Arab-Israeli struggle is a political conflict over real issues and such clashes are invariably characterized by negative stereotyping of, and bitterness towards, the ‘enemy’. However, a careful analysis of anti-Zionist rhetoric (including that in the West) reveals that much although not all of the propaganda against Israel has employed classic anti-Jewish motifs. Jews or Zionists have become, at least for some critics, diabolically evil». Para un ejemplo reciente proveniente de los medios periodísticos estadounidenses, ver el editorial de Jeff Jacoby titulado «Yes, it’s anti-Semitism», donde se afirma que «anti-Zionism today [...] is merely the old wine of anti-Semitism in its newest bottle».

<sup>67</sup> Respecto al fenómeno de la presión ejercida en el ambiente académico norteamericano por grupos pro-israelitas, incluyendo campañas organizadas contra profesores específicos, consúltese la sección titulada «Policing Academia» en el libro de John Mersheimer y Stephen Walt, 2007, pp. 178-185: «the charge of anti-Semitism remains a widely used weapon for dealing with critics of Israel, especially in the United States. This tactic has been effective for a number of reasons. First, anti-Semitism is a set of beliefs that led to great evils in the past, including the monstrous crimes of the Holocaust, and it is now utterly discredited in most segments of society. The charge of anti-Semitism is one of the powerful epithets one can level at someone in America, and no respectable person wants to be tarred with that brush. Undoubtedly, the fear of being an anti-Semite discourages many individuals from voicing reservations about Israel’s conduct or the merits of u.s. support. Second, smearing critics of Israel or the lobby with the charge of anti-Semitism works to marginalize them in the public arena. [...] Politicians will be especially reluctant to associate themselves with anyone who has been charged as anti-Semitic, because doing so could have a chilling effect on their own careers. Third, this tactic works because it is difficult for anyone to prove beyond all doubt that he or she is not anti-Semitic, especially when criticizing Israel or the lobby. Proving a negative is hard to do under any circumstances [...]. Until recently, therefore, the charge of anti-Semitism has been a potent way to make sure that criticisms of Israel or the lobby were rarely spoken and were either ignored or disparaged when they were» (pp. 191-192). Los dos autores hablan de su propia experiencia personal respecto a todo este fenómeno sociopolítico (pp. 193-194).

rece que todo depende, en gran parte, del nivel preciso de los estudiantes. En cursos más avanzados como los seminarios graduados, por ejemplo, me parece necesario hablar abiertamente sobre el tema, agregando las matizaciones contextualizadoras, historizando el fenómeno, etc. Estudiantes a ese nivel en principio tienen la madurez intelectual necesaria para confrontar un «texto tóxico» directamente. Pero al hacerlo, creo que los profesores tenemos la obligación de decir abiertamente: «Esto está mal». Contextualizar no es perdonar.

En el caso de los subgraduados, me parece que hay que ir más lentamente. Si, en efecto, creemos que hay algo valioso en la lectura de Quevedo, me parece que sí podemos señalar pasajes «tóxicos» —al analizar «Érase un hombre a una nariz pegado» por ejemplo— agregando que se encuentran con cierta frecuencia en su obra (como en la de muchos otros), que es parte del «trasfondo social» de la época (y no sólo en España), etc. Pero remitirlos a la *Execración* como «bibliografía suplementaria» sí me parece un paso equivocado —a menos, claro, que pensemos dictar un anatema sobre toda la producción quevediana, estando ésta «infectada» incluso cuando no hay alusión alguna a los judíos. Ya me imagino cómo sería filtrado el dato dentro del contexto hogareño («El profesor Fulano nos está enseñando la obra de un escritor que le pidió al rey el exterminio de los judíos, y nos dice que es un “gran escritor”»).

Para los dos públicos me parece que tener que afrontar un fenómeno como el antisemitismo de Quevedo (y de todos los otros autores «manchados») es una experiencia educativa fértil. Creo que sí es necesario desmitificar a los «grandes escritores», disolviendo de una vez por todas la noción que un talento literario enorme puede convivir perfectamente con un alto nivel de vileza humana —de prejuicio, de odio, de misoginia, etc. Ser un gran escritor no significa ser un gran ser humano. Todo sería más fácil si, en efecto, la capacidad de escribir grandes obras sólo estuviera presente en personas de alta calidad humana. Simplemente no es así, y punto<sup>68</sup>.

Ahora bien, recalco que esto no debería traducirse en la noción de que como «todos lo hacen», como es un «fenómeno social con hondas raíces históricas», etc., no podamos decir: «Esto está mal. Esto es algo que hay que erradicar del alma humana». Y al hacer esto, dicho sea de paso,

<sup>68</sup> Al respecto son muy valiosas las reflexiones de Ungar, 1994, p. 207, a propósito de Maurice Blanchot: «Whether tainted or not, the attribute of greatness itself is grounded in grand narratives or metanarratives of culture and history whose coherence has become less and less compelling. It is this grounding and the corollary periodizing of modernity to which it points that no longer hold. To think (or rethink) greatness in critical terms is always to assert at least the possibility of taintedness. The question thus becomes one of determining the extent to which —that is, how and at what point— taintedness undermines the quality of greatness it might otherwise be seen as only qualifying. Rather than simply equating taintedness with antisemitism and thus with a recognition of prejudice seemingly at odds with greatness, it seems more prudent to consider the assumption on which the quality of greatness is grounded». Es decir, tal vez el problema mayor reside en la misma categoría de «grandeza». Al insistir tanto en la «grandeza» de los escritores, simplemente preparamos el terreno para el fenómeno del «ídolo caído».

no hay que limitar nuestra condena sólo, o casi exclusivamente, al antisemitismo. El concepto de la «grandeza manchada» no puede restringirse exclusivamente a las manifestaciones del antisemitismo. ¿Qué pasa con el racismo dirigido contra los negros? ¿Qué pasa con la misoginia o la homofobia o con la xenofobia anti-inmigrante? ¿Manifestaciones de estos fenómenos no debería suscitar nuestra condena igualmente fuerte?

Todo pueblo sobre la faz de la Tierra tiene un párrafo mínimamente, o bien un capítulo entero, en «la historia universal de la infamia», y todos tenemos que confrontar ese hecho fundamental, no tratando de sentirnos superiores, no creyendo que nosotros somos las víctimas privilegiadas del mal endémico en el ser humano<sup>69</sup>. Seamos todos «gente adulta» con la capacidad de reconocer que todos tenemos nuestro grano de culpabilidad, lo cual no nos exime de la necesidad de ser mejores como miembros de una misma raza humana.

Y finalmente, si la «mancha» del antisemitismo es responsable, en parte, por la peculiar grandeza de Quevedo —si la extraña energía que permea mucha de su obra tiene que ver, como sugerí arriba, con su virulento antisemitismo— huelga decir que sería mejor si hubiera sido simplemente un escritor mediocre, sin ninguna «gracia». Si un Céline, un Pound, un Genet, etc., sólo puede llegar a la «grandeza» movidos por una extraña pasión cuya fuerza motriz es el antisemitismo, es mejor que prescindamos de su talento del todo, en mi opinión<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Resulta a propósito el ensayo de Cohen, 1994, donde destaca el hecho de que Jehová avala actos genocidas en la Biblia judía. Cohen concentra su atención en 1 *Samuel*, 15:2-3, donde Jehová insta a Saúl a masacrar a Amalek y a todo su pueblo: hombres, mujeres, niños, bebés y animales: ovejas, camellos y asnos. Pero no es un caso único: «Heretics, false prophets, witches, communities harboring apostates, and the six Amorite nations that occupied Canaan at the time of the Israelite are all sentenced to extermination in the book of Deuteronomy» (p. 290). ¿La noción de la «grandeza manchada» no se aplica a los autores de ésta también? (¿O es que el Jehová del Antiguo Testamento es, en realidad, un dios genocida?). ¿No tenemos que intentar leer y comprender esas partes terribles del Libro Sagrado por excelencia? Así lo hicieron los intérpretes talmúdicos al confrontar estos pasajes plenos de «bigotry». Como dice Cohen: «It is our command, our *mitzvah*, to study the great works of our culture, even when they are “tainted”. Although we are not required to consent to bigotry, we also are not permitted to deny bigotry’s essential role in the formation of our cultural consciousness. To fight bigotry we must understand it, which we cannot do without first remembering that our “taintedness” is indivisible from our “greatness”» (p. 300).

<sup>70</sup> Quiero hacer constar mi agradecimiento a Santiago Fernández Mosquera y a Fernando Cabo por haber cooperado en la elaboración de este trabajo, respondiendo a mis muchas preguntas y, en el caso de Santiago, enviándome ejemplos de las reseñas que aparecieron tras la publicación de la *Execración* y un resumen de la considerable reacción mediática. También quisiera agradecerle a mi viejo amigo Julián Olivares por haberme invitado a participar en esta muestra del quevedismo que se realiza en los Estados Unidos y por haberme mostrado tanta paciencia respecto al considerable retraso en el envío de la versión final del trabajo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Armon, S., «Ungilding Spain's "Golden Age"», en N. Harrowitz, ed., *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*, Philadelphia, Temple University Press, 1994, pp. 75-90.
- Borges, J. L., «Quevedo», en *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza, 1976, pp. 44-51.
- Caminero, J., *Víctima o verdugo: conservadurismo y antisemitismo en el pensamiento político-social de Quevedo*, Kassel, Reichenberger, 1984.
- Cohen, J., «The Remembrance of Amalek: Tainted Greatness and the Bible», en N. Harrowitz, ed., *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*, Philadelphia, Temple University Press, 1994, pp. 289-301.
- Ettinghausen, H., *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*, Oxford, Oxford University Press, 1972.
- Fernández Mosquera, S., «La *Execración contra judíos*, modelo de construcción intertextual», *Quevedo: reescritura e intertextualidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 57-174.
- Finkelstein, N., *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*, London-New York, Verso, 2000.
- Gibbs, R., «Reading Heidegger: Destruction, Thinking, Return», en N. Harrowitz, ed., *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*, Philadelphia, Temple University Press, 1994, pp. 157-172.
- Ginsberg, B., *The Fateful Embrace: Jews and the State*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1993.
- Harrowitz, N., «Introduction», en N. Harrowitz, ed., *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*, Philadelphia, Temple University Press, 1994, pp. 1-11.
- Harrowitz, N., ed., *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*, Philadelphia, Temple University Press, 1994.
- Iffland, J., *Quevedo and the Grotesque*, Londres, Tamesis, 1982, 2 vols.
- Iffland, J., «Desperately Seeking Don Francisco de Quevedo: A Review Article of Pablo Jauralde's *Francisco de Quevedo*», *Caliope*, 7, 1, 2001, pp. 111-131.
- Jacoby, J., «Yes, it's anti-Semitism», *The Boston Globe* (7 de enero, 2009), A 11.
- Jauralde Pou, P., *Francisco de Quevedo (1580-1645)*, Madrid, Castalia, 1998.
- Langmuir, C., *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1990.
- Lindberg, C., «Tainted Greatness: Luther's Attitudes Toward Judaism and Their Historical Reception», en N. Harrowitz, ed., *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*, Philadelphia, Temple University Press, 1994, pp. 37-50.
- Mersheimer, J., y S. Walt, *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2007.
- Norwood, S., *The Third Reich in the Ivory Tower: Complicity and Conflict on American Campuses*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Polak, J., «Tainted Artists / Tainted Texts: Reflections from the Rabbinic Sources», en N. Harrowitz, ed., *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*, Philadelphia, Temple University Press, 1994, pp. 277-288.
- Poliakov, L., *The History of Anti-Semitism (From Mohammed to the Marranos)*, Trad. N. Gerardi, London, Routledge & Kegan Paul, 1974, 2 vols.
- Quevedo, F. de, *Execración contra los judíos*, ed. F. Cabo Aseguinolaza y S. Fernández Mosquera, Barcelona, Crítica, 1996, 2ª. ed.
- Quevedo, F. de, *La Hora de todos y la Fortuna con seso*, ed. J. Bourg, P. DuPont, P. Geneste, Madrid, Cátedra, 1987.

- Quevedo, F. de, *La primera y más disimulada persecución de los judíos contra Cristo Jesús en favor de la sinagoga* (1619), en *Obras completas de Francisco de Quevedo (Prosa)*, ed. L. Astrana Marín, Madrid, Aguilar, 1941, pp. 1023-1028.
- Quevedo, F. de, *La vida del Buscón*, ed. F. Cabo, Barcelona, Crítica, 2001.
- Quevedo, F. de, *Poemas escogidos*, ed. J. M. Blecua, Madrid, Castalia, 1972.
- Quevedo, F. de, *Política de Dios*, ed. J. O. Crosby, Madrid, Castalia, 1966.
- Quevedo, F. de, *Un Heráclito cristiano, Canta sola a Lisi y otros poemas*, ed. I. Arellano y L. Schwartz, Barcelona, Crítica, 1998.
- Riandière La Roche, J., «Du discours d'exclusion des juifs: antijudaïsme ou antisémisme?», en *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles): Idéologie et discours*, ed. A. Redondo, Paris, Publications de la Sorbonne, 1983.
- Sartre, J.-P., *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954.
- Shain, M., *Antisemitism*, London, Bowdendean, 1998.
- Ungar, S., «Gray Zones: Vichy, Maurice Blanchot, and the Problem of Aftereffect», en N. Harrowitz, ed., *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*, Philadelphia, Temple University Press, 1994, pp. 193-209.
- Van Praag, J. A., «Los “Protocolos de los Sabios de Sión” y la “Isla de los Monopantos” de Quevedo», *Bulletin Hispanique*, 51, 2, 1949, pp. 169-173.

