

Quevedo in Context: Personality, Society, Ideology

El título del simposio, no lo ignoramos, pero quiero insistir un poco en sus tres aspectos: don Francisco de Quevedo, textos, contextos. Quevedo, hombre del diablo, hombre de Dios. Aristócrata, cristiano viejo, caballero de la orden de Santiago, hombre de confianza del duque de Osuna, partícipe en misiones diplomáticas del más alto vuelo, humanista precoz, escritor de los más fecundos que ha producido la lengua española: una obra maestra de la picaresca escrita temprano y sin esfuerzo aparente, *Sueños* alegórico-satíricos que abarcan toda su vida, tratados serios sobre política e historia. Su poesía abarca un registro enorme, desde burlas y chistes escabrosas, pasando por la épica burlesca, y la lírica amorosa quizá más intensa que se ha producido en castellano, hasta la contemplación filosófica de la vida, la muerte, el angustiado sentimiento del transcurrir del tiempo. Quevedo el exponente del pensamiento neo-estoico. Quevedo el pornógrafo. Quevedo el reaccionario. Quevedo el inventor de nuevas formas literarias. Quevedo el feroz antisemita. Quevedo el campeón de los estudios hebreos. Quevedo el adulator de Olivares. Quevedo pobre y viejo, preso con el frío de la muerte en el convento de San Marcos de León. Este don Francisco tan contradictorio y siempre, en palabras de Raimundo Lida, tan igual a sí mismo.

Los textos, ya los conocemos, al menos en la forma en que están asequibles. El quevedismo avanza lentamente en este aspecto. Aunque por una parte contamos con ediciones fidedignas como el *Buscón* de Lázaro Carreter, la *Política de Dios* de Crosby, y la *Poesía* de Bleca, es de lamentar que no existan versiones comparables de los *Sueños* y las demás obras que integran el canon quevediano.

En lo que se refiere a los contextos, hay más que decir. Poseemos ahora conocimientos mucho más precisos sobre aquella sociedad española de los seiscientos de los que teníamos hace relativamente pocos años, gracias a los trabajos de Américo Castro, Marcel Bataillon, José Antonio Maravall, Pierre y Jean Vilar, J. H. Elliott, Antonio Domínguez Ortiz, Julio Caro Baroja, y otros que nos han permitido redondear nuestra visión de aquella forma de vida e integrar dentro de ella nuestras apreciaciones de los textos literarios. Ya no hace falta estudiar al escudero del *Lazarillo de Tormes*, o a don Quijote, sin tener una idea clara y precisa de la situación económica del pequeño hidalgo y las presiones que gravitaban sobre él durante la transición del feudalismo al capitalismo. Ya no hace falta acercarnos al clérigo de Maqueda sin reconocer allí las cuestiones más candentes de religiosidad y la polémica entre erasmistas

y tradicionalistas. Ya no hace falta pasar por alto las múltiples referencias al tocino, o a los "hidalgos cansados" de Lope, sin ver el reflejo de la división social y el antagonismo entre cristianos viejos y nuevos. Ni, por supuesto, hace falta ni es admisible acercarnos a los textos de Quevedo sin considerarlos en relación con lo que sabemos del medio-cambiente, tanto a nivel personal como institucional. Algo tiene que significar, por ejemplo, que Quevedo naciera cristiano viejo y no converso, hidalgo y no pechero, y que pasara su vida entre grandes señores cuyos intereses de clase y casta apoyaba en sus escritos. Lo que yo quiero hacer en estas observaciones a modo de apertura del simposio es, sin poner nada de mi propia cosecha, traer a colación una serie de hechos consabidos sobre Quevedo y su ambiente, a fin de ubicar el simposio en su contexto y, más modestamente aún, discutir unas hipótesis de la metodología socio-ideológica.

La tarea más apremiante a la que el quevedismo tiene que hacer frente hoy es, a mi modo de ver, la necesidad de establecer la justa relación entre la postura ideológica que Quevedo enuncia—muchas veces como portavoz medio oficial de la clase dominante—y los hechos particulares de su experiencia vital. Todos sabemos que la sociedad española a la que Quevedo se asomaba en 1580 como miembro de la aristocracia era resuelta y oficialmente conservadora. René Bouvier ha calificado a Quevedo mismo como "campeón del pasado. Sobre los rudos caminos antiguos, quiere hacer volver . . . hacia un viejo ideal fosilizado, a ese pueblo que se divierte, a esos favoritos que cavan en el tesoro, a esos reyes endebles por cuyas venas sólo circula sangra blanca."¹ Cuando Quevedo arremete a uno de sus blancos favoritos, la república veneciana, lo hace desde una perspectiva conservadora, tradicioanlista, anticapitalista. "Estos, señor, no son soldados sino mercaderes. Témalos V.A. en la tienda, y no en el escuadrón; se venden y no se pelean. Débese hacer caso de sus chismes, no de sus armadas, porque apenas son hombres. Gente es nacida al logro, destinada al robo; viven en paz con meter a todos en guerra; su tesoro es dar a entender; su religión, la que más les vale. . . . Sus ejércitos son alquilados; sus armas, aparentes; re-pública ramera que toda la vida está ganando con su cuerpo para valientes que la defienden."² La retórica reaccionaria salta a la vista en esta diatriba, en que hombría y valentía se oponen a la práctica del comercio, que a su vez se asocia con la debilidad femenina y finalmente con la prostitución, lo que nos conduce de nuevo a la idea de hombría y al concepto de la mujer como cosa. "Mercader" es "ramera" es "Venecia." La palabra "mercader" también conlleva la connotación de cristiano nuevo o simplemente de judío, y la postura antisemita de Quevedo no necesita de comentarios especiales.

Jean Vilar señala el conservadurismo de Quevedo en el campo económico, haciendo notar que por razones de casta, Quevedo rechaza el capitalismo y hasta la idea del comercio. Afirma Vilar que los primeros *Sueños* están "impregnados de ese escarnecido orgullo de casta, de ese

intuitivo rechazo del intercambio mercantil necesario a toda economía moderna."³ Franz-Walter Müller precisa que la visión económica de Quevedo ha quedado fijado en el feudalismo, y que por eso no es capaz de ofrecer sino una explicación providencialista de la ruina económica española. "Este error de visión de Quevedo," explica Müller, "condicionado por el nacionalismo, viene fortalecido por su actitud aristocrática reaccionaria, que le lleva a tribuir la culpa de la ruina interna de España a la burocracia intelectual y académica, en particular la jurídica, la cual había socavado las heroicas virtudes caballerescas por las que España fue grande en otro tiempo."⁴ Müller pasa a citar unos renglones de la *Hora de todos* en los que Quevedo opone magistralmente el ejercicio militar al intelectual. "Las monarquías . . . siempre las han adquerido capitanes, siempre las han corrompido bachilleres. De su espada, no de su libro, dicen los reyes que tienen sus dominios; los ejércitos, no las universidades, ganan y defienden; victorias, y no disputas, los hacen grandes y formidables."⁵ Müller concluye arguyendo que este pasaje "no sólo es característico de la magnificación ideológica del pasado aristocrático-feudal y de la tensión, inherente a todo conservadurismo aristocrático, contra la burocracia del Estado, sino que alumbra además la posición sociológica que impide a Quevedo reconocer la verdadera causa de la miseria nacional: un feudalismo mundano y religioso que, apegado a sus añejos privilegios, obstaculiza todo progreso económico."⁶

¿Cómo vamos a oponernos a esta visión tan contundente de Quevedo el aristócrata conservador, defensor y portavoz de los intereses de su clase? Podríamos empezar por notar que, muy a despecho de su afirmación del valor del ejercicio de las armas, la ecuación noble-virtuoso-soldado, el noble Quevedo no fue un hombre de armas, sino de letras, un "bachiller" de los que él dice corrompen las monarquías, y que cuando le tocaba hacer su servicio militar—lo único que legitimizaba su clase como tal—Quevedo se excusa vergonzosamente. "Yo, señor, me hallo tan hobre y fallido . . . y esto me excusa con gran dolor mío de servir en la jornada, si su Majestad la hiciere," escribe en 1635.⁷ Es más, cuando en 1638 se le pide el llamado "donativo voluntario," una compensación dineraria en lugar del servicio militar, el hidalgo Quevedo finge descaradamente no haberle llegado la noticia oficial. "Yo, mi señor, soy caballero Alarbe que, como mudo cada año aduar, ni el propio donativo me ha topado, ni aquí, ni en Madrid, ni en Cogolludo."

En cuanto al pensamiento económico fosilizado de Quevedo, típico de su clase como ha señalado Müller, quiero llamar la atención sobre una imagen que demuestra que llegó un momento en que nuestro hombre se dio cuenta de la necesidad del comercio y de los mercaderes, y que viene a ser también como una cifra de las actitudes, consciente e inconscientes, confusas y encontradas de Quevedo ante un complejo de temas entretreídos en el contexto vital suyo. Dice en la *Hora de todos* que "el trato es el garañón de la moneda, que empreña el doblón y le hace parir otro cada mes. Y si está enfadado con sus talegos, vacíelos en una

necesaria.”⁸ Quien esto escribió vio claramente la necesidad de mantener el dinero en circulación para hacerlo crecer, y la necesidad de convertir periódicamente los activos en efectivo. Pero más interesante que la modernidad del pensamiento—contra lo que afirma Müller—es el lenguaje figurado en que Quevedo plasma su visión. El caballo garañón reúne las ideas de caballería, es decir nobleza, y hombría, o potencia sexual, o sea, todo lo que se supone simboliza el sector aristocrático, reaccionario, anticapitalista, de caballeros hijosdalgo de limpia sangre, Quevedo lo convierte en metáfora del capitalismo mercantil, progresista, oficio de pecheros las más veces de estirpe judaica. Pero no debemos dejarnos llevar por estos simbolismos fácilmente enchufables en la realidad social de clases y castas y sus respectivas actividades tradicionales, aunque no deja de ser interesante, y a lo mejor cierta la inversión de valores y asociaciones concretas practicada por Quevedo. Hay una dimensión más general, referible al nivel inconsciente de su actividad mental, que consiste simplemente en que Quevedo asocia el comercio con el sexo y la riqueza con el excremento y que todo ello tiene para él un sabor repugnante. Si recordamos la asociación del comercio veneciano con la prostitución—re-pública ramera—nos damos cuenta de que el comercio garañón no constituye una aberración momentánea, sino que responde a algo, todavía sin nombrar, muy arraigado en la psique de nuestro autor.

Con estas observaciones a modo de introducción espero haber distinguido tres niveles de expresión, que exigen otros tantos niveles de interpretación. Primero, la retórica oficial de la ideología dominante, en la que Quevedo se presenta como portavoz de los intereses de su casta y clase. Esta retórica, como hemos visto en el caso de la evasión del servicio militar, puede resultar francamente insincera. Segundo, un nivel más o menos consciente de discrepancias con la ideología reaccionaria de la clase dominante, en aras de una visión socioeconómica más progresista. El comercio hace crecer el capital. Tercero, un nivel más primitivo, menos consciente, en que se mezclan turbiamente los conflictos intrapsíquicos no resueltos de la niñez y adolescencia: padre, madre, el Édipo, hombres, mujeres, sexo mierda, sexualidad pre-genital, vergüenza, pudor, culpabilidad, que a veces salen a la superficie en metáforas como el comercio garañón y la riqueza excremento. Es la presencia de este tercer nivel lo que tanto dificulta la interpretación de la obra escrita de Quevedo, y reclama, a mi modo de ver, un enfoque que se basa en los hechos más elementales de la experiencia familiar de Quevedo, junto con su propia conciencia de clase y casta, antes de intentar analizar la superficie de la escritura y decidir qué valor se debe conceder a la retórica oficial tan abundante a ese nivel.

No voy a añadir nada nuevo a la erudición en torno a Quevedo, sino simplemente recordar, como dije, algunos hechos bien conocidos y agruparlos a fin de establecer el contexto familiar y luego social, con sus respectivas repercusiones psicológicas sobre nuestro hombre.

Los abuelos paternos de Quevedo eran Pedro Gómez de Quevedo (el viejo) y María Sáenz de Villegas. Eran hidalgos montañeses, de San Vicente del valle de Toranzo, en la actual provincia de Santander. Sus credenciales de casta—cristianos viejos—y clase—nobles—son *sine macula*. Tuvieron dos hijos. El primogénito, Juan Gómez, se quedó en el solar familiar y pasó su vida allí como pequeño hidalgo. Su hermano Pedro Gómez (el joven), padre de Quevedo, se fue a la corte, donde encontró empleo como secretario de la princesa María, y después de la reina. Su existencia palaciega consistía principalmente en tratar con la familia real, como criado naturalmente, y con los otros hidalgos que andaban por el palacio, los más de los cuales eran de categoría más alta que él.

Conviene recordar que esta palabra *hidalgo* tiene dos significados. Significa en primer lugar “el que no es pechero,” es decir, noble. El rey es un hidalgo en este sentido. También quiere decir “el escalón más bajo de la nobleza.” Don Quijote, y el escudero de Lazarillo, son hidalgos en este segundo sentido. Más arriba de los hidalgos están los caballeros, títulos, grandes, y el rey. Estas distinciones intra-estamentarias existen en función de la riqueza, o dicho de otro modo, de la extensión de las tierras poseídas. El padre de Quevedo, Pedro Gómez el joven, es un hidalgo en este segundo sentido. Su conciencia de clase, el resultado de su experiencia palaciega, puede reducirse a la conciencia de inferioridad social, así que su experiencia de hidalguía—ser inferior—se opone exactamente a la de su hermano mayor, que se quedó en (y con) el solar familiar y gozó de relaciones de igualdad con los otros pequeños hidalgos que, como él, constituían la mayoría de la población.

El padre de Quevedo se casó a los 45 años con doña María de Santibáñez, una dama de honor de la reina, hija de Juan Gómez de Santibáñez y doña Felipa de Espinosa y Rueda. El matrimonio tuvo cinco hijos. El primogénito se llama don Pedro, nacido en 1577 y muerto en 1594 cuando Quevedo tenía catorce años. Luego don Francisco, nacido en 1580, el segundón hijo de un segundón, sin derecho al mayorazgo hasta la muerte de su hermano mayor. Miope, pelirrojo, y cojo de sus tobillos deformados. Hubo tres hijas: Sor Felipa de Jesús, nacida en 1583, ingresó en la orden carmelita y pasó su vida en un convento madrileño; Margarita Gómez Santibáñez, casada con Don Juan de Aldrete y San Pedro y cuyo hijo don Pedro publicó la poesía de Quevedo; y María Gómez Santibáñez, nacida en 1586 y muerta en 1605.

La gran diferencia de edad entre don Francisco y su padre—casi cincuenta años—hace probable que durante el período de edipo el muchachito experimentara al padre como particularmente distante y por lo tanto, invulnerable. El hecho de morir el padre cuando don Francisco tenía solo seis años imposibilitó que el conflicto del edipo se resolviera como suele resolverse y que el muchacho llegara a identificarse con el padre y sentirse hombre. La muerte del padre, dicho de otra forma, deja al muchacho fijado en un estadio de hostilidad, celos y resentimiento

hacia el padre prácticamente imposible de superar. Ya Molho ha documentado este resentimiento en varios escritos de Quevedo.⁹ Se queda en la fase de querer destruirle. Ausente la influencia del padre, se acentúa la de la madre. Celso Arango ha sugerido que esta influencia desmesurada dificultara las relaciones del Quevedo adulto con las mujeres al proyectar sobre cada mujer la *imago* materna.¹⁰ ¿Qué decir del hecho que Quevedo no se casó hasta los cincuenta y cuatro años, con una viuda menopáusica cuyos tres hijos eran ya mayores, que el matrimonio duró un total de tres meses, y que las mujeres con las que tuvo relaciones eran de baja categoría social y que las trató como objetos? Se nos ofrece aquí una pista a seguir cuando intentamos explicar la violencia de los ataques contra las mujeres que pululan en los escritos de don Francisco.

Volvamos al padre y al hermano mayor. El padre muere cuando Quevedo tiene seis años, con los resultados probables ya dichos. El hermano mayor muere ocho años después, cuando Quevedo tiene catorce años. Convergen, en este hecho capital, los temas familiares y los sociales. En primer lugar, Quevedo, como todo hijo segundo, tenía motivo para resentirse de su hermano mayor, de sentirse metido en una competencia, cuya desigualdad estaba acentuada por las deformaciones físicas del joven Francisco: la necesidad de llevar gafas, los pies torcidos hacia dentro merced a los tobillos mal formados, con la consiguiente inhabilidad de correr y participar en los juegos normales entre niños. Esta rivalidad desigual se acentúa aun más con la muerte del padre, cuando el hermano mayor se convierte en el sustituto del padre en el sentido psicológico, o sea como el antagonista en el drama del edipo. De modo que, sin pensar en ninguna peculiaridad de la sociedad española de 1600, es fácil apreciar que el joven Quevedo experimentara una mezcla terrible de sentimientos de alegría y de culpabilidad cuando el pobre don Pedro muere repentinamente a los diecisiete años. Si consideramos ahora los aspectos sociales, que Quevedo era el segundón, que pasó los catorce primeros años de su vida sin esperanza de heredar nada, según el sistema español, agregamos otro motivo, también de gran poder, de la misma mezcla de emociones: odio, resentimiento, vergüenza, culpabilidad, todas llevadas a primer plano por la muerte del hermano. El mayorazgo de don Pedro valía, además de varios censos, 45,000 mds. anuales de juro y venta sobre las alcabalas de Sevilla, y 150 ducados anuales de pensión sobre el obispado de Segovia.¹¹

No nos sorprende, pues, encontrar en las *Zahurdas de Plutón* a uno que reza así: "Señor, muera mi padre y acabe yo de suceder en su hacienda; llevaos a vuestro reino a mi mayor hermano y aseguradme a mí el mayorazgo."¹² Aquí está toda la parte social de los sentimientos y resentimientos de Quevedo hombre hacia sus mayores, cómodamente sentimientos y resentimientos de Quevedo hombre hacia sus mayores, cómodamente desplazada en un pobre alma en pena, objeto de la crítica de Quevedo autor. Más interesante es un soneto cuyos cuartetos dicen así: "Con mudo incienso y grande ofrenda, ¡oh Licas!, / cogiendo

a Dios a solas, entre dientes, / los ruegos, que recatas de las gentes, / sin voz a sus orejas comunicas. / Las horas pides prósperas y ricas, / y que para heredar a tus parientes, / fiebres reparta el cielo pestilentes, / y de ruinas fraternas te fabricas." El padre y el hermano mayor—los históricos de Quevedo y los ficticios de las *Zahurdas de Plutón*—son reemplazados aquí por unos "parientes" sin especificar, y el acceder al segundón al mayorazgo se transforma en la imagen del hermano que cobra su ser, que se construye, sobre las ruinas, del otro hermano. Aunque en estos cuartetos Quevedo ha logrado distanciarse de los hechos concretos, el proceso psíquico es básicamente el mismo: Proyección de sus propios sentimientos inaceptables hacia un ser ficticio, en este caso el Licas del poema, descubrimiento de estos sentimientos, y castigo del pobre Licas por ellos. El pecador puede simultáneamente, confesar su pecado y convertirse en el grave moralista que lo descubre y censura.¹³

La familia de Quevedo, pues, no tuvo calamidades. El joven don Francisco que se presenta en la Universidad de Alcalá de Henares a los dieciséis años lleva una carga psíquica considerable. Su desarrollo como hombre, superación del edipo y consiguiente habilidad de entrar en relaciones normales con las mujeres, ha quedado incompleto por la temprana muerte de su padre y hermano mayor. La muerte de este último ha dejado además una carga de culpabilidad que posiblemente le impulsará a buscar figuras sustituto con las cuales podrá re-hacer la experiencia en busca de una conclusión más satisfactoria. Y efectivamente, durante toda su vida Quevedo busca la amistad, aprobación y protección de una serie de hombres más poderosos que él.¹⁴ De sus relaciones con su viuda madre no sabemos nada, pero todos conocemos sus ataques a las mujeres en general y al acto de nacer, en particular. Si añadimos a esto la inferioridad social de la familia en relación con la jerarquía nobiliaria, no es difícil entender por qué Quevedo, en vez de usar los apellidos de sus padres—Gómez y Santibáñez—prefirió los de sus abuelos paternos montañeses: Quevedo y Villegas. El joven don Francisco, como su criatura Pablos, tiene motivos para querer dejar atrás a su familia y "verse entre gente principal y caballeros."

Es verdad que el Quevedo adulto era un aristócrata perteneciente a la clase dirigente, pero no debemos concluir por eso que gozara de una seguridad existencial, ni siquiera que estuviera contento con su posición. Lo existencialmente significativo para Quevedo no es el hecho de ser hidalgo y no pechero, sino que, dentro del estamento noble, ser hidalgo y no caballero. "Hijo de algo y señor de nada," como él mismo se estilaba en varias ocasiones. La verdadera conciencia de clase que Quevedo adquiere en su juventud y adolescencia, y de la que no logra nunca liberarse del todo, es la de saberse inferior. Toda su vida pública, en consecuencia, consiste en un esfuerzo enconado por subir, por camuflar la situación vergonzosa de su familia, conseguir riquezas, y asociarse a los caballeros y títulos y grandes que dirigían la nación.

Debemos considerar en este sentido su señorío de la villa de la Torre

de Juan Abad, lo que parece asegurar su pertinencia a la clase noble terrateniente. Se sabe que Quevedo pasó veintidós años antes de hacer prevalecer su derecho al título de señor de la villa. Su familia no tenía ninguna relación con el lugar, hasta 1598, cuando su madre compró unos juros ofrecidos por los vecinos con el fin de juntar capital que les permitiera independizarse de Villanueva de los Infantes. El señorío de don Francisco, dicho de otro manera, no era un señorío como el de su tío y abuelo, en el sentido feudal-medieval, sino un negocio, un señorío basado sólo en el dinero, un ejercicio, si se quiere, capitalista. Y así quedó el asunto después de veinte años de pleitos y contrapleitos. Los vecinos de la Torre de Juan Abad reconocieron una obligación financiera, pero no la relación de feudo que tanto interesaba a Quevedo. Quedaron en deudores, y no vasallos. Toda esta historia fue documentada por González Palencia, resumida por Astrana Marín, y puesto de relieve últimamente por Molho.¹⁵ La traigo a colación aquí porque nosotros, los que nos acercamos a la literatura desde bases socioeconómicas, padecemos una lamentable tendencia a olvidarnos de la infraestructura económica de la situación personal del autor dentro del estamento social a que pertenecía.

Los contemporáneos de Quevedo, más avisados que nosotros, no olvidaban la historia del señorío de don Francisco, ni dejaban olvidarla a él. En el *Tribunal de la justa venganza* leemos: "Y en cuanto a que el tal Quevedo es señor de vasallos, se le diese traslado a la villa o torre de Juan Abad, para que . . . el supremo Consejo lo determine conforme a los emblecos del que pretende señorío de lo que no es suyo, y se le mande que no se intitule señor de lo que no es, no lo será en cuanto hubiese hombres en la villa de Juan Abad."¹⁶ Esto en 1635. Por las mismas fechas aparece una comedia de don Juan de Jáuregui en la que Juan Abad en persona sale a escena e insiste en la distinción entre deudor y vasallo. "Yo os advierto del que decía (Q), que es tan lisiado de gastar la palabra *señor*, que sólo por su libre albedrío la quiere introducir en mi torre: pues habiéndole librado en mí a él y consortes una breve partida de ochavos que crecieron con los corridos, sobre que hizo ejecución y embargo al mismo pueblo, le parece suficiente causa para imprimir *Señor de la Torre*. Así se da prisa a impresiones, y todos en vida, gozando del barato; porque después ningún desalmado estampador querrá mentirle señoríos."¹⁷ Se nota una curiosa coincidencia aquí entre vida y ficción. Igual que a don Pablos, a don Francisco, en el momento en que parece haber logrado camuflar sus orígenes y haber accedido a un escalón más alto, se le sale al paso alguna figura de su pasado que le conoce e intenta dar al traste con sus pretensiones.

Es útil también recordar que el hábito de Santiago le fue concedido sólo después de dos gestiones en el curso de las cuales el rey reconoció los servicios de Quevedo y le aumentó la pensión un total de 600 ducados anuales, lo que demuestra que al principio Quevedo era demasiado pobre, y que tanto la riqueza como la cruz de Santiago son el resultado de los grandes y continuos esfuerzos de don Francisco por salir adelante.

La imagen que tenemos de él, señor de la villa de la Torre de Juan Abad, con su cruz de Santiago al pecho, aristócrata conservador miembro de la clase dirigente, es un poco falsificada. Lejos de corresponderle naturalmente por su casta y clase, el hábito y el señorío son el resultado de una ocupación constante—no sé si virtuosa—y un esfuerzo enconado—el modelo no del aristócrata conservador enemigo de la movilidad social, sino del hombre moderno, burgués si se quiere, cuya meta es precisamente ascender la jerarquía social “con fuerza y maña remando.” Lo curioso, naturalmente, es que Quevedo se dedicaba a la movilidad social en una sociedad estamental cuya ideología oficial excluía tal movilidad, y que por otra parte, Quevedo llega a ser uno de los portavoces principales del sistema, en palabras de Molho, “se empeñó en afirmarse como el ‘intelectual orgánico’ de la aristocracia española.”¹⁸

Antes de concluir con unas observaciones sobre el *Buscón* será preciso poner de relieve algunos aspectos de la carrera y personalidad de don Pedro Téllez Girón, Duque de Osuna, y sus relaciones con Quevedo. Don Pedro nace en 1577, el mismo año en que nace otro don Pedro, el hermano mayor de Quevedo. Se cría en Nápoles donde su abuelo ejerce las funciones de virrey. Es estudiante en Salamanca. Después de unos episodios más que traviesos, su familia le casa a los diecinueve años, lo que no basta para refrenar su espíritu aventurero. Se le destierra a un pequeño lugar, de donde se evade, se dirige a Flandes y se alista en el ejército como soldado raso. Por su habilidad y valor asciende a capitán a cargo de los compañías de caballería. Entonces, en 1608, se levanta la pena de destierro, don Pedro vuelve a Madrid y se incorpora a la posición que le corresponde por naturaleza. Es entonces, de 1608 a 1610, que conoce a Quevedo y se hacen amigos. En 1611 Osuna es nombrado virrey de Sicilia. Se ha conjeturado que invitara a Quevedo, “más en calidad de camarada que de criado” según Astrana. Lo cierto es que Quevedo sale para Sicilia en septiembre de 1613. Consta por documentos contemporáneos que Quevedo era el acompañante constante del duque, tanto en Sicilia como en Nápoles, donde sucede al conde de Lemos como virrey en 1616. El día miércoles 28 de septiembre de aquel mismo año, por ejemplo, leemos en el *Giornale* del napolitano Francisco Zazzera lo siguiente: “A la caída de la tarde su excelencia el duque de Osuna . . . salió en su carroza . . . , y con él un hidalgo español [se refiere a Quevedo] que había hecho venir de aquellos reinos . . . , y al cual le unía extraordinario afecto y cariño, tales que sin él no se hallaba; de donde se infiere que ha de ser persona de clarísima sangre y por su virtud muy ilustre, puesto que así acierta a satisfacer el delicado gusto de su excelencia.”¹⁹ Se cuenta de Osuna que, a poco del haber llegado a Nápoles, fue a visitar la cárcel, donde encontró, entre otros, a dos presos. El primero llevaba veinticuatro años en aquel lugar, y el duque, sin detenerse a averiguar qué crimen había cometido, le mandó soltar, afirmando que veinticuatro años bastan por cualquier ofensa. Al saber que el segundo preso fue encarcelado por lo que se llamaba entonces “el vicio nefando,” el duque se enfurece y le manda quemar

en el acto.²⁰ La violencia de esta segunda reacción, yuxtapuesta a la misericordia de la primera, no deja de ser interesante. Puede no tener más motivación de la que aparenta tener, pero más probable es que el castigo violento del homosexual es lo que se llama formación reactiva, y representa un esfuerzo inconsciente por parte del duque por controlar y castigar sus propias tendencias homosexuales, no del todo reprimidas. Quevedo también da muestras de una supermasculinidad un poco exagerada. Un ejemplo entre muchos es la dedicatoria del *Marco Bruto*. Para decir mal del laurel, recuerda la historia de Dafne y Apolo y denuncia: "las presunciones del laurel, cuyas ramas mancilla la recordación de haber sido ninfa."²¹

Un veneciano presente en Nápoles, Gasparo Spinelli, caracteriza a Quevedo en 1617 como "un prete che fa professione di mago, et ch'è tanto favorito dall' Eccellenza sua, che mai se le parte dal lato."²² Interesante visión, debida en parte a que Quevedo llevaba una especie de sotana larga que ocultaba sus tobillos deformados, lo que le prestaba un aspecto entre frailuno y mujeril. La presenta afición a la magia, junto a la acusación de carácter afeminado, surgen en un libelo publicado en 1618 a raíz de la conjuración de Venecia, en la que se suponía que Quevedo había tomado parte. El libelo se llama *Castigo esemplare di calumniatori*. Sigue el formato de la audiencia delfica, como por ejemplo los *Ragguagli del parnasso* de Trajano Boccalini, o el *Curial del Parnaso* de mi amigo Matías de los Reyes. Aquí se presentan en la corte de Apolo la reina de Italia, la república veneciana, y el duque de Saboya. Resulta que son impostores. La llamada "reina de Italia" es Quevedo, pero curiosamente transformado en mujer: "donna Francisco di Quevedo, naturale di Spagna." Se le echa en cara primero que no tiene derecho al uso del *don*. En seguida pasa a un relato autobiográfico. Donna Francesca es maga, y ejerce una extraña influencia sobre Osuna, teniendo el poder de transformarle en lobo, en cerdo, en tigre et cétera. Gracias a ella, Osuna ha sabido despojar a Sicilia y a Nápoles, y ella se ha enriquecido en consecuencia. O como dice ella: "Nel che, compiacendo più d'una volta agli umori piacevoli di don Pietro di Giron, Duca d'Ossuna, mio signore e mio idolo . . . Con quest' arte m'ho appresso di lui conquistato tal gratia, che ancora mi ha fatto partecipe di quei' tanti beni, dei quali ha la Sicilia spogliato e Napoli va spogliando."²³ Así se completa y endereza la visión de Quevedo como cura que se dedica a la magia ofrecida por Spinelli un año antes. De cura se ha vuelto mujer. Siempre las faldas, siempre la intimidad con don Pedro, y siempre este extraño poder sobre él. Dicho de otra manera, los enemigos italianos de Quevedo le acusan de mantener relaciones homosexuales con Osuna. Quevedo por su parte insiste en una relación amistosa por decir lo menos, y hasta llega a hablar en los *Grandes anales de quince días* de "muchas caricias" y de otras "grandes demostraciones de amor" que el duque le hizo al regresar a Madrid.²⁴

Los enemigos españoles de Quevedo no insisten en este aspecto de la

relación, prefiriendo hacer hincapié en la parte financiera. En el *Tribunal de la justa venganza* se lee que Quevedo había "vendido cosas que su excelencia le concedía de gracia, con que empobreció a muchos y él vino cargado de dinero, que miserable y avarientamente guarda," y que ostentaba un coche en Madrid gracias al "despojo que hizo en Nápoles y con lo que se quedó de lo que confió dél el duque de Osuna."²⁵ En una palabra, se le acusa de *sisar*, una actividad que Quevedo no cesa de denunciar y que atribuye en particular a Judas, el Judas despensero que prefigura al Judas vendedor de Cristo.²⁶ En las *Zahurdas de Plutón* Quevedo se encuentra con Judas y señala dos facetas de su carácter. Además del Judas *sisón*, surge un Judas *capón*, ni hombre ni mujer. Sólo así, dice Quevedo, puede explicarse su "mala inclinación y ánimo tan doblado."²⁷

En la figura de Judas con su doble vertiente de *sisón-capón*, Quevedo plasma su relación con don Pedro duque de Osuna, con su doble cara de intimidad e influencia por un lado y enriquecimiento ilícito por otro. En la figura de Judas Quevedo exterioriza sus sentimientos de culpabilidad por la muerte de don Pedro su hermano y sucesión al mayorazgo. En la figura de Judas Quevedo plasma un aspecto al menos de la relación entre Pablos de Segovia y don Diego Coronel, donde Pablos dice llanamente: "Yo era el despensero Judas."²⁸ La figura de Judas nos permite ver que hay unas correspondencias entre: 1) Quevedo y su hermano don Pedro y todo el complejo de sentimientos contradictorios asociados con aquello; 2) Quevedo y su amigo don Pedro duque de Osuna, cuya relación es en parte una especie de "realización" (*acting-out*) de la relación anterior en busca de una resolución mejor; 3) Pablos y don Diego Coronel, cuya relación es una ficcionalización de las dos relaciones anteriores.

Ahora, para terminar quiero insistir en la relación entre Quevedo y Osuna por una parte y Pablos y don Diego por otra, reconociendo que las dos relaciones derivan, en última instancia, de la relación primordial de Quevedo con su hermano mayor. La identificación de Pablos con Quevedo fue insinuada por Raimundo Lida,²⁹ desarrollada por Francisco Ayala,³⁰ y últimamente puesta de relieve por Maurice Molho, quien ha descubierto además la importante relación Quevedo-don Toribio.³¹ Creo que en 1980 es inútil seguir insistiendo, como todos lo hacíamos hace no muchos años, en la separación de autor y personaje. Tampoco quedan dudas en 1980 respecto de la identidad histórica de don Diego Coronel a base de los Coroneles de Segovia, una rica familia de conversos. Esta relación fue descubierta y puesta de relieve por mí y simultáneamente por Agustín Redondo.³²

En mi estudio ofrecía una interpretación socio-ideológica de la novela, fundada en la creencia, común entonces, que Quevedo, el aristócrata y cristiano viejo, conservador por excelencia, odiaba a Pablos el cristiano nuevo practicante de la movilidad social, y le destruye sin piedad. Pero, ¿qué pensar entonces del tratamiento que recibe don Diego Coronel, quien, como yo mismo acababa de demostrar, era tan converso y

tan culpable de movilidad social como Pablos? Don Diego no recibe castigo alguno. Yo, para intentar explicar esta anomalía, dije que era difícil atacar abiertamente a las familias adineradas como los Coronel, y que el generoso tratamiento que recibe don Diego a manos de Quevedo era una especie de amenaza velada a los de su clase y casta. La explicación no me satisfizo entonces, pero no se me ocurría otra mejor porque no percibía las limitaciones de mi propio acercamiento a los estudios quevedianos, según el cual todo tenía forzosamente que ser un reflejo de la ideología conservadora propia de un cristiano viejo miembro de la aristocracia. Resulta evidente ahora que los hechos base, de casta y clase, son solo el comienzo de nuestra intelección de un autor, y para lograr que el *Buscón*, por ejemplo, nos rinda sus secretos es preciso atenernos a la situación particular de Quevedo dentro de su clase aristocrática—en el escalón más bajo—y a su situación familiar y las experiencias clave de niñez y adolescencia. Es desde esta perspectiva que quiero volver, finalmente, sobre la cuestión de por qué Quevedo no destruye a don Diego Coronel.

Molho ha demostrado que Pablos practica dentro de la ficción el mismo programa de movilidad social que Quevedo puso por obra en la vida. Según este esquema, don Diego es el representante de aquella clase social a la que Pablos quiere levantarse. Si Pablos es Quevedo, don Diego se convierte ipso facto en el representante de aquel escalafón social a que Quevedo mismo aspiraba. Y aquí entra la importancia de la ficción. Dentro de la obra, Pablos y don Diego pertenecen a la misma casta: cristianos nuevos o conversos. Pablos es un converso pobre que pone su empeño en llegar a ser un converso rico y poderoso, como don Diego. Quevedo era un aristócrata pobre que hizo todo lo que pudo por allegar dineros, tierras, hábito de Santiago y llegar a ser un aristócrata rico y poderoso como don Pedro Téllez Girón. Quevedo, por medio de la ficción, opera una transferencia de lo que en su vida era una función de clase a una función de casta. El elemento común es aquel poderoso caballero, don Dinero. Es así que un hidalgo pobre y cristiano viejo como Quevedo puede identificarse con un pícaro pobre y converso como Pablos, y hacer del converso rico don Diego un personaje relativamente simpático.

Pablos se acerca a don Diego y pretende ascender gracias a su amistad con él, de la misma manera que Quevedo se acercó a don Pedro Girón y pudo ascender gracias a su intimidad con él. Es para poder insistir en estos paralelos que he dedicado tanto tiempo a recordar la personalidad de Osuna, la relación personal con Quevedo, camarada más que criado, el haber Osuna llevado a Quevedo a Italia como don Diego lleva a Pablos a Alcalá, el haber Pablos sisado del dinero que le confiaba don Diego, la acusación de haber hecho Quevedo lo mismo con el dinero de Osuna—lo que podría llamarse la “conexión Judas”—, toda una serie de coincidencias que pueden no ser meras coincidencias. Yo creo que la relación Pablos-don Diego pudo haber sido inspirada directamente por la relación

Quevedo-Osuna, y la destrucción final de Pablos es otro auto-castigo practicado por Quevedo en sí mismo por deseos y pensamientos que el juzgó indignos, como los personajes que hemos visto pedir a Dios la muerte de padres y hermanos mayores. Volveremos sobre esto. Por ahora quiero observar que hasta la aparición este año de un artículo de Gonzalo Díaz Migoyo sobre las fechas en y del *Buscón*,³³ una relación de influencia directa tal como yo la propongo era totalmente impensable por las fechas. Díaz Migoyo arguye que Quevedo pudo haber situado a Pablos narrador en el año 1614, después que don Francisco entró en relaciones estrechas con Osuna y le acompañó a Italia.

En resumidas cuentas, Quevedo no destruye a don Diego Coronel porque don Diego representa todo aquello a que Quevedo mismo aspira, y concretamente a su amigo don Pedro Téllez Girón por añadidura. Y detrás de la figura de don Pedro duque está la de don Pedro hermano mayor.

Pero Quevedo sí destruye a Pablos, y la obra queda como un alegato a favor de la ideología dominante, una condena feroz de la movilidad social, y Quevedo se presenta, como han visto varios, como el portavoz de dicha ideología. Sin embargo, está claro que si Quevedo hubiera creído todo aquello de veras, no podría haber vivido la vida que vivió. La destrucción de Pablos y consiguiente mensaje ideológico responde a dos causas. Primero la necesidad íntima que obraba a nivel inconsciente en Quevedo de expiar su culpa por la muerte de su hermano—transferencia hecha de él a Osuna y de él a don Diego—le impulsó a crear a Pablos en su propia imagen a fin de poder castigarle luego. En segundo lugar, el mensaje ideológico del *Buscón* a favor de la inmutabilidad del orden social es una táctica en la campaña de movilidad que Quevedo practicó toda su vida, como lo es toda su postura de intelectual orgánico de la aristocracia. El mensaje ideológico de las obras está en total desacuerdo con los afanes vitales de la vida.

La crítica socio-ideológica, que tiene grandes méritos, tiene limitaciones también. Lo que he querido hacer es señalar algunas de estas limitaciones por medio de un análisis basado en los datos concretos de una experiencia humana individual, a fin de dar pie a la discusión posterior del gran tema que nos reúne aquí, la relación entre don Francisco, el texto, y el contexto.

Carroll B. Johnson
University of California, Los Angeles

NOTES

1. R. Bouvier, *Quevedo, hombre del diablo, hombre de Dios* (Buenos Aires: Losada, 1945), 2a ed. 1951, p. 15.

2. *Mundo caduco y desvarios de la edad*, en *OC*, ed. Astrana Marín (Madrid: Aguilar, 1932), I, 456.

3. J. Vilar, "Judas según Quevedo," en G. Sobejano, ed *Francisco de Quevedo* (Madrid: Taurus, 1978), 113.
4. F-W. Müller, "Alegoría y realismo en los Sueños de Quevedo," en G. Sobejano, ed. *Francisco de Quevedo* (Madrid: Taurus, 1978), 238-239.
5. *Sueños*, ed. Cejador, "Clásicos Castellanos," II, 200-201.
6. op cit., 239.
7. Cartas citadas por Jean Vilar, "Judas . . ." op. cit., p. 112, n. 6.
8. *Hora*, ed. Cejador, *Sueños*, II, 175.
9. Ver por ejemplo su "Sobre un soneto de Quevedo: 'En cressa tempestad del oro undoso,' ensayo de análisis intratextual," en su *Semántica y poética (Góngora y Quevedo)* (Barcelona: Crítica, 1977).
10. C. Arango, *El zumbido de Quevedo* (Palma de Mallorca, 1973), 15.
11. L. Astrana Marín, *Vida turbulenta de Quevedo* (Madrid: Gran Capitán, 1945), 30.
12. *Sueños*, ed. Cejador, I, 150.
13. Rechazo, desde luego, la interpretación de A.A. Parker, que coloca el soneto dentro de la ortodoxia postridentina, que autorizaba rezar por la muerte de los parientes para heredarles, dentro de ciertas circunstancias. Ver "La agudeza en algunos sonetos de Quevedo: Contribución al estudio del conceptismo," en G. Sobejano, ed. *Francisco de Quevedo* (Madrid: Taurus, 1978), 54-56.
14. Ver sobre esto Francisco Ayala, "Hacia una semblanza de Quevedo," en su *Cervantes y Quevedo* (Barcelona: Seix Barral, 1974), 270.
15. A González Palencia, una serie de artículos en *B(R)AE*, 15 (1928); L. Astrana Marín, *Vida turbulenta . . .*; Molho, "Cinco lecciones sobre el *Buscón*," en su *Semántica y poética* (Barcelona: Crítica, 1977), 98-99.
16. Citado por A. Fernández Guerra, "Documentos," *BAE*, 48, pp. 661-662.
17. *ibid.*, 662.
18. M. Molho, "Cinco lecciones . . .," p. 99.
19. F. Zazzera, *Giornale . . . nel felice governo dell' Eccmo. D. Pietro Girone, Vicerè del Regno di Napoli, dalli 7 di luglio 1616*, citado por A. Fernández Guerra, "Documentos," *BAE*, 48, p. 631.
20. P.A. de Tarsia, *Vida de don Francisco de Quevedo* (Madrid: Sancha. 1794), 64.
21. *Vida de Marco Bruto*, *BAE*, 23, p. 129.
22. Carta citado en Eugenia Levi, "Per la congiura spagnola contro Venezia nel 1618," *Nuovo Archivio Veneto*, 2a serie, 17 (1899), 24. Ver también J.O. Crosby, "Quevedo's Alleged Participation in the Venetian Conspiracy," *HR*, 23 (1955), 249-273.
23. "Valerio Fulvio," *Castigo Esemplare di Calumniatori* (Venecia, 1618), citado por A. Fernández Guerra, "Documentos," *BAE* 48, p. 652.
24. *BAE*, 23, p. 202.
25. Citado por A. Fernández Guerra, "Documentos," *BAE*, 48, pp. 653, 670.
26. Ya Jean Vilar observó estas asociaciones en "Judas según Quevedo . . .," p. 112.
27. *Sueños*, ed. Cejador, I, 142.
28. Ver J. Vilar, op. cit., p. 108, n. 6.
29. R. Lida, "Pablos de Segovia y su agudeza," en G. Sobejano, ed. *Francisco de Quevedo* (Madrid: Taurus, 1978), 207.
30. F. Ayala, Observaciones sobre el *Buscón*," en su *Cervantes y Quevedo* (Barcelona: Seix Barral, 1974), 232.
31. M. Molho, "Cinco lecciones . . .," p. 126.
32. C. Johnson, "El *Buscón*: Don Pablos, don Diego, y don Francisco," *Hispanófila*, 18 (1974), 1-26. Augustin Redondo, "Del personaje de don Deigo Coronel a una nueva interpretación del *Buscón*," *Actas de Quinto Congreso Internacional de Hispanistas*, ed. Maxime Chevalier et al. (Bordeaux: Institut d'Etudes Ibériques et Ibéro-Américaines de l'Université de Bordeaux, 1977), II, 699-711.
33. G. Díaz Migoyo, "Las fechas en y de el *Buscón*," *HR*, 48 (1980), 171-193.