

Los *exempla* femeninos en la obra grave de Quevedo

Manuel Ángel Candelas Colodrón
Universidad de Vigo

El tópico sobre la misoginia quevediana, capaz de conciliarse con la sublimada *donna angelicata* de su poesía amorosa, reduce la visibilidad femenina a dos extremos: la *dama*, elevada a categoría de deidad y, por ello, alejada de las penas inevitables del poeta desengañado, creado para la ocasión, y la *mujer*, en el límite, o dentro, del mundo hampesco y prostibulario, destinataria de las burlas más soeces. La sujeción de la materia al subgénero empleado determina buena parte del discurso y, por tanto, distorsiona cualquier elucubración sobre la idea o ideas que Quevedo pudiera tener sobre la mujer. No me interesa recomponer esa especie de pensamiento quevediano sobre las mujeres, tan sólo estudiar cómo aprovecha Quevedo los *exempla* femeninos para la argumentación en textos graves, cuya exposición se acomoda a una retórica cuidada y rigurosa, conforme al propio estilo que demanda el tema. Trataré, en primer lugar, las figuras femeninas bíblicas que, por supuesto, ilustran pasajes de las obras de contenido religioso o, como traslación típicamente quevediana, político; y, en segundo lugar, me detendré en figuras de la antigüedad pagana, como la ramera Frine o las castas y fieles Lucrecia y Porcia, que proporcionan un paradigma femenino bastante coherente. Los textos arraigados en la *philosophia vitae* del estoicismo como *La cuna y la sepultura* y *Providencia de Dios* pondrán en evidencia cómo su visión no parece tan contradictoria como podría parecer dada la heterogeneidad genérica y distinción de propósitos que debemos reconocer en su obra.

Es inevitable comenzar este repaso por el *Génesis*. La figura de Eva recorre la obra quevediana con asiduidad, provista de sus atributos soberbios tópicos y culpable de arrastrar a Adán y, con él, a la humanidad al pecado. La figura de Eva nunca aparece sola, siempre en contradictoria correspondencia con la Virgen María, quien, al dar a luz a Jesús, contribuye decisivamente a la redención del hombre¹. Sin embargo, Quevedo le confiere una singular función en *Política de Dios* (I, 2): arguye que si el

ejemplo de *adiutorium* que Dios da a Adán en el paraíso es Eva, mal harán los gobernantes en dejarse asesorar por validos semejantes:

Y no quiero olvidar advertencia (que apea nuestra presunción), arrimada a las palabras de Dios, para que conozcamos que de nosotros no podemos esperar sino muerte y condenación. Dijo Dios en el 2 del *Génesis*: *Dixit quoque Dominus Deus: Non est bonum hominem esse solum: faciamus ei adiutorium simile sibi*. «Dijo también el Señor Dios: No es bien que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a él». Luego le dio sueño, y de su costilla fabricó a Eva, ayuda semejante a él. Bien claro se ve aquí que del hombre y semejante al hombre la ayuda será para perderse, como se vio luego en Adán. Señor, no sólo los reyes han de recelarse de los que están a su lado, siendo semejantes a ellos, sino de su lado mismo, que, en durmiéndose, su propio lado dará materiales, con favor y ocasión del sueño, para fabricar con nombre de ayuda su ruina y desolación².

Quevedo recurre a Eva de forma implícita: no necesita explicar su condición maléfica. Por ello aprovecha varios conceptos: el sueño de Adán mientras Eva es engañada por la serpiente se asemeja al del príncipe que duerme sin prestar atención a los engaños que le rodean; y la idea del costado (el lado) del que surge Eva y que, aplicado a los gobernantes, apunta al valimiento. La «ruina y desolación» que conlleva la expulsión del paraíso se muestra enseñanza para los reyes que sigan análoga despreocupación. Eva, pues, aparece como *exemplum* de valido, que trata con el demonio y que finalmente consigue que ambos sean expulsados por la autoridad divina.

El *exemplum* de Eva aparece en uno de los textos que Quevedo dedica a defender la causa projacobeá, concretamente en el *Memorial por el patronato único de Santiago*. Forzado por la decisión de responder los argumentos expuestos en, según palabras del propio Quevedo, «un papel impreso, que ha salido sin nombre de autor, cuyo título es: *Justa cosa ha sido elegir por Patrona de España y admitir por tal a la Santa Teresa de Jesús*»³, Quevedo le da la vuelta a la argumentación contraria con espe-

¹ Los ejemplos en la poesía religiosa son numerosos como en «Mujer llama a su madre, cuando espira»: «Eva, siendo mujer que no había sido / madre, su muerte ocasionó en pecado / y en el árbol el leño a que está asido. / Y, porque la mujer ha restaurado / lo que solo mujer había perdido, / mujer la llama y madre la ha prestado». En la *Homilía a la santísima Trinidad* se formulan idénticos conceptos: «para que vieses que lo que destruyó la mujer que salió del lado del primer hombre, lo restauraba la que estaba al lado del hombre y Dios» (p. 357). En la *Oración que hizo Cristo en el huerto* también dirá por boca de Jesús: «Adán echó la culpa a la mujer, yo en mi madre aparté de la mujer la culpa por disculparle» (p. 361).

² Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, p. 49. Modernizo puntuación y grafía e incluyo después del texto la página correspondiente a esta edición.

³ La *Justa cosa ha sido elegir por Patrona de España y admitir por tal a la Santa Teresa de Jesús* es un alegato escrito en noviembre de 1617, de anónima autoría, en defensa de Santa Teresa con el fin de contrarrestar la campaña del cabildo compostelano y de la orden de Santiago de impedir el copatronazgo. En la carta que Quevedo (1 de febrero de 1628) envía al cabildo compostelano, y que se conserva manuscrita en su Archivo, al tiempo que recuerda que hace dos días que se imprime el *Memorial*, denuncia que tras el anonimato de un papel impreso tal vez se esconda la autoría del obispo de Córdoba: «que sin nombre de autor corre y dicen que es del señor Obispo de Cordoba y otro del Padre Fray Pedro de la Madre de Dios que es el postrero y peor».

cial beligerancia dialéctica. El autor del papel, en su afán por conseguir el compatronazgo de santa Teresa, arguye el pasaje del *Génesis* en el que Dios decide dar compañía a Adán. La consideración, probablemente de fray Pedro de la Madre de Dios, de que «no dio Dios a Adán para su ayuda otro hombre, sino una mujer; y no dijo que se la daba para multiplicar el género humano, sino para ayudarle» da pie a Quevedo para una doble denuncia: en primer término, de la infidelidad con respecto al texto sagrado; y, en segundo término, de la posible herejía en la que puede incurrir el autor del papel al atacar implícitamente la virginidad y la vida monástica. Pero lo más interesante es la interpretación peculiar del *exemplum* elegido por su rival, ya que le acusa de identificar, por analogía perversa, a santa Teresa con Eva, con todas las consecuencias indeseadas, casi irreverentes del involuntario parangón⁴:

Y al cabo, Señor, yo, que adoro de todo corazón el milagroso nombre y la santa vida desta gloriosísima virgen Teresa de Jesús, digo y afirmo que sólo este lugar no se había de tomar en la boca para este caso; pues no se puede negar que esta ayuda que se le dio a Adán (siendo hombre) de mujer, fue la que no sólo pecó, creyendo a la serpiente, sino le redujo a él para que pecase para todos nosotros. Y esto es todo muy semejante a la compañía que se le da a Santiago en santa Teresa; pues si fuera sólo por dársela por compañera, a no obstar en el patronato de España todas las razones referidas, ¿qué causa es menester buscar, sino ser santa Teresa tan gran santa, que Cristo la escogió para su esposa? Por lo cual sobra para compañera de Santiago, quien lo fue en este nombre con las que lo son. (232)

Quevedo aprovecha de la argumentación del fraile el escaso valor del término *compañera*, ante la decisión de santa Teresa de ser *esposa* de Cristo. De esta forma indirecta, invalida la premisa mayor que justifica su defensa del patronato único: que santa Teresa no puede compartir el patronazgo, no puede ser *compañera* de Santiago, ya que las connotaciones de este vocablo le abocan a tener parecidos inaceptables con la Eva del *Génesis*. Quevedo parece sugerir que se suprima cualquier intento de condicionar el compatronato a la condición femenina, como compañía, de santa Teresa.

Otro *exemplum* bíblico con protagonismo femenino es la historia de Débora, Barac y Jael, del libro de *Jueces* (4-5), que Quevedo utiliza en el capítulo vigésimo segundo de la segunda parte de *Política de Dios*, en el que trata el tema de «cómo ha de ser la elección de capitán general y de los soldados, para el ministerio de la guerra». En este caso, la figura central de la profetisa Débora, que, como señala Quevedo, es «mujer con quien o por quien habla Dios», es utilizada como modelo de consejero. Débora envía a Barac contra Sísara, general de los ejércitos de Jabin, porque, según el Dios de Israel le ha dicho, con diez mil hombres ganará la batalla, aunque le advierte dos cosas: una, que ella misma irá con él a la guerra; y, otra, que no se le atribuirá a él la victoria, sino a una mujer,

⁴ Un pasaje anterior a este texto Quevedo repite argumentación con la figura de Marta y María.

de nombre Jael, que finalmente será quien dará muerte al general. Quevedo, que traduce el pasaje bíblico que narra la conversación de Débora y Barac, detiene la argumentación en la desconfianza de Barac ante la profecía, en especial, ante la idea de que no será de él la victoria sino de una mujer. Quevedo comenta ambas advertencias de Débora; de la primera dirá, con recursos metadiscursivos:

La más recóndita doctrina militar se abrevia en este suceso. Si yo sé desañudarla de las palabras, deberanme los príncipes y soldados la más útil lección. Llevar Barac consigo a Débora, mujer con quien o por quien habla Dios, no es desconfiar de su promesa, sino acompañarse de su ministro. [...] Bajemos a lo político. Mandar ir a la guerra a otros y, si es necesario, no ir quien lo manda, aun en una mujer no lo consiente Dios. Por esto fue Débora con Barac luego que él dijo no iría si ella no iba. Los instrumentos de Dios no rehúsan poner las manos en lo que de su parte mandan a otro que las ponga. Esto en Barac fue obedecer y saber obedecer, y en Débora, dar la orden y saberla dar: ser ayuda al suceso, no inconveniente. Puso Dios este ejemplo en una mujer, porque ningún hombre le pudiese rehusar y porque quien le rehusase fuese tenido por menos que mujer. (pp. 284-85)

Lo interesante se muestra en la velada amonestación a los reyes que no asisten a las guerras, que delegan en generales su verdadera función de jefe de los ejércitos. Quevedo repetirá esta misma doctrina en otros lugares de su obra política⁵, pero aquí la plantea con el argumento de la condición femenina de la protagonista, cuyo *exemplum* aumenta, por comparación, la necesidad de valor guerrero en los monarcas⁶, y, por añadidura no exenta de interés, la debida obediencia, sin asomo de duda, a cargo del ministro.

Después de un preámbulo de carácter general en el que recrimina las discusiones internas de los ejércitos sobre «quién ha de dar las órdenes y a quién toca mandar» porque abocan a la derrota, Quevedo dirá de la segunda advertencia de Débora lo siguiente:

Y diciéndole Débora que irá, mas que la gloria de la muerte de Sísara no ha de ser suya, sino de otra mujer cuyo nombre fue Jael, no mostró sentimiento, no porfió, no alegó el sexo, ni el ser electo por capitán general él solo. Contentose con la mayoría de obedecer y con el mérito de no replicar: venció ejército formidable; borró con su propia sangre los blasones de tan innumerable so-

⁵ En *Política de Dios* (I, 6) aborda este tema; Quevedo dirá con claridad: «Rey que pelea y trabaja delante de los suyos, oblígales a ser valientes: el que los ve pelear, los multiplica, y de uno hace dos» (p. 62).

⁶ Lo mismo sucede en otro pasaje de *Política de Dios* (I, 6) a propósito del distinto comportamiento de san Pedro frente a la cohorte que prende a Jesús, a cuyo siervo corta una oreja, y frente a la muchacha a quien niega tres veces su conocimiento de Jesús: la valentía de la mujer enfatiza el contraste con la cobardía de Simón Pedro: «Desquitose la cohorte; vengado se ha el criado del pontífice por mano de la criada. Él quitó una oreja y a él le han quitado las dos, de suerte que apenas oye la voz de Cristo que le dijo este suceso. Bríos contra una cohorte, valor para herir uno entre tantos, y luego acobardarse de manera que una muchacha le quite la espada con una pregunta, y le desarme y haga sacar pies» (p. 62).

berbia; obligó a que Sísara desconfiase del carro falcado, y huyese; llevóle vergonzosamente sus pies a la casa de Jael, que le recibió blanda y le habló amorosa, y le escondió diligente donde descansase; pidióle agua, fatigado de la sed; dióle a beber en su lugar leche; bebió en ella sueño, que no se contentó con ser hermano de la muerte, sino padre: dormido, le pasó con un clavo que arrancó las sienas; buscó pródiga la parte más sin resistencia al golpe y más dispuesta a perder luego todos los sentidos con él. (pp. 285-86)

Quevedo sigue puntual el relato de la Biblia, con *amplificatio* en cada uno de los pasos del episodio, pero se detiene en afirmar el tópico de la mujer fatídica, capaz de vencer al hombre con las armas de la seducción, blanda y amorosa, que constituirá, como veremos, una de las características esenciales del *exemplum* femenino⁷:

Desempeñose la promesa que por Débora hizo Dios a Barac y a Jael. Barac venció a fuerza de armas, asistido del poder de Dios; Jael, como mujer, llamándole *mi Señor*, escondiéndole y regalándole con astucia prudente (esto significa la voz hebrea), cada uno con las armas de su naturaleza. ¿De qué otro ingenio pudo ser estratagema tan a propósito, como al que pide agua para matar su sed, darle leche para matarle la vida y acostarle en la muerte? No es menos ofensiva arma la caricia en las mujeres que la espada en los hombres: de ésta se huye, y esotra se busca. Cante Débora igualmente las hazañas de Barac con todo un ejército, y las de Jael con un clavo. Aquéllas constaron de mucho hierro y sangre; ésta de poco hierro y leche. En la causa de Dios tanto vale un clavo como un ejército; y la leche combate es y munición, y no alimento. (pp. 285-86)

Quevedo reúne, al glosar este pasaje bíblico, dos figuras femeninas bien distintas: Débora, como trasunto valiente de los reyes que encabezan las batallas y que, en el fondo, siguen los dictados de Dios, y Jael, como encarnación positiva de la astucia femenina. En un contexto beligerante, como en *Política de Dios*, cualquier motivo puede ser utilizado *pro domo sua*, pero el de estas mujeres añade un factor nuevo derivado de su condición⁸.

Otra figura utilizada por Quevedo en sus argumentaciones político-religiosas es la de María de Magdala, la Magdalena. Uno de los primeros poemas compuestos por Quevedo, publicado por Pedro Espinosa en sus *Flores de poetas ilustres* (1605)⁹, trata el episodio, aunque de una manera harto singular y polémica. «Llegó a los pies de Cristo Magdalena» comienza con lo que, en apariencia, constituye la recreación del momento

⁷ En este caso, Quevedo supedita la bondad de la acción de Jael a que fue en beneficio de Dios.

⁸ Judit, otra de las mujeres de la Biblia que matan con sus propias manos al enemigo, aparece al final de *Política de Dios* y complementa un cierto prototipo heroico de mujer.

⁹ En la *Tabla* que figura en uno de los ejemplares de la *editio princeps*, no en todos, y que recoge el contenido de la obra, al final del libro, Pedro Espinosa advierte que «estos versos se sacaron de un libro de don Francisco de Quevedo pero es necesario advertir, que algunos que en el discurso del libro van sin nombre, son suyos, como los señala la tabla y otros al contrario».

de la unción de los pies de Cristo. Los cuartetos reproducen la clásica imagen de la Magdalena con el cabello suelto a los pies de Cristo para suplicar con arrepentimiento sincero el perdón de sus pecados, con expresiones propias de la poesía amorosa: «Soltó del oro crespo la melena / con orden natural entretejida». El primer terceto retoma el contenido religioso del poema, pero el precario equilibrio se ve truncado con la insinuación de un mero intercambio mercantil, del ofrecimiento de favores a cambio de la salvación eterna: Jesús, «diligente, la perdonó *por paga* sus pecados». Si el desarrollo del poema ya deriva en poco respetuoso en este punto, el terceto final se aproxima a lo que podemos denominar irreverencia a tenor de lo que en la época, con las contradicciones y arbitrariedades advertidas al respecto, podía considerarse como tal. Aunque en principio Quevedo abandona el mundo bíblico para introducirse en el ambiente social de su época, con la sátira a los denostados boticarios —tan responsables, en su opinión, de los padecimientos y la muerte de muchos pacientes como los propios médicos, debido a los brebajes que preparan—, su reflexión sobre la posibilidad de alcanzar la gloria y la salvación con *ungüente* convierte a Cristo en un simple mercader capaz de vender la inmortalidad del alma a cambio de ciertos favores: «albricias boticarios desdichados, / que hoy da la gloria Cristo por unguente»¹⁰.

Es de notar que este soneto aparece en sólo algunas de las versiones de *Flores*, ya que, como recuerdan los editores modernos de la antología, Quirós y Rodríguez Marín,

sin duda hubo parecer irrespetuoso a Espinosa o a otras personas de quien se aconsejara, cuando en muchos de los ejemplares de su libro están rehechos los folios 202 y 203, en el último de los cuales se contenía, para sustituirlo con otro del Ldo. Juan de Valdés.

Son «motivos religiosos». No vuelve a aparecer en las ediciones póstumas de su poesía, en *Parnaso* y *Las tres Musas*, editadas por González de Salas y el sobrino del escritor, Pedro de Aldrete, respectivamente. La censura ejerció de un modo tajante su labor contra este soneto de Quevedo, ya que tan pronto como se dieron a conocer los primeros ejemplares debió de obligar con celo extremo al impresor a que suprimiera el texto quevediano, que, sin duda, ofrecía pábulo al posible escándalo¹¹. Ignoro de donde procede la ejecución del *obstat*, si del editor o del

¹⁰ Ver Espinosa, *Primera parte*, fol. 203v. No podemos olvidar la rica tradición de los tropos evangélicos como el del *quem quaeritis*, en los que la dramatización del episodio bíblico conduce a un aprovechamiento cómico de algunos personajes como el *unguentarium*.

¹¹ Pedro Aldrete, editor de *Las tres musas*, atribuye a meras travesuras propias de la edad la composición de poemas inaceptables para el lector del momento: «No niego que en su juventud tuvo algunos verdosos traviesos, que aquella edad facilita. Danlo a entender las poesías amorosas que entonces compuso. Otras, burlescas, de que no se saca moralidad, hizo para divertir el ingenio con la variedad» (Quevedo, *Obra poética*, I, p. 143).

impresor, y si procedió diligente o de buen grado con la *sugerencia*. Parece más importante constatar que no existen otras copias de este texto que las de ciertas versiones de la *editio princeps*, lo que empuja incluso a pensar que el propio Quevedo se desentendió del poema y que no lo tuvo en cuenta en la recolección de composiciones que él confiesa estar haciendo en el mismo año de su muerte. La broma del soneto quizá le pareciera excesiva y decidiera tomarla a beneficio de inventario de *ineptiae iuveniles* varias.

La figura, sin embargo, de la Magdalena aparece en dos ocasiones de forma grave en *Política de Dios*, como ejemplo de contraste con otras figuras comentadas: Judas y santo Tomás¹². En el primer caso (II, 7), basado en el mismo pasaje del evangelio de san Juan (capítulo 12) sobre la unción de Jesús en Betania, se distingue la actitud interesada de Judas que propone vender el unguento para dar el dinero ganado a los pobres, con «la untura caritativa y misteriosa de la Magdalena». Judas representa, *ante litteram*, al arbitrista, mientras María Magdalena encarna la misma idea de la *charitas* desinteresada:

He reparado que el sagrado Evangelista llama a Judas ladrón y robador, y no se lee en todo el Testamento Nuevo que hurtase nada, y esto dijo de él en la ocasión del unguento de la Magdalena, donde no hurtó cosa alguna. Señor, en esta ocasión del unguento, ya que Judas no hurtó el unguento, se metió a arbitrista; y en todos los cuatro evangelios no se lee otro arbitrio, ni que escriba ni fariseo tuviese desvergüenza de dar a Cristo Jesús arbitrio. (p. 182)

Esa misma consideración de la Magdalena se observa en el parangón contrapuesto que Quevedo propone con respecto a santo Tomás. En el capítulo vigésimo de la segunda parte, Quevedo repasa la vida de Cristo como un compendio de innumerables actos de paciencia, en el que la respuesta a la incredulidad de santo Tomás constituye, como dice el propio Quevedo, el más hazañoso de todos ellos. El ruego de Jesucristo de que santo Tomás toque para comprobar en las llagas la verdad de su resurrección, según Quevedo, con la voz del sermón 84 de san Pedro Crisólogo, cura para siempre y «con misericordia la duda de todos los corazones». Quevedo introduce en este lugar de la argumentación el *noli me tangere* de Jesús a María Magdalena como contraste con el «*infer digitum tuum huc*», de santo Tomás: aparece de nuevo esa imagen de la Magdalena, «tan amartelada y tierna amante» de Jesucristo, que «con tanta solicitud y lágrimas le buscaba en el sepulcro, habiendo asistido al pie de la cruz»;

¿Por qué el Señor dispensa aquí, para que le toque Tomás, el inconveniente de no haber subido al Padre, y en la Magdalena no lo dispensa pues dice:

¹² Muy de pasada aparece en el capítulo dieciséis de la primera parte de *Política de Dios* cuando se habla de las audiencias de los reyes y se señala que Cristo no había rehusado la «adoración, caricia, regalo ni alabanza de la Magdalena» (p. 101), y, sin embargo, sí las intenciones del príncipe que le pregunta sobre cómo conseguir la vida eterna.

Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum? «No me quieras tocar, porque aún no he subido a mi Padre?». Señor, en tocar la Magdalena a Cristo no había interés de bien universal, solamente una caricia amorosa de reverencia y adoración, mas en el tocar Tomás a Cristo había utilidad para la fe y creencia de todos: del tacto de aquella mano pendían los corazones de todos los hombres, el crédito de aquella gloriosa resurrección. (p. 261)

El *exemplum* de María Magdalena se resuelve después, de modo alusivo, cuando Quevedo pide a los reyes, de nuevo con el auxilio del sermón de san Pedro Crisólogo, que atiendan a los incrédulos y no se dejen tocar por los favorecidos: puede que detrás de esas *caricias amorosas de reverencia y adoración* se vislumbre el peligro indudable de la adulación que Quevedo tratará en otros lugares de *Política de Dios*. Como colofón de estas consideraciones, Quevedo traza las correspondientes conclusiones:

Cristo nuestro Señor no dispensó por las caricias en sus favorecidos y amados algo de su severidad y siempre dispensó por el provecho y mejora de los suyos y de las almas. Cuando a vuestra majestad le dicen que un vasallo hizo de otra manera lo que en su real nombre se le mandó, o que lo hizo mal, o que no lo hizo, entonces ha de dispensar a intercesión de la paciencia (virtud de Dios) con su poder para castigarle, con su ira para deshacerle. Entonces para reducirle ha de hacer las más encarecidas pruebas de su real ánimo: no sólo le ha de oír vuestra majestad, no sólo dejar que le vea, ha de consentir que ponga la mano en las diligencias que a su remedio importan; que en estos negocios tanto importa a los reyes dejar que los toquen los acusados para que los reyes no crean acusaciones envidiosas, como que los toquen para creer y obrar lo que dicen y mandan. (p. 261)

La figura de María Magdalena representó durante buena parte de la época medieval el papel de «apóstol de apóstoles», al ser la primera en dar a conocer la resurrección de Cristo; el contraste conceptual con santo Tomás lo confiere teológicamente el propio final del evangelio de san Juan, al contraponer ambas figuras sobre la creencia de la resurrección. La novedad de Quevedo estriba en la sistemática equiparación de los monarcas con la figura de Cristo y, por tanto, la analogía obligada de los demás personajes en el evangelio conforme a este parangón central: de este modo, María de Magdala representa la devoción de los súbditos sin dudas frente a santo Tomás que encarna a los vasallos descontentos que deben ser atraídos hacia la causa.

Otra figura femenina de los evangelios es la de la samaritana del pozo a la que Jesús pide que le traiga agua. Lo comenta muy por extenso en *Política de Dios* (II, 13), aunque la mayor parte de su exégesis se centra en la expresión «*sedebat sic supra fontem*», concretamente en la interpretación política de las palabras *sic* y *fontes*: la primera, para recordar que los reyes, como Cristo, sólo pueden descansar *así*, de una forma tan sólo: de un trabajo con el trabajo siguiente; y la segunda, para contraponer la idea de fuente superficial y transparente, símbolo del propio Jesucristo, con la de pozo profundo y oscuro, que simboliza el infierno.

En general, Quevedo aprovecha el episodio para explicar cómo debe obrar el rey frente a sus enemigos, frente a sus ministros y frente a sus vasallos, sobre todo en relación con las peticiones del rey a éstos y, en particular, con los tributos. La tesis principal es que el rey cuando pide siempre es para dar; la petición de Jesús a la samaritana debe ser interpretada como una petición que en el fondo constituye una dádiva:

¡Qué leves y qué baratos son los pedidos de Dios, del rey Cristo, a sus vasallos! Pide un jarro de agua y pídele tan a propósito como se ve: al brocal del pozo, a quien tiene con qué sacar el agua y viene a eso. Leves serían los tributos de los príncipes, si pidiesen (a imitación de Jesucristo) poco y fácil, y a quien lo puede dar y donde lo hay, lo que las más veces se descamina por la codicia y autoridad de los poderosos, pues se cobra del pobre lo que le falta y sobra al rico, que por lo que él le ha quitado y le niega, le ejecuta. [...] Los príncipes temporales dan para pedir: Cristo, solo rey, pide para dar. Dice a la mujer que le dé agua, y niégasela y aun hace delito el habérsela pedido. [...] Pida tributos para darles defensa, paz, descanso y aumento; no pida a todos para dar a uno, que es hurto; no pida a unos para dar a otros, que es engaño; no pida a los pobres para dar a los ricos, que es locura delincuente; no pida a ricos y a pobres para sí, que es baja. Pida para que le pidan y entenderá la dádiva de Dios, que empieza en pedir y acaba en dar. (pp. 216-17)

La referencia al sexo de mujer no escapa a Quevedo, aunque lo hace muy de pasada y como obligado por una argumentación encadenada: de la actitud de Cristo se va a la opuesta, la del demonio; el demonio le sugiere el episodio de Eva y la serpiente; y de Eva, por ser mujer, retorna a la samaritana, con consideraciones generales sobre la mujer:

Señor: el demonio da sin que le pidan porque da quitando. Acuértese vuestra majestad de la sierpe y de la manzana, aunque no es cosa de que podemos olvidarnos. Una golosina dio porque le diesen la gracia y el alma. Qué sin retórica reciben las mujeres, Eva lo enseñó bien para nuestro mal. Qué aprisa niegan y qué fácilmente piden, la Samaritana lo demuestra; pues luego que se enteró de las calidades del agua de vida, dijo: «Señor, dame esta agua, para que no tenga sed, ni venga a sacarla a este pozo». ¡Qué acomodadamente nos desquitamos de nuestros yerros con Cristo! De lo que pecó esta mujer negándole lo que pedía, se remedió pidiéndole lo que le daba. (p. 217)

En este mismo capítulo de *Política de Dios* continúa además con un asunto lateral que refuerza el poder de los reyes ante los ministros. En el episodio de la samaritana se indica que los apóstoles habían ido a buscar comida y que Jesús se había quedado solo. Esta circunstancia es aprovechada por Quevedo para subrayar una de sus tesis principales: que los reyes deben tomar decisiones sin contar con los ministros; éstos deben limitarse a no discutir y a simplemente admirar sus acciones, sobre todo cuando la acción consiste en algo insólito: hablar con una mujer y, además, samaritana:

Criado que tratare y se encargare de matar la sed a vuestros vasallos, no buscará la comida para vos, sino para sí; y ellos quedarán muertos, y no su sed; y vos sin mantenimiento y sin qué comer. Veamos si los apóstoles se sintieron de esto. No, Señor, que eran ministros de Dios y trataban de servirle a él, dejándole ser rey, y no de servirse de él, mancomunándose en la corona. Vinieron y admiráronse de que hablase con una mujer; mas ninguno se atrevió a preguntarle qué buscaba o qué hablaba con ella. Señor, no lo advirtió de balde el Evangelista. Fue como si dijera: sabía Cristo, rey solo, lo que sólo había de hacer y sus privados lo que habían de hacer, que era servirle, lo que no habían de hacer, que era escudriñarle. Criado que quiere saber todo lo que el rey hace y lo que dice preguntándose, llámale rey y preguntale esclavo. Quien quisiere, Señor, saber lo que hacéis, sepa de vos que no sabe lo que hace. (p. 218)

Quevedo no deja aspecto de este episodio sin extraer de él enseñanza. Debió de parecerle especialmente significativo porque, en el capítulo noveno de esta misma segunda parte¹³, lo trata a propósito de los tributos que piden los reyes a sus súbditos: «es forzoso buscar ejemplo en que Cristo pidiese, ya que éste se ha declarado. Tenémosle como hemos menester en el suceso de la Samaritana, donde Cristo cansado del camino la pidió agua, de que necesitaba»:

Señor, Cristo cansado del camino pidió agua; pidió con necesidad: esto es lo primero que se ha de hacer. Lo segundo, pidió agua sentado sobre la fuente, que es pedir lo que hay, y donde lo hay sobrado. Lo tercero, pidió agua a quien venía a sacar agua, a quien traía con qué dar y sacar lo que se le pidiese. [...] Y como en Cristo Jesús se lee el ejemplo para los reyes, en la mujer de Samaria se lee el de los vasallos que rehúsan dar lo que con necesidad les piden los príncipes. Responde que cómo, siendo judío y ella samaritana, la pide de beber. Y alega fueros de diferentes naciones, y que no tienen comercio los judíos con los samaritanos. Esto, Señor, para no pagar tributos, ni contribuir a la necesidad pública y necesaria, cada día se ve. Muchas provincias me ahorran la verificación, cuando la causa de negarlo es decir: «Somos diferentes de los que contribuyen». (p. 192)

Quevedo introduce aquí una novedad en su argumentario, si bien presentada de forma muy fugaz: la de que la negación de la samaritana se corresponde con la pretensión de algunos súbditos de obtener exenciones en la tributación por pertenecer a algún lugar determinado¹⁴. En todo caso, el *exemplum* de la samaritana resulta perfecto para explicar cómo los impuestos que piden los reyes son siempre en beneficio de los súbditos: Jesús pide agua; la samaritana se la niega y, a cambio, Jesús le

¹³ Llama la atención el anuncio hecho en el capítulo noveno de algo que aparecerá en el decimotercero, con el verbo en pasado: «Oigamos el texto sagrado con diferente consideración de la que le he aplicado en su capítulo» (p. 191): ¿escribió antes uno que otro?; ¿reescribió este capítulo a la vista del posterior?

¹⁴ Quevedo probablemente apunte a las negativas que los reyes padecieron de ciudades como Sevilla o Córdoba para sufragar los gastos de la monarquía hispánica. En *El chitón de las tarabillas* menciona los viajes del rey Felipe IV a Aragón y Andalucía como intentos de convencer a sus súbditos de que contribuyeran a la empresa monárquica, con escaso éxito, como se sabe.

proporciona el agua de la salvación. Quevedo, con su repetido recurso metarretórico para que se entienda la ejemplificación, pone asimismo la condición para que esto suceda:

No se enojó Cristo porque le negó lo que la pedía con la necesidad que ella vio, y al brocal del pozo sólo la dijo «que si conociera la dádiva de Dios y a quien la pedía de beber, ella la pidiera a él, y la diera agua de vida». De manera que pidió para dar, y así se ha de pedir. Pidió Cristo agua material para dar agua de vida. Pida el príncipe tributos para dar paz, sosiego, defensa y disposición en que los vasallos puedan con aumento multiplicar lo que dieron, y aventajarlo en precio; porque pedir sin dar estas cosas, es despojar, que se llama pedir. El ejemplo enseña que es tan interesado el pueblo, que aun por no dar lo poco que se le pide, él mucho dificulta lo mismo que se le ofrece. Por eso dijo la mujer samaritana «que ni él tenía con qué sacar el agua, y que el pozo estaba hondo». (pp. 192-93)

Como en los casos anteriores, Quevedo no es capaz de evitar la aportación de la condición femenina a la argumentación: para Quevedo, el *exemplum* es aún más eficaz porque la protagonista es una mujer. Con una rotundidad meridiana, Quevedo lo confiesa: «Considero yo la propiedad con que en la mujer y en la codicia de la mujer se representa la levedad, la inconstancia y la codicia del pueblo». En esta misma línea se puede interpretar el pasaje casi final de *La caída para levantarse*, en el que se traza un paralelismo entre la muerte de san Pablo y la de san Juan Bautista, por haber sido ambos degollados por el príncipe correspondiente (Nerón y Herodes), a instancia en ambos casos de una mujer que los seduce con lujuria. El capítulo evangélico de la decapitación del Bautista que sirve para la consideración ya aparece amplificado en el sermón CLXXIV de san Pedro Crisólogo con una pintura vivísima (y aun erótica, a pesar de la contemplación recriminatoria) del baile de Herodías, traducida con complacida libertad por Quevedo:

¿Qué pudo engendrar el adulterio sino torpeza y aquella cizaña de los sentidos que, con pasos artificiosamente quebrados, y con el cuerpo disolutamente vertido por diferentes movimientos, con malignidad estudiada, desencasadas con armonía venenosa las coyunturas del cuerpo tan maliciosamente que parecía con el arte se le derretían las entrañas, para que la deformidad la hiciese toda hermosa?¹⁵

Pero no es la pintura, tal y como la llama Quevedo, la principal consideración del pasaje, sino la fidelidad al juramento hecho por Herodes de concederle a Herodías la cabeza de san Juan Bautista. Quevedo, como en los otros casos, acerca el *exemplum* a la materia política al advertir

¹⁵ Quevedo, *La caída para levantarse*, pp. 287-88. En *Política de Dios* (II, 7) Quevedo traduce el texto de san Pedro Crisólogo de otra manera, de forma más literal: «los pasos quebrados, el cuerpo disoluto, desencuadrada la compaje de los miembros, las entrañas derretidas con el artificio» (p. 178). La traducción en el relato de la vida de san Pablo muestra una faceta muy interesante de Quevedo que trasciende el ámbito puramente filológico.

a los reyes que no falta a su palabra el que la dio de cosa contra justicia, sino cuando la cumple sólo porque la dio. El que cumple juramento hecho a favor de las maldades es perjuro al que hizo de no consentirlas. No es empeño promesa hecha a favor del facinoroso y delincuente, sino gravamen de su culpa el haberla solicitado para seguridad suya y nota del príncipe¹⁶.

El episodio bíblico, que dio pie a una iconografía bien repetida, probablemente por la crueldad de las imágenes, en consonancia con los programas propagandísticos del Concilio tridentino, inductoras del martirio como forma excelsa de piedad¹⁷, es empleado por Quevedo con otro propósito más político, tal vez aprovechando como referencia del delincuente el eficaz *exemplum* de la mujer no sólo persuasiva sino inmisericorde.

Otra mujer del evangelio que aparece mencionada en *Política de Dios* (I, 4) es la mujer enferma que se sana tocando el vestido de Cristo¹⁸. El episodio se comenta en el capítulo cuarto de la primera parte, como *exemplum* para que el rey siempre esté atento a quien se le acerque y que distinga al que se aproxima del que le puede poner en aprietos. El tema de la cercanía del monarca a sus súbditos es materia reiterada en la obra política de Quevedo. Es probable que los intentos del propio Quevedo por acceder a la consulta con el rey constituyeran motivo de preocupación personal, pero en sus discursos es asunto preeminente. Procurar que el rey atienda las necesidades de sus vasallos, sin además intercesiones, es virtud del buen gobierno; por eso, Quevedo emplea el ejemplo de la mujer que se sana con sólo tocar la ropa de Jesús como enseñanza de la persona que puede con la presencia directa del rey, con sólo su tacto, conseguir sus deseos:

Tocó la pobre mujer la vestidura de Cristo. El llegar a los reyes y a su ropa basta a hacer dichosos y bienaventurados. Volvió Cristo, yendo en medio de gran concurso de gentes que le llevaban en peso, y con novedad dijo: ¿Quién me tocó? Dice el texto que los que le brumaban dijeron que ellos no eran. Esta respuesta siempre la oigo; y aquellos que aprietan a los reyes y los ponen en aprieto, dicen que no tocan a ellos. [...] ¡Oh buen Rey, que sientes que te toquen en el pelo de la ropa (como dicen)! Y así fue. Ha de ser sensitiva la majestad aun en los vestidos. Nadie le ha de tocar que no lo sienta, que no sepa que le toca, que no dé a entender que lo sabe. No ha de ser lícito tomar nadie del rey cosa que él no lo sepa ni lo sienta. ¿Qué será que haya quien tome de él para echar a mal, sin que lo eche de ver el rey, y lo diga? Quiere Cristo que sane la mujer y que le toque; sintió que había salido virtud de él; sabía quién era la que le había tocado y lo preguntó para des-

¹⁶ Quevedo, *La caída para levantarse*, p. 287.

¹⁷ No olvidemos la expresión *vaticinator* aplicada en la Biblia a san Juan Bautista y la reiteración quevediana de llamarle el *precursor* de la agonía de Jesús.

¹⁸ Quevedo transcribe una taracea de testimonios evangélicos del episodio de la *hemorrhoisa* para comenzar el capítulo (*Mateo*, 9, 21; *Marcos*, 5, 28; y *Lucas*, 8, 45), cuyo título es muy elocuente: «No sólo ha de dar a entender el rey que sabe lo que da, mas también lo que le toman; y que sepan los que están a su lado que siente aún lo que ellos no ven, y que su sombra y su vestido vela».

arrebozar la hipocresía de los que, apretándole más, dijeron que no le tocaban. (p. 57)

La mujer que los escribas y los fariseos hallan en adulterio y pretenden lapidar también ocupa la atención de Quevedo. El ejemplo evangélico es muy conocido por poner en boca de Cristo las palabras «*qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat*», con las que desenmascara la hipocresía de los hombres. En el *exemplum* quevediano del capítulo II, 7 de *Política de Dios* se traza otra consideración, oportuna a los efectos de su discurso: en este caso, la acusación contra la adúltera puede implicar al propio Cristo, del mismo modo que las acusaciones de los ministros contra otros puede comprometer a los reyes, ya que si estos actúan contra los acusados, tendrían que actuar asimismo contra los acusadores, para no vulnerar el ejercicio de la justicia, pues todos vendrían a ser igualmente pecadores:

Dice el texto sagrado que acusaron los escribas y fariseos la mujer adúltera en la presencia de Cristo, tentándole para acusar a Cristo. ¡Infernal cautela de la perfidia y ambición envidiosa, cuyo veneno sólo le advierte el Evangelio! Acusar ante el rey a uno, tentando al rey para acusarle a él mismo, es maldad que de los escribas se ha derivado a todas las edades. [...] El adúltero que acusare al adúltero, el homicida al homicida, el ladrón al ladrón, el inobediente y rebelde al inobediente; entonces, acusando a otro, tientan al príncipe y acusan para acusarle; pues si castiga al que ellos quieren y no a ellos, comete delito tan digno de acusación como su delito; porque con esto confiesa que sólo quiere que sean inobedientes, adúlteros, traidores, homicidas y ladrones los que le asisten, los que tienen tráfico en sus oídos, los que cierran sus dos lados y se levantan aún con lo delgado de su sombra. (p. 177)

Con los personajes de María Magdalena, de la samaritana, de la adúltera o de la mujer enferma, podríamos tener la tentación de sugerir que Quevedo muestra un cierto compromiso con los menos favorecidos. Aunque no sería del todo inconveniente comprender el por qué de estas elecciones, sobre todo en relación con las consideraciones que merecen las acciones de los apóstoles, los escribas o los fariseos —reducidos a modalidades más o menos aceptables de ministros—, tengo la impresión de que Quevedo ve en estas figuras, despreciadas por distintas razones, un argumento patético (más sutil o subliminal, si cabe) que exacerba, por contraste, la diatriba contra ciertas formas de usurpación del poder: en María de Magdala, por contraposición a santo Tomás, la crítica a los cortesanos renuentes; en la samaritana, a los que se niegan a pagar los impuestos; en la adúltera, a los que esconden sus pecados; y en la mujer enferma, a los que se acercan al rey con afán de sojuzgarles. El propósito ético predomina, pero el *pathos* derivado de la elección de estas mujeres como *exempla* contribuye a afianzar la eficacia del mensaje.

La historia antigua proporciona otros *exempla* para los discursos de Quevedo. Uno de los más relevantes es el de la prostituta Frine, cuya historia es citada en ese caudal de erudición antigua que conforman los

Deipnosophistas de Ateneo¹⁹. La historia de la estatua que Frine mandó construir en honor a Venus, que puede tener también otros antecedentes como Plutarco o Diógenes Laercio, le sirve a Quevedo para dos ejercicios de conceptismo continuado en dos sonetos contiguos de la edición de *El Parnaso español*: «Si Venus hizo de oro a Frine bella» y «Frine, si el esplendor de tu belleza». En el primer soneto, fuerza la paradoja de hacer penitencia con la veneración de la estatua a Venus, construida con el dinero ganado gracias a la lascivia propia de la diosa amorosa:

Si Venus hizo de oro a Frine bella,
 en pago a Venus hizo de oro Frine
 [...]

 Adore sus tesoros, si los huella,
 el desperdicio y, tarde ya, los gime:
 que tal castigo y penitencia oprime
 a quien abrasa femenil centella. (vv. 1-2, 5-8)

La segunda composición, basada en un pasaje de Ateneo, se construye a base de una hábil combinación de dilogías y paradojas ya que Frine restituye las murallas de Tebas que Alejandro Magno destruyó, con el dinero obtenido de su comercio erótico. De este punto de partida surgen los conceptos: así, la *flaqueza* (producto de la lascivia) de Frine puede reconstruir lo que la *fortaleza* de Alejandro Magno abatió; la que fue «prisión de los tebanos» (con el tópico del amor como cárcel para los amantes) ahora se convierte en su defensa; y, finalmente, el poder del tirano griego queda vengado con el dinero que ganó Frine con el poder también tiránico de su seducción amorosa. A Quevedo no le interesa la *summa* moralizante del caso, sino la naturaleza contrastiva de su discurso, con la *admiratio* como objetivo principal de sus versos:

mas lo que abate fuerza armada y dura
 restituye desnuda tu flaqueza.
 Tú, que fuiste prisión de los tebanos,
 eres defensa a Tebas, que yacía
 cadáver lastimoso de estos llanos.
 La ciudad que por ti lasciva ardía
 se venga del poder de otros tiranos
 con lo que le costó tu tiranía. (vv. 7-14)

En estos dos ejemplos en que Quevedo cultiva la materia de la lujuria, ésta parece secundaria al objeto de sus versos: en el primer soneto, porque se celebra que los griegos veneren la causa de su perdición; y, en el segundo, porque la lascivia fuera capaz de recomponer, con el dinero acumulado en su ejercicio, las murallas destruidas por Alejandro.

¹⁹ De la relación con los *Deipnosophistas* de Ateneo véanse los trabajos de Plata, 1999; Schwartz, 2001; y Candelas Colodrón, 2003. Sobre estos poemas, véase la edición de la musa *Polimnia* a cargo de Rey, 1999, pp. 275-77.

Quevedo prende el tema de forma oblicua, más atento a los requiebros conceptistas de los argumentos de los que parte que a una efectiva denuncia del pecado. Sin embargo y a pesar de todo, no deja de resultar llamativa la insistencia en el modelo de mujer seductora, cuya lascivia puede por sí sola vengar las afrentas del mismísimo Alejandro. Resueñan los ecos, a mi juicio, en esta Frine del segundo soneto, de las *hazanas* de Jael, de Judit, de Herodías, que conforman, con distintas y aun opuestas consecuencias, un semejante prototipo de mujer de seducción militante e impulso victorioso.

En *Marco Bruto*, por obligadas necesidades, Quevedo recurre a otros *exempla* femeninos clásicos, bien en forma de resumida y tópica alusión (como el de Lucrecia o el de Servilia), bien en forma de glosa detenida y reflexiva (como el de Porcia). El comienzo mismo del *Marco Bruto* depende de una *quaestio infinita* sobre las mujeres que revelará, de forma simbólica, el sentido que confiere Quevedo a la figura de Marco Bruto, dentro de la historia de Roma, como un final de época²⁰. El texto de Plutarco, del que parte Quevedo, comienza con la alusión a Junio Bruto, considerado progenitor de Marco Bruto, y actor principal de la revuelta que acabó con la dinastía de los Tarquinos y, con ello, con la monarquía en Roma. La revuelta comenzó con la decisión de Lucrecia de darse muerte ante su padre y ante su marido con un cuchillo para limpiar el honor después de haber sido violada por Sexto Tarquino, hijo del rey. Junio Bruto blandió ante el foro el cuchillo ensangrentado de Lucrecia y logró exaltar al pueblo para acabar con el gobierno tiránico de los Tarquinos. Para la tradición permaneció la figura de Lucrecia como ejemplo de fidelidad conyugal o de castidad²¹.

Quevedo, con un acusado gusto por hallar correspondencias admirables, une el ocaso de los reyes romanos con su nacimiento y así enlaza, en forma de metonimia, los *exempla* de Lucrecia, que provocó el fin de la tiranía monárquica, y de Rea Silvia, que dio a luz a Rómulo, el primer rey de Roma, no sin buscar contrastes y paradojas para encarecer la completa correspondencia: «Mujeres dieron a Roma los reyes y los quitaron. Diolos Silvia, virgen, deshonesta; quitolos Lucrecia, mujer casada y casta. Diolos un delito; quitolos una virtud. El primero fue Rómulo; el postrero, Tarquino». La intervención de las mujeres se explica a continuación con una *quaestio infinita* que en este caso puede hallar analogía

²⁰ Sobre este episodio véase Martinengo, 1998.

²¹ Recuérdense los versos del *Laberinto de fortuna* de Juan de Mena que describen la rueda de la luna: «e, sobre todas, la casta Lucreçia / con esse cuchillo que se desculpó» (63g-h). O las palabras de Diego de san Pedro en *Cárcel de amor* en el capítulo en el que *Prueba por exemplos la bondad de las mugeres*: «De las castas gentiles començaré en Lucrecia, corona de la nación romana, la qual fue muger de Colatino, y siendo forçada de Tarquino hizo llamar a su marido, y venido donde ella estava, díxole: “Sabrás, Colatino, que pisadas de ombre ageno ensuziaron tu lecho, donde, aunque el cuerpo fue forçado quedó el corazón inocente, porque soy libre de la culpa; mas no me asuelvo de la pena, porque ninguna dueña por exemplo mío pueda ver vista errada”; y acabando estas palabras acabó con un cuchillo su vida» (p. 73).

en la tónica doctrina cristiana de Eva y la Virgen María: la de que las mujeres son las causantes del pecado original así como responsables de la correspondiente redención:

A este sexo ha debido siempre el mundo la pérdida y la restauración, las quejas y el agradecimiento. Es la mujer compañía forzosa que se ha de guardar con recato, se ha de gozar con amor y se ha de comunicar con sospecha. Si las tratan bien, algunas son malas. Si las tratan mal, muchas son peores. Aquél es avisado, que usa de sus caricias y no se fia dellas. Más pueden con algunos reyes que con los otros hombres, porque pueden más que los otros hombres los reyes. Los hombres pueden ser traidores a los reyes, las mujeres hacen que los reyes sean traidores a sí mismos y justifican contra sus vidas las traiciones. Cláusula es ésta que tiene tantos testigos como letores²².

Estas palabras, escritas en este contexto de glosa del episodio de Lucrecia, presentan un interés extraordinario. Con ese estilo que Quevedo define en el prólogo al lector —«poco escribo, no porque excuso palabras, sino porque las aprovecho»—, ciertas afirmaciones sólo pueden explicarse con el *exemplum* de Lucrecia delante: como la de que «las mujeres hacen que los reyes sean traidores a sí mismos y justifican contra sus vidas las traiciones». Los recelos hacia el poder de seducción de las mujeres, involuntario o incluso contrario a su voluntad como en el caso de Lucrecia, se agrandan cuando los protagonistas son reyes, príncipes o gobernantes, porque sus tareas son superiores. En todo caso, la figura de Lucrecia debe ser tenida en cuenta como fundamental desde el punto de vista central del *Marco Bruto* ya que vuelve a aparecer al final de la obra, entre las preguntas retóricas con que concluye el libro²³:

¡Qué cosa más docta y providente que Junio Bruto, que, sabiendo no parecer que sabía, engañó la malicia del tirano; que supo abrigar su venganza con un delito tan participado en la honra de todos, como la fuerza que a Lucrecia hizo Tarquino, en la piedad de una muerte tan religiosamente dolorosa como la de Lucrecia; que no se detuvo en tratar levantamiento, sino que se levantó sin tratado y conjura²⁴.

La mención de Plutarco a la posible paternidad de Julio César, con quien tuvo Servilia a Marco Bruto, permite a Quevedo deslizar otros comentarios interesantes sobre la pasión amorosa, vista como deseo o ansia irrefrenable que conduce a la culpa. El ejemplo de Julio César con Servilia fue determinante, porque la mala conciencia le impidió ver en Marco Bruto el futuro ejecutor de su muerte. Quevedo, como en el caso de Lucrecia, deja entrever que, de forma completamente involuntaria, la

²² Quevedo, *Marco Bruto*, p. 133.

²³ Las analogías contrastadas (las vidas paralelas) entre Junio Bruto y Marco Bruto, y entre Tarquino y Julio César sirven para la argumentación final. Implícitamente el parangón entre Lucrecia y Porcia, modelos tópicos de la castidad, complementa las correspondencias.

²⁴ Quevedo, *Marco Bruto*, p. 159.

mujer conduce al hombre hacia la perdición²⁵. En un pasaje lleno de la elocución típica de su poesía amorosa, Quevedo explica cómo se produce la comunicación con la mujer, en la que ésta simplemente se presenta a la vista:

¿Qué mujer no le pide con vehemente ruego la hermosura, sin ver que en ella consigue el riesgo de la honestidad y la dolencia de su reputación? ¿Qué mancebo no desea gentileza y donaire, y con ella adquiere el aparato para adúltero, y los méritos para deshonesto? [...] Si queremos hallar la causa deste desatino de Julio César, a pocos pasos hallaremos que fue su pecado. Tenía César a Bruto por hijo suyo, y juzgábalo así por haber nacido en el madre que con más pasión y más encendidas finezas gozaba de Servilia, su madre.

Parentescos por línea del pecado y del adulterio, la sangre que prueban es la que derraman. Las mujeres son artífices y oficinas de la vida, y ocasiones y causas de la muerte. Hanse de tratar como el fuego, pues ellas nos tratan como el fuego. Son nuestro calor, no se puede negar; son nuestro abrigo; son hermosas y resplandecientes: vistas, alegran las casas y las ciudades; mas guárdense con peligro, porque encienden cualquier cosa que se les llega; abrasan a lo que se juntan, consumen cualquier espíritu de que se apoderan, tienen luz y humo con que hacen llorar su propio resplandor. Quien no las tiene, está a oscuras; quien las tiene, está a riesgo; no se remedian con lo mucho ni con lo poco: al fuego poca agua le enciende, mas mucha le ahoga luego; fácilmente se tiene, y fácilmente se pierde. La comparación propia me excusa el verificarlas; porque fuego y mujer son tan uno, que no los trueca los nombres quien al fuego llama mujer, y a la mujer fuego. La ceniza de Julio César dice bien esto entre las brasas de Servilia, que en una centella que envió con él después de tantos días, le dejó en las entrañas abrigado el incendio, y disimulada en amor paternal la hoguera²⁶.

Creo que en ningún otro lado de la obra quevediana, con todos los condicionantes genéricos y coyunturales que admite un texto de esta naturaleza, se puede hallar una reflexión tan ecuánime sobre la condición femenina como en éste, donde trata de conciliar las tópicas y tradicionales consideraciones sobre el peligro de las mujeres con la necesidad de su concurso. Quevedo, aunque apela vagamente al prudente cuidado, proclama como esencial la irresoluble paradoja del fuego que alumbró y quemó al tiempo para comprender su relación con ellas: «quien no las tiene, está a oscuras; quien las tiene, está a riesgo». El *exemplum* de Servilia, pues, explica los riesgos de la mujer, «oficina de la vida y ocasión para la muerte».

La figura de Porcia ocupa un lugar principal en la biografía de Plutarco y, por supuesto, en la glosa quevediana. Porcia se engarza de forma muy estrecha con Lucrecia, ya que ambas encarnan la castidad o la fide-

²⁵ En *La caída para levantarse*, p. 226, Quevedo escribe, a propósito de la recreación del episodio de la muchacha endemoniada (*Hechos de los Apóstoles*, 16, 16-21), lo siguiente: «el Apóstol desprecia la caricia y castiga el intento. Ningún traje viste tan ajustado a sus escamas la sierpe antigua como el cuerpo de una mujer, cuyo sexo y edad son esfuerzo mudo a la persuasión».

²⁶ Quevedo, *Marco Bruto*, p. 137.

lidad conyugal llevada al extremo del suicidio. Sus muertes violentas son recurso ejemplar para la defensa de las virtudes de las mujeres, como ocurre en el célebre *Tratado en defensa de virtuosas mujeres* de Diego de Valera, que Diego de san Pedro recrea, más brevemente, en el capítulo ya citado de *Cárcel de amor* titulado *Prueba por enxemplos la bondad de las mugeres* y en el que curiosamente Lucrecia y Porcia aparecen juntas. Plutarco cuenta la primera de las hazañas de Porcia: la de infligirse una herida en el muslo para compartir con Marco Bruto la tristeza que le aflige y para llamar la atención de él sin interpellarle con preguntas. Quevedo recoge sólo ese episodio (no el más famoso de su muerte, con las brasas en su boca, tras la noticia del suicidio de Marco Bruto, que debería incluir la *Segunda parte* prometida), con una exaltación heroica de su proceder.

Quevedo comienza con dos expresiones generales, de orden en apariencia tópico, que repite en otros lugares de su obra²⁷:

Los hombres que han sido afeminados, han sido torpísimo vituperio del mundo. Las mujeres que han sido varoniles, siempre fueron milagrosa aclamación de los siglos; porque, quanto es de ignominia renunciar lo bueno que uno tiene, es de gloria renunciar lo malo y flaco.

La idea de la virilidad de la mujer es tópico tradicional, pero tal vez Quevedo lo sacara para el caso del propio relato de Porcia en Valerio Máximo: «*Cuius [de Catón] filia minime muliebris animi*» (III, 2, 15). Quevedo elogia precisamente ese espíritu alejado de lo que él considera «el natural de todas las que lo son, derribado a las niñerías del agasajo y sólo atento al logro de su hermosura, y a la hartura de su deleite, y a la servidumbre de su regalo». El *exemplum* de las mujeres que ejercieron heroicas acciones (no se olvide la Jael o la Judit bíblicas ya mencionadas) encuentra en Porcia el cénit:

muchas mujeres ha laureado la guerra, muchas ha consagrado a la inmortalidad la virtud de los gentiles; empero ninguna fue igual a Porcia, que reconoció la flaqueza del sexo, y no sólo la desmintió, mas excediendo el ánimo varonil, fue a su marido mujer y sacrificio, dolor y ejemplo, y por acompañarle en el espíritu, despreció acompañarle en el tálamo.

Quevedo cede a Porcia la voz, como Plutarco había hecho en el texto comentado, en dos oraciones repletas de patetismo, pero también de prudentes consideraciones que encarecen su condición heroica y ejemplar:

— Saldrá mi sangre y mi alma (dijo Porcia) de mi cuerpo, mas no saldrá tu secreto; y si no se puede fiar secreto a mujer que no sea muerta, por merecer que me le fies cuando no me le puedas fiar, me he dado la muerte. Más quiero merecer ser tu mujer, que serlo; mejor es dejar de ser mujer con la

²⁷ En el propio *Marco Bruto*, Quevedo escribe: «Y como supo sacar cierta su sospecha, tuvo sospecha de Bruto y de Casio, y no de Marco Antonio y Dolabela, hombres abultados con las desórdenes de la gula, ocupados en afeminar las propias asperezas varoniles, a quien solamente deben temer las ramerías por competidores» (Quevedo, *Marco Bruto*, p. 141).

muerte, que ser mujer y no merecer serlo con la vida. Con esto nos acabará un cuidado a entrambos, pues yo te veo morir del que tienes, y yo muero del mismo, porque no le tengo. Yo no sé lo que padeces, y lo padezco porque no lo sé. Si alcanzares de días a tus cuidados, que a mí me alcanzan de días, vivirás más que yo, mas no mejor. Yo te perdono que ahora me tengas lástima, porque te quiero tanto, que sólo sentiré que después me puedas tener invidia. No pidas mi salud a los dioses, ni la solicites en los remedios; que yo no quiero que la muerte que me da la constancia, me la estorbe la medicina. Más gloria te será haber tenido mujer que te haga falta, que tener mujer que te sobre. No te digo que vivas ni que mueras: vive si pudieres, y muere si no pudieres más.

– Bruto, en nada tienes peligro: si matas, te debe tu patria su vida; si mueres, te debe por su vida tu muerte. Si ésta se sigue, me acompañarás como marido; si se difiere, me seguirás como amante. Yo ruego a los dioses que permitan que te aguarde a ti, y no a César; que tu amor y este secreto le llevo connigo a los silencios del sepulcro. El pensar quiere tiempo, y lo pensado ejecución. Muchas cosas hay que no se dicen, y se derraman; porque lo que no se comunica, se sospecha. Nada es tan seguro como pensar lo que se ha de hacer, y nada es secreto si para hacer lo determinado se tarda en pensar, cuando el pensar es delito y la tristeza amenaza. Recátate del tiempo, que es parlero, y advierte que tales intentos se han de tener, y no se han de detener²⁸.

Quevedo amplifica con la *sermocinatio* de Porcia lo que el texto de Plutarco no indica. En la primera *oratio*, Quevedo rehace la parte final del discurso de Plutarco, ya repetida en su glosa: en especial, la idea de que la muerte de Porcia glorifica a Bruto. Quevedo hace patético el ruego en boca de la propia Porcia, al solicitar que Bruto no pida a los dioses por su salud. Plutarco algo insinuaba en su discurso: Bruto, «atónito, y enajenado con la admiración y la pena, levantando las dos manos al cielo, suplicó a los dioses fuesen propicios a su intento, para que se mostrase digno marido de Porcia», pero el comentario de Quevedo pondera aún más el sacrificio de ésta.

Más relevante me parece la segunda *oratio* en relación con la condición femenina de la protagonista: no aparece en ningún pasaje de Plutarco; es invención quevediana que cumple una función más decisiva de la que el original podría presentar. Decidido a la conjuración contra Julio César, Bruto es presentado, sin embargo, por Plutarco como «profundamente melancólico, vacilando en los senos de las dificultades y las amenazas de los riesgos», en traducción de Quevedo. Según Plutarco, la acción de Porcia de herirse a propósito y de prometer matarse antes que revelar el secreto de la conjura provoca la admiración a Bruto, pero Plutarco no presenta a Porcia animando a Bruto a disipar sus temores, como sí hará Quevedo en esta segunda oración. No es insustancial el asunto, ya que Quevedo hace depender la definitiva resolución de la conjura (por encima del texto de Plutarco) a las palabras alentadoras de Porcia. Si retrocedemos al epígrafe en el que se relata la noche previa a la ba-

²⁸ Quevedo, *Marco Bruto*, pp. 140-41.

talla farsálica en la que Marco Bruto lee a Polibio, veremos cómo Quevedo se demora en subrayar la arrojada naturaleza del protagonista, prudente pero resuelto a enfrentarse a sus adversarios, con parecidos términos a los que pone en boca de Porcia en su novedosa etopeya:

No pensó lo que en ella le podía acontecer: estudió lo que debía obrar. Considerar los peligros es prudencia de cobardes, habiendo de entrar en ellos; y también muchas veces es cobardía de valientes. El general ha de ser considerado, y el soldado obediente. Muchos vencimientos ha ocasionado la consideración, y muchas vitorias ha dado la temeridad. No apruebo los temerarios, ni condeno los cuerdos: digo quiénes son los que deben ser lo uno o lo otro, y enseñó el peligro desta virtud y el logro de aquel vicio. El ánimo que piensa en lo que puede temer, empieza a temer en lo que empieza a pensar. Y muchas veces a sí mismo se persuade el miedo, y se le hace el discurso receloso, porque no hay quien no se crea a sí mismo. Y es blasón grande del temor, siendo tan ruin, hacer de nada algo y de poco mucho. Crece las cosas sin añadirlas, y su aritmética cuenta lo que no hay. Es el testigo falso más pernicioso del mundo; porque, siendo falsario de ojos, ve lo que no mira²⁹.

La voz en primera persona, no habitual (*no apruebo, ni condeno, digo*), con los señuelos de un estilo grave, persuade al lector de que el autor cree en estas reflexiones. Porcia le recomienda lo mismo a Bruto, con el patetismo lógico que Quevedo subraya con la reacción de Bruto: «se enterneció humanamente en la piedad de oficio tan lastimoso». La alabanza del héroe decidido, propia del género encomiástico, se esconde tras una voz femenina, «*minime muliebri*», que aparece como paradigma del valor y la prudencia políticas.

Eva, Débora, Jael, María Magdalena, Herodías, Judit, la samaritana, la adúltera, la *hemorrhóisa*, del Viejo y Nuevo testamento; Frine, Lucrecia y Porcia, de la historia de Roma, constituyen una especie de *speculum mulierum* que Quevedo urde a lo largo de su prosa grave. Jael, Herodías, Judit o Frine, en diferentes ángulos, se vinculan a Eva por su poder seductor, capaz de provocar (para bien o para mal, con *caricia*, en todo caso) la muerte o el pecado. Quevedo, en dos de sus tratados estoicos, *La cuna y la sepultura* y *Providencia de Dios*, recoge esa visión, con idénticas expresiones: en la primera dará consejo:

Querer a las mujeres permite la naturaleza, y la ley de gracia enseña cómo sea sin delito; pero adorarlas y sujetar a ellas el alma no lo aconseja sino el deleite y vicio, que es tan poderoso que persuade tales cosas, y no sé si lo atribuya tanto a sus fuerzas como a nuestra flaqueza. De la mujer, como de las otras cosas, usa, pero no te fies³⁰.

y en la segunda, con descripciones próximas a la sátira en el pasaje antecedente, concluirá:

²⁹ Quevedo, *Marco Bruto*, p. 137.

³⁰ Quevedo, *La cuna y la sepultura*, p. 40.

con que hipócrita de divinidad, es maravilla tirana de los sentidos y potencias más bien reportados, aprisionando en una vista descuidada, en un movimiento casual de las letras con los doctos y las armas en los valientes; aherrojando en un cabello libertades presuntuosas y magníficas, encendiendo en volcanes la nieve, que la muerte en que el último invierno de la vida ventisca de las canas. Y por la última y más insolente de sus hazañas, granjea la idolatría, falsifica la religión, multiplica herejes, es deslizadero de los virtuosos, despeñadero de los malos, moneda falsa que muchas veces nos compra lo temporal y no pocas lo eterno. Esta, pues, ilusión vanagloriosa (que la fuerza da martirios en su persona, embustera de divinidad, siendo tierra amasada en carne y hueso, apuesta con el cielo más bien enjoyando a luces y se hace más apetecible a los apetitos desenfrenados) no sólo se afrenta de ser cuerpo, no sólo presume de ser cielo sino de ser preferida a él³¹.

Las mismas mujeres bíblicas añaden motivos para la consideración política, como en Débora, la Magdalena, la samaritana, la adúltera, la enferma o la propia Eva, quienes proporcionan distintos pareceres sobre la relación con los reyes, a partir de la analogía que confiere Cristo como monarca ejemplar. Las mujeres romanas, Lucrecia y Porcia, representan el valor de la castidad, pero también aparecen como las varoniles figuras que sirven de ejemplo a los propios hombres. Como señalaba al comienzo, resulta difícil trazar el pensamiento de Quevedo en relación con la mujer y, desde luego, no era mi objetivo tan siquiera pergeñarlo, pero cabe aventurar ciertas opiniones a la luz de cómo extrae del elenco femenino que otorga la Historia (bíblica o no, que para el siglo XVII es lo mismo) las protagonistas que modulan su particular visión de las mujeres.

³¹ Quevedo, *Providencia de Dios*, p. 173.

BIBLIOGRAFÍA

- Candelas Colodrón, M. Á., «La erudición ingeniosa de González de Salas», *La Perinola*, 7, 2003, pp. 147-89.
- Espinosa, P., *Primera parte de las Flores de Poetas Ilustres de España* (ed. facsímil), Madrid, Real Academia Española, 1991.
- Martinengo, A., «La muerte de Porcia: ¿un recurso retórico? (de Plutarco al *Marco Bruto* de Quevedo)», en *Littérature et Politique en Espagne aux Siècles d'Or*, ed. J. P. Étienvre, Paris, Klincksieck, 1998, pp. 409-21.
- Mena, J. de, *Laberinto de Fortuna*, ed. C. de Nigris, Barcelona, Crítica, 1994.
- Plata, F., «Contribución al estudio de las fuentes de la poesía satírica de Quevedo: Ateneo, Berni y Owen», *La Perinola*, 3, 1999, pp. 225-47.
- Quevedo, F. de, *Homilía de la santísima Trinidad*, en *Obras*, ed. A. Fernández-Guerra, Madrid, Atlas, 1951, BAE, vol. 48.
- Quevedo, F. de, *La caída para levantarse*, ed. V. Nider, Pisa, Giardini, 1994.
- Quevedo, F. de, *La cuna y la sepultura*, ed. L. López Grigera, Madrid, Real Academia Española, 1969.
- Quevedo, F. de, *Marco Bruto*, en *Obras*, ed. A. Fernández-Guerra, Madrid, Atlas, 1951, BAE, vol. 23.
- Quevedo, F. de, *Obra poética*, ed. J. M. Bleuca, Madrid, Castalia, 1969.
- Quevedo, F. de, *Oración que hizo Cristo en el huerto*, en *Obras*, ed. A. Fernández-Guerra, Madrid, Atlas, 1951, BAE, vol. 48.
- Quevedo, F. de, *Política de Dios*, ed. J. O. Crosby, Madrid, Castalia, 1966.
- Quevedo, F. de, *Providencia de Dios*, en *Obras*, ed. A. Fernández-Guerra, Madrid, Atlas, 1951, BAE, vol. 48.
- Rey, A., *Poesía moral (Polimnia)*, Madrid, Támesis, 1999.
- San Pedro, D. de, *Cárcel de amor*, ed. C. Parrilla, Barcelona, Crítica, 1995.
- Schwartz, L., «Quevedo y las antigüedades griegas: los *Deipnosophistae* en su obra», en *Actas del V Congreso de la AISO. Münster 1999*, ed. C. Strosetzki, Madrid-Frankfurt, Vervuert, Iberoamericana, 2001, pp. 1190-201.