

Entre política y literatura: Quevedo y las Sibilas

Valentina Nider
Università di Trento

Hace ya muchos años, Alessandro Martinengo destacó el interés científico de Quevedo en relación con la astronomía y la astrología¹. Asimismo Margherita Morreale ha estudiado en la obra satírica de Quevedo los conocimientos del escritor acerca de otras técnicas de adivinación como la geomancia y la quiromancia². Quevedo censura los afanes científicos de los astrólogos y sobre todo las pretensiones de la astrología judiciaria; asimismo condena la utilización política de los pronósticos. Sus críticas, sin embargo, dejan constancia de un interés profundo, como confirma el registro del Índice de San Martín.

Para añadir una faceta más a esta vertiente de la personalidad intelectual de Quevedo, tan aficionado a la *divinatio artificialis*, puede ser interesante examinar su opinión sobre la *divinatio naturalis*. En este caso la sabiduría del hombre y la ciencia no son tan importantes, ya que visiones, sueños y profecías se presentan como mensajes divinos transmitidos a los hombres a través de un intermediario. El principal objeto de los desvelos y de los debates entre los teólogos, los médicos y los demás tratadistas que se han preocupado por el asunto es distinguir las falsas profecías de las verdaderas, es decir, las que tienen una inspiración divina de las diabólicas, lo cual supone el intento de definir las características y las cualidades del profeta verdadero para diferenciarlo del que está sujeto a posesión por haber establecido un pacto con el demonio o por el efecto de una enfermedad melancólica³. Después de Trento, el profetismo se convierte en una de las características impor-

¹ Martinengo, 1983 y 1987.

² Morreale, 1958. Ver también, para otra perspectiva sobre este mismo tema en Quevedo, Riandière la Roche, 2000.

³ Ver Velázquez, *Libro de la melancolía*, pp. 26-41.

tantes para la santidad, como los milagros, y Quevedo, en su *Epítome de la vida de Santo Tomás de Villanueva* no se olvida de destacar el don de profecía del santo⁴. No obstante, incluso en la Biblia, no todos los que tienen don de profecía son santos, como muestran los ejemplos de Balán y de Caifás, ambos citados y comentados repetidamente por Quevedo. En un pasaje famoso de los *Sueños*, esencial para entender la poética de la obra, el mismo Quevedo, recordando que también «Herodes profetizó», nos advierte que «a veces recibimos salud de nuestros enemigos y de mano de aquellos que nos aborrecen»⁵.

Aun así y a pesar de la imposibilidad de perfilar con exactitud la personalidad, la cultura, y el sexo de los verdaderos visionarios, desde épocas muy antiguas, pero sobre todo después de los ejemplos de Santa Brígida de Suecia y de Santa Catalina de Siena, sobresalen las mujeres videntes⁶. San Agustín (*De Civitate Dei*, 18, 23) advierte que las Sibilas estaban inspiradas por el demonio, y los más importantes tratadistas de la época, como Castañega, Juan de los Ángeles, Del Río y Pedro de Ribadeneira, condenan a las mujeres visionarias, esgrimiendo el vasto repertorio de los consabidos argumentos misóginos. Tanta importancia concedida a sujetos difíciles de controlar, aunque generalmente la interpretación de sus visiones y sueños sea a cargo de personajes integrados en la cultura oficial, despierta una progresiva desconfianza hacia este fenómeno, sobre todo a partir de los primeros decenios del XVI. Para contrarrestar el profetismo, se establecen unas reglas con el fin de discernir los espíritus que desarrollan y precisan las sugerencias que ya había proporcionado J. Gerson en el siglo anterior y que se fundan, entre otras cosas, sobre la personalidad del vidente y sus costumbres.

Sin embargo, casos de profetas o profetisas o, con otras palabras, mujeres videntes, visionarias, ilusas, beatas, siguen apareciendo en la península a lo largo de todo el siglo XVI e incluso en el XVII como nos han demostrado los estudios de Richard Kagan y Ronald Cueto⁷. Los resultados de las investigaciones de estos autores muestran que la jerarquía eclesiástica pretende marginalizar y disminuir el fenómeno rebajándolo a una simple manifestación de una cultura supersticiosa difundida sobre todo entre las incultas clases populares, de la misma manera que, por ejemplo, la he-

⁴ Quevedo, *Epítome de la vida de Santo Tomás de Villanueva*, en *OC*, vol. 2, p. 1272: «Tuvo don de profecía; con que se adelantó a la maña de los perdidos, anticipando los avisos a las ofensas de Dios, y disponiendo con facilidad disinnios que, por otro camino corrieran, sin estorbo a perdición y ruina de los pueblos y ciudades donde vivía».

⁵ *Lucas*, I, 71. Quevedo, *Los sueños*, ed. Arellano, p. 169 y *La caída para levantarse*, p. 163, atribuye la cita a los salmos.

⁶ Zarri, 1991, p. 44.

⁷ Ver Kagan, 1990, Cueto, 1994 y Redondo, 2000.

chicería. No obstante, grandes personajes quedan fascinados por la personalidad de algunas videntes, como Luis de Granada por la monja portuguesa María de la Visitación, o ya entrado el siglo XVII, Felipe IV por María de Ágreda⁸. Estos dos ejemplos tan conocidos pueden considerarse un botón de muestra de la vertiente política del fenómeno, ya que ambas videntes toman claramente partido: la primera anunciando la futura independencia portuguesa y la segunda censurando la política del conde duque e incitando al monarca a una mayor autonomía. Nos encontramos de esta manera ante mujeres que, desde su especial posición, pretenden influir en la vida pública, aunque rodeadas y aconsejadas por confesores y maestros espirituales que las utilizan como más o menos dóciles instrumentos de sus estrategias de poder o, simplemente, de plagio. Grandes intelectuales católicos, como Federico Borromeo en Italia y Horozco y Covarrubias o Camargo en España dedican tratados específicos a este tema, complejo y difícil⁹; San Francisco de Sales, en su *Introducción a la Vida devota*, traducida por Quevedo, dedica un capítulo a «Cómo se han de recibir las inspiraciones» en el que invita a su joven amiga Filotea a que se consulte con su confesor «para que examine si la inspiración es verdadera o falsa; por cuanto el enemigo, viendo un alma pronta a consentir en las inspiraciones, la propone muchas veces las que son falsas para engañarla; lo cual no puede jamás hacer mientras que con una perfecta humildad obedeciere a su conductor»¹⁰.

Dicho esto, pica la curiosidad de saber si y de qué manera Quevedo, tan interesado en temas como la astrología y otras técnicas de adivinanza, califica los casos contemporáneos de profetismo, sea como representante paradigmático de un ideal intelectual tardohumanista y elitario, sea como escritor proclive a la sátira de tipos de afectada religiosidad y, a todos los niveles, a la crítica de las mujeres.

Hay que tener en cuenta también otro elemento: la capacidad de Quevedo para captar y transformar en componentes de su agudeza verbal las modas y manías de la sociedad contemporánea, echando mano de distintos niveles estilísticos y de lenguaje, y apropiándose también de estructuras discursivas paraliterarias. Los ejemplos señalados por la crítica son muy numerosos, recordemos

⁸ Ver también Poutrin, 1995, pp. 54-69, para más datos bibliográficos sobre estos temas.

⁹ Ver Borromeo, *De ecstaticis mulieribus et illis*; Horozco y Covarrubias, *Tratado de la falsa y verdadera profecía*; Camargo y Salgado, *Luz clara de la noche oscura*. Ver para estos y otros tratadistas Turri, 2002.

¹⁰ Quevedo, *Introducción a la vida devota*, en *OC*, vol. 2, p. 1792. Para un estado de la cuestión sobre la importancia de esta obra para Quevedo ver el trabajo reciente de Carrera Ferreiro, 2002.

por ejemplo la «anatomía», los «avisos», el «conjuro»¹¹. Por lo que concierne a las profecías hay que subrayar en primer lugar que los folletos y pliegos sueltos que relatan pronósticos y profecías tienen una gran difusión en la época, y en segundo lugar que está largamente documentada también la transmisión de copias manuscritas entre círculos de interesados de otra abundante producción, la de documentos y declaraciones procesales. Por lo que se refiere a este último aspecto sabemos que al final de su vida, en abril de 1644, Quevedo tuvo que testimoniar sobre el famoso caso de las monjas endemoniadas de San Plácido¹². En esta ocasión confesó que unos años antes había leído copias de las sentencias del primer proceso y que había adquirido además unos cuadernos en una almoneda relacionados con el mismo asunto, muy probablemente copias de las deposiciones y otros documentos judiciales.

Por lo que atañe, en cambio, al primer aspecto, el de la difusión de las profecías en folletos y pliegos sueltos, hay que advertir que la reiteración de las mismas estructuras retóricas y léxicas en las profecías y pronósticos, fundamentales para reconstruir el debate político de la época, hacen que estos folletos se acaben percibiendo como un subgénero con características formales muy marcadas. Quevedo conoce, por ejemplo, uno de los títulos más difundidos en la época: las *Coplas de Bandarra*, que circulaban vaticinando la autonomía de Portugal de Castilla y el regreso de don Sebastián. En el panfleto que escribió sobre el levantamiento de Portugal el escritor español acusa a los portugueses de «pitagorear» con el alma del rey portugués «pasándosela ya al cuerpo de un pastelero, ya al de un galeote, y ya al de un embaidor» e invita a los nobles a dejar «los delirios de Bandarra» para seguir a David, profeta verdadero, santo y rey¹³. En los *Grandes Anales* alude Quevedo a la utilización política de las profecías por parte de los hombres com-

¹¹ En el *Chitón de las tarabillas*, p. 64, tacha al arbitrista Pedrisco de «grani-zo con máscara»: «Yo que veo conjurar las nubes que apedrean los trigos y las viñas, viendo cuánto más importa guardar de la piedra la justicia, el gobierno, los ministros, y el propio rey nuestro señor, como heredad donde se deposita todo el bien del mundo, y toda la defensa de la Iglesia, he determinado conjurar a vuesa merced, señor Discurso Tempestad, tan inclinado a la pedrea que creo que ha tirado hasta las piedras que están en las vejigas».

¹² Puyol Buil, 1993, p. 25.

¹³ Quevedo, *Descifrase el alevoso manifiesto con que previno el levantamiento del duque de Braganza*, en *OC*, vol. 1, pp. 1041 y 1047. Ver también, para la utilización de interpretaciones políticas de hechos que atañen a la esfera religiosa, *La rebelión de Barcelona ni es por el güevo ni por el fuero*, en *OC*, vol. 1, p. 1055: «Si queremos conocer los ingenios de los de Barcelona y cómo afectan lo divino para confundir, oigamos a Tertuliano la postrer cláusula en que remata el libro *De Corona Militis. Agnoscamus ingenia diaboli, id circo quaedam de divinis affectantis, ut nos de suorum fide confundant, et judicent* [‘Reconozcamos los ingenios del diablo, que afecta algunas cosas de las divinas para confundirnos y juzgarnos con la fe de los suyos’]».

prometidos con el pasado régimen. Estos distorsionan las palabras del joven rey y las interpretan interesadamente a la luz de la Escritura¹⁴.

Quizás el texto que mejor desarrolla las posibilidades ofrecidas por la profecía como esquema panfletario sea la *Carta a Luis XIII* con la utilización de la imagen de los cuatro caballos del Apocalipsis. Muchas son las menciones despectivas de pronósticos y profecías a lo largo de toda la obra quevediana desde los *Sueños* hasta el *Marco Bruto*; en el *Libro de todas las cosas* encontramos asimismo un paródico *Tratado de la adivinación*¹⁵.

No podemos olvidar, tratando de esquemas tradicionales y de su reutilización quevediana, las cinco profecías de perogrullo incluidas en el *Sueño de la muerte*. En el comentario a sus profecías, Pero Grullo, convertido él mismo en personaje de la obra, hace referencia a la sociedad contemporánea ejemplificando de esta manera la carga satírica implícita en la ambigüedad tautológica característica del género¹⁶. Muy interesante también es la última composición atribuida a Pero Grullo, un horóscopo que se refiere explícitamente a Felipe IV, donde Quevedo recurre a un repertorio dilógico bastante común en su obra satírica (por ejemplo cuarto = moneda = parte de un cuerpo descuartizado), pero cuya utilización en la sátira política no podía dejar de parecer irreverente si era aplicada a la realeza. A la misma inversión paródico-burlesca del género alude Quevedo en la *Anatomía de la cabeza del cardenal Richelieu* al hacer referencia a «la pronosticación de Pantagruel, con el oráculo de la diosa Bacuc»¹⁷.

Todas estas referencias muestran la variedad de fuentes documentales y sugerencias literarias que debió de conocer y consultar Quevedo, y contribuyen a matizar la hipótesis de que, como para otros temas candentes, las opiniones del escritor se encuentran en comentarios parapetados en citas bíblicas o de clásicos, como ocurre en *La vida de Marco Bruto* o en *Política de Dios*, de la que

¹⁴ Quevedo, *Grandes anales*, en *OC*, vol. 1, p. 820: «No faltaron entre los temerosos amenazados de la justicia y de la verdad, algunos que movieron la habla de los pocos años y de la niñez, vistiendo de profecías unas malicias dictadas de vanas observaciones, y abrigando sus designios con palabras de la Escritura, para achacar al Espíritu Santo sus amenazas». A estas profecías puede contraponerse la decisión, que Quevedo relata en el párrafo siguiente (p. 821), de «retirar a su casa» a dos consejeros del Supremo, Tapia y Bonal, que el pueblo interpreta como una «revelación» del alma del rey recién difunto. Sobre las estrategias discursivas de la obra y la especial relevancia que adquieren los rumores populares y las voces del vulgo ver Peraita, 1997, pp. 118 y ss. y 190 y ss.

¹⁵ Quevedo, *Tratado de la adivinación por quiromancia, fisonomía y astronomía*, en *Prosa festiva completa*, pp. 418-29.

¹⁶ Ver Quevedo, *Los sueños*, ed. Arellano, pp. 363-68. Por lo que se refiere a las profecías de Pero Grullo, ver Periñán, 1979, pp. 54-58, y Chevalier, 1992, p. 124.

¹⁷ Ver la edición de Riandière la Roche, 1984, p. 50.

nos vamos a ocupar más adelante. En una carta a Sancho de Sandoval, fechada a 12 de abril de 1638 desde la Torre, por ejemplo, se relata la experiencia del escritor con una santera embaucadora que, para justificar sus robos, simula tener «revelaciones». En la misma carta Quevedo cuenta divertido las hazañas del «Embustero» por los pueblos de Villanueva y sus alrededores. Este personaje, entre otras cosas, intenta hacerse pasar por hermano del escritor y llega a enviarle una carta muy curiosa, firmada don Diego de Quevedo. En la postdata refiere, con un tono bastante diferente, lo que había pasado en el pueblo con «la Sanctera»:

Ella es ladrona. Aquí ha hurtado una capa a uno, y el Jueves Santo un paño a una mujer que la recogió en su casa. Esto se averiguó de manera, que no pudiéndolo negar, dijo al clérigo que va a decir misa a la Vega: «Padre, esta noche se me aparecieron tres personas: no las conocí». Dijéronme: «Mujer, tú estás afligida por lo que no has hecho; el paño que te piden está en las gradas de la Virgen. Vaya v. m., señor licenciado, y vea si esto es así». Fue el clérigo y halló el paño en las gradas. Desto, mucho. El aceite de la lámpara le vende. No es nada esto: es alcagüeta, y mujercillas de Cózar y pastores y pícaros de estos lugares los junta en la ermita. ¡Cosa terrible! Si estuviera en mi casa, por mandarlo v. m. la tuviera y la enmendara; empero en un santuario como este, me parece que v. m. será del parecer del vicario y Ayuntamiento. Y dejo de decir otras cosas tuyas personales¹⁸.

Por este pasaje se deduce que el caso debió de ser objeto de otras cartas de Quevedo a su corresponsal y, de hecho, el tema encaja perfectamente con el tono general, entre burlas y veras, de las misivas dirigidas a este personaje. Sandoval debió de pedir a Quevedo que interviniera protegiendo a la embustera de las graves consecuencias que podían derivarle de la intervención de la autoridad civil y religiosa. No obstante, el hecho de que las reuniones entre «la Sanctera» y sus acólitos se celebrasen en lugar sagrado, impide, según Quevedo, por su gravedad, toda intercesión por su parte. Además, el escritor, que había celebrado la gracia y las trampas teatrales del Embustero, ostenta una actitud completamente distinta con respecto a la Sanctera, a la que tacha de ladrona y alcahueta rebajando de la misma manera a sus devotos a la categoría de «mujercillas, pastores y pícaros». También la acusa de vender el aceite de la lámpara, otro tópico de la sátira de sacristanes y santeros, como el que aparece en *Los sueños*¹⁹.

Estas acusaciones, como todo lector de Quevedo sabe, se repiten en las alusiones satíricas a monjas, beatas y ermitaños en su obra en verso y prosa. Un personaje literario, pero construido con

¹⁸ Quevedo, *Epistolario*, «Carta CXC VII», p. 410.

¹⁹ Quevedo, *Los sueños*, ed. Arellano, pp. 128-129, n. 150.

detalles que remiten a la sociedad de la época es, por ejemplo, el célebre Licenciado calabrés del *Alguacil endemoniado*, «mentira con alma y fábula con voz» en cuyo repertorio de embustero, exorcista y ensalmador hallamos también la capacidad de contar «revelaciones»²⁰.

La polémica sobre el copatronato representa para Quevedo una ocasión para pronunciarse sobre la beatería femenina y para aludir al fenómeno de las revelaciones y a su utilización política. Sus panfletos, todos ellos concebidos como «respuestas» a las alegaciones de los promotores del patronato de santa Teresa, están contruidos como unas taraceas de citas entresacadas de los opúsculos de sus contrincantes. De esta manera, al amparo de las citas, Quevedo en *Su espada por Santiago* puede afirmar mediante el doctor Balboa de Mogrovejo: «muchas veces, con pretexto de santidad y religión padecen los príncipes mayores engaños»²¹; asimismo, a través de las palabras de Fray Pedro de la Madre de Dios, tío del yerno de Olivares, declara algo tan sorprendente como: «si santo o santa se conocen el día de hoy que a lo hechicero haya ganado corazones, es santa Teresa» y, aludiendo a la misma santa, la tacha de «cristiana[r] con el nombre de Santa el nombre de hechicera española»²².

Quevedo no duda en atacar al arzobispo de Sevilla retomando las palabras de don Pedro Vaca de Castro²³: «parece que le pesa al señor arzobispo que hable el rey de la Santa con palabras muy honrosas; y como corrigiéndole, habla su señoría della con palabras contemptibles llamándola beata y doncella, nombres con que llamamos la gente muy ordinaria de acá». Quevedo, con ironía, olvidando haber utilizado él mismo el término muchas veces en sentido despectivo, recuerda el significado de la palabra «beata»:

El nombre de beata es tal, que en la escritura no se lee otra mayor cosa: *Beatam me dicent omnes generationes*. Y esto es siempre. Pues las que hoy en el mundo la piedad cristiana llama beatas, ¿no es temeridad decir que es nombre contemptible y afrentoso, siendo nombre que las religiones sagradas dan a las mujeres desengañadas y dadas al espíritu y a la oración, que se dedican a la milicia de algunos de los fundadores dellas [...]; de las cuales beatas tan frecuentemente en nuestros tiempos hay muchas colocadas por insigne santidad y por grandes milagros y

²⁰ Quevedo, *Los sueños*, ed. Arellano, p. 143.

²¹ Quevedo, *Su espada por Santiago*, en *OC*, vol. 1, p. 460.

²² Quevedo, *Su espada por Santiago*, en *OC*, vol. 1, pp. 471-72.

²³ Cita la *Respuesta a la carta del arzobispo de Sevilla*, ver Quevedo, *Su espada por Santiago*, en *OC*, vol. 1, p. 492.

revelaciones? Ni se ha llamado beata sino en este pleito, por afrenta, ni tal ha imaginado nadie²⁴.

Es posible que Quevedo aluda aquí a María de Ágreda, cuya fama ya estaba muy extendida, y de la que había hecho explícita mención en el anterior *Memorial por el patronato de Santiago*. En este folleto, para rebatir la opinión expresada en otro, anónimo, sobre la preferencia que habría que acordar a los santos modernos frente a los antiguos, y a Teresa frente a Santiago, cita el caso de la madre de Ágreda, como más moderno todavía y por eso, por absurdo, más merecedor de culto según la perspectiva del anónimo ya que para este último lo más importante son los testigos de vista²⁵. A cualquier lector de la época no pasaría desapercibida la alusión entre irónica y malévolamente a los valedores de la monja carmelita que, según Quevedo, se irían muriendo como lo hicieron los que conocieron personalmente a Santa Teresa²⁶.

Muy numerosas son las menciones a profetas y profetisas bíblicos o del mundo clásico y a sus revelaciones y sueños. Quevedo está muy al tanto de las distintas interpretaciones que proponen los teólogos contemporáneos sobre la consistencia del corpus profético bíblico, debatiendo sobre todo sobre si hay que incluir en la lista también a los que no escribieron directamente sus profecías, que se encuentran así en los distintos libros bíblicos. El texto más importante en este aspecto teológico y filológico es la carta dirigida a Chifflet sobre el *Comentario a los profetas menores* de León de Castro²⁷, en el que, entre los profetas que no trataron de escribir sus revelaciones Quevedo menciona también a dos de las siete profetisas del Antiguo Testamento, Débora y Holda.

En sus obras hace referencia también a otros personajes del Viejo y Nuevo Testamento; entre las figuras más fácilmente asimilables a la de la profetisa callejera encontramos, por ejemplo, a la esclava endemoniada de los *Hechos de los Apóstoles* que con sus profecías gana mucho dinero para sus amos²⁸. San Pablo, aunque ella siguiese alabándolo por las calles, la cura con un exorcismo provocando el hundimiento del negocio. Los amos de la profetisa, por represalia, acusan al apóstol de amotinar la ciudad. Quevedo, como cabía esperar, aprovecha la ocasión para destacar que el demonio se sirve de una mujer: «ningún traje viste tan ajustado a sus escamas la sierpe antigua como el cuerpo de una mujer, cuyo

²⁴ Respuesta a la carta del arzobispo de Sevilla, ver Quevedo, *Su espada por Santiago*, en *OC*, vol. 1, p. 492.

²⁵ Quevedo, *Memorial por el patronato de Santiago*, *OC*, vol. 1, p. 873. El título del libelo es: *Justa cosa ha sido elegir por patrona de España y admitir por tal a la Santa Teresa de Jesús*.

²⁶ Quevedo, *Memorial por el patronato de Santiago*, en *OC*, p. 873.

²⁷ Quevedo, *Epistolario*, «Carta LXXXIV», pp. 162-72.

²⁸ *Hechos de los Apóstoles*, 16, 16-18.

sexo y edad son esfuerzo mudo a la persuasión». Sin embargo, sus comentarios van dirigidos principalmente a los amos y al aspecto económico de la cuestión: «No son estos los postreros logreros del infierno, séquito tiene el hacer mercancía de sus embustes, y es proverbio de estos mohatrerros: “a más demonio, más ganancia”»²⁹. En este ejemplo sobresale la ambigüedad del mensaje diabólico, que hay que rechazar incluso cuando es aparentemente favorable, y la actitud pasiva de la vidente, mero instrumento de la posesión demoníaca y de la avaricia de sus dueños.

La crítica de la actitud pasiva, una de las características que se reprocha en los procesos a las beatas asimilándolas a los alumbrados, puede quizás explicar las palabras misteriosas, «Phitonisa arremangada», con las que Quevedo se refiere en el *Sueño del Infierno*, a la profetisa de Endor³⁰ un episodio que él ya había comentado en *Lágrimas de Hieremías castellanias*³¹ y que mitógrafos como Pérez de Moya consideran como el ejemplo bíblico más ajustado al culto clásico de las sibilas³², aunque este personaje está incluido en la lista de herejes que Quevedo toma de Filastro, como ha demostrado Del Piero³³. Este estudioso avanza la hipótesis de que «arremangada» sea una variación *e contrario* del mismo texto bíblico ya que en él se narra que Saúl, que había desterrado a todos los adivinos de su reino, al ir a consultar a la profetisa se disfraza cubriéndose con mantos para no ser reconocido. Ignacio Arellano en su edición de los *Sueños*³⁴ remite a algunos refranes en los que «arremangarse» se utiliza para referirse a las personas ociosas que hacen muestra, con gran desparpajo, de disponerse a realizar grandes obras. De acuerdo con los ejemplos precedentemente citados, podemos quizás concluir que con «arremangada» Quevedo puede referirse en primer lugar y en sentido literal, despectivamente, a la dudosa moralidad de la pitonisa, una seductora dispuesta a arremangarse las faldas, en el sentido del latín *succingere* (al que remite, por ejemplo, Lorenzo Franciosini³⁵) y en segundo lugar, de acuerdo con el sentido figurado ilustrado por los refranes, al reducido e insignificante papel de la profetisa, ya que es Samuel, aparecido —como insinúa el texto bíblico—, de manera

²⁹ Quevedo, *La caída para levantarse*, pp. 226-27.

³⁰ 1 *Samuel*, 28, 7 y ss.

³¹ Quevedo, *Lágrimas de Hieremías castellanias*, pp. 90 y 92.

³² Pérez de Moya, *Philosophía secreta*, I, 10, p. 36.

³³ Del Piero, 1958, p. 44.

³⁴ Quevedo, *Los sueños*, ed. Arellano, p. 256, n. 413.

³⁵ Gili Gaya, 1947, s. v. arremangar: «“arremangóse mi nuera y trastornó en el fuego la caldera”; las que no se precian de mujeres de sus casas y siempre están en sus estrados y de fiesta, cuando se disponen a hacer algo todo lo echan a perder. Franciosini 1620: «*arremangarse*, propriamente significa tirar su le maniche, che noi diremmo sbracciarsi, e talvolta significa succingersi le falde della zimarra».

independiente del conjuro de la pitonisa, el que va a formular la verdadera profecía.

Otra mujer visionaria o, mejor dicho, soñadora, inspirada directamente por el demonio —en *Política de Dios* Quevedo afirma que fue el demonio, a través de Eva, el «primer consejero»³⁶—, que no consigue su intento es la mujer de Pilatos, protagonista de un episodio convertido en topos por una larga tradición de empleo, que Quevedo utiliza en obras muy diferentes³⁷, como el poema, anterior a 1621, «A Cristo crucificado»:

Tarda fue mi malicia y mi recato;
perezosa advertencia fue la mía,
cuando en un sueño hice que a Pilato
su mujer fuese de mi miedo espía;
faltóme la mujer en este trato;
no la creyó quien la maldad creía;
fié de la mujer la postrer prueba,
viendo que la primera logré en Eva³⁸.

Los ejemplos bíblicos de profetas y profetisas en *Política de Dios* constituyen un botón de muestra significativo de la importancia que el tema adquiere en Quevedo. En esta obra el término puede tener una acepción negativa, sobre todo cuando se contraponen el Viejo Testamento al Nuevo, como en el caso de San Juan Bautista que no quiere que lo consideren «profeta», prefiriendo la palabra «precursor» con la que pretende subrayar la novedad y la solución de continuidad que supone el nacimiento de Cristo³⁹. No obstante, hay muchos ejemplos entresacados tanto del Viejo como del Nuevo Testamento en los que profeta «verdadero» es sinónimo de un consejero inspirado directamente por Dios y que por esta misma razón no duda en afirmar la verdad aún cuando esta es

³⁶ Quevedo, *Política de Dios*, I, IX, p. 617: «Pecó Adán por complacer a la mujer: la mujer fue inducida de la serpiente que se lo aconsejó. (Advierta vuestra majestad que el primer consejero que hubo en el mundo fue Satanás, vestido de serpiente)».

³⁷ Quevedo, *Virtud Militante*, ed. Rey, p. 77; *La caída*, ed. Nider, p. 217; *Política de Dios*, ed. Crosby, II, 6, p. 173: «La incredulidad fue la más terca que se ha visto; porque Pilato ni creyó a su mujer, ni a los judíos, ni se creyó a sí; pues confesando que en él no hallaba culpa, le entregó para que le crucificasen». Reduciéndolo a una mención lexicalizada, Quevedo cita el ejemplo también en *La Hora de todos*, ed. Bourg, «cuadro VII», p. 77: «Otro, caduco, que se había dormido en la relación —discípulo de la mujer de Pilatos en alegar sueño— estaba tramando a cual de sus compañeros seguiría, sentenciando a trochi mochi».

³⁸ Quevedo, *Obra poética*, núm. 192, vv. 257-64.

³⁹ Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, II, XI, p. 204: «San Juan [...] cuando preguntándole maliciosamente los judíos quién era, dijo: “que no era profeta”, siendo profeta y más que profeta; en lo que había de callar, cuando a Herodes le dijo: “No te es lícito casar con la mujer de tu hermano”».

desagradable para el príncipe⁴⁰. De manera muy diferente obran los «falsos profetas», como Caifás⁴¹, unos aduladores que solo piensan en sacar provecho de su valimiento, como el ministro que promete actuar en favor de los que se dirigen a él adelantándose de esta manera al parecer del rey⁴². Asimismo, en algunas ocasiones el profeta es el mal ministro que desoye a su señor, y es emblemático a este respecto el ejemplo, tan repetido en Quevedo, y estudiado por Santiago Fernández Mosquera⁴³, de Balán y su burra.

Las profetisas en la Biblia no son muchas y esta escasez siempre ha sido un argumento para vedar la predicación a las mujeres y a la postre para afirmar la inutilidad de la instrucción femenina. Así pues, los escritores del Siglo de Oro, como Luis Vives⁴⁴, y Huarte de San Juan⁴⁵, citan a Débora o a Judit, para afirmar que

⁴⁰ Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, I, XXIII, «Consejeros y allegados de los reyes confesores y privados», pp. 124-25, tras citar 3 *Reyes*, 22, afirma que Miqueas el profeta es buen consejero porque no duda en decir la verdad, el rey lo desoye y por eso Acab muere. Ver también p. 126: «Rey que oye al predicador, al confesor, al teólogo, al santo varón, al profeta; que lee libros para no hacer caso de ellos, para castigarlos y despreciarlos [...], ese solicita la indignación de Dios contra sí, y todo su cuidado le pone en hacerse incapaz de su gran misericordia».

⁴¹ Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, II, XV, p. 228: [sobre Caifás:] «Ministros que profetizan no siendo profetas, y presidiendo no saben lo que se votan, tratando de remediar el mundo, pecan y se condenan»; ver también *Política de Dios*, ed. Crosby, II, V, p. 169: «persuadidos de la adulación presumen de la profecía, profetizando como Caifás sin saber lo que profetizan, a costa del justo y de la sangre inocente».

⁴² Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, I, XVII, p. 104: «Diga a voces la vida de Cristo qué cosa ha de encargar un rey a su criado, y qué han de ser los criados de los reyes. Lo primero, no han de ser profetas; así lo dice san Juan: “no soy profeta”. No hay cosa que tanto desacredite y apoque los reyes, como criado profeta que responda a los negociantes: “Eso se hará, yo haré que se despache; darle han el oficio; saldrá con su pretensión”. Estos son profetas; y dando a entender que saben lo que ha de ser, en todo apocan el poder de su señor».

⁴³ Fernández Mosquera, 1994, pp. 60-62.

⁴⁴ Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, p. 298: «Ahora como haya mostrado qué tal ha de ser la mujer en la paz, de aquí se puede considerar que tanta licencia le doy para la guerra, o para menear o tratar armas. Digo, que no es bien que las vea de los ojos, cuánto más que las trate con las manos, y ya pluguiese a Dios que a los hombres las quitasen del todo. Ya pasó aquella Judit que fue solamente una sombra de las cosas venideras, que con su continencia y castidad cortó la cabeza a Holofernes, es a saber, al demonio. Débora, la que juzgó al pueblo de Israel, ya dio lugar al evangelio de Cristo, aunque esta no tanto ayudó al pueblo de Dios con cosas de guerra, cuanto con ayunos, y oraciones y profecías, de las cuales dos mujeres san Ambrosio después que hubo hablado en el *Libro de las viudas*, vuelto a las mujeres cristianas dice: “La mujer no vence el poder de los contrarios con armas seculares, mas con armas espirituales, las cuales son favorecidas de Dios para destruir las municiones y reparos y baluartes de la maldad del espíritu. El arma de la iglesia es fe; el arma de la iglesia es oración; y estas son las que vencen al enemigo”».

⁴⁵ Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, p. 615: «Pero esto se entiende no teniendo la mujer espíritu ni otra gracia más que su disposi-

constituyen una excepción que confirma la regla, que requiere para la mujer una actitud recatada y sin ninguna participación en la vida activa⁴⁶, y otros, como Malón de Chaide o Lope, que alaban su «actitud varonil», las convierten en un término adecuado para sus comparaciones hiperbólicas y encomiásticas⁴⁷. Quevedo en un capítulo de *Política de Dios*⁴⁸ glosa uno de los ejemplos bíblicos citados, el de Débora, profetisa que escoge y acompaña al general Barac en la batalla⁴⁹. Ahora bien, si Barac, para Malón de Chaide, «estaba amilanado de miedo y no osó ir a la guerra sin ella», la interpretación de Quevedo, que analiza el pasaje primero desde la perspectiva de la «doctrina militar» y después desde el punto de vista «político», es totalmente distinta: «mandar ir a la guerra a otros, y si es necesario, no ir quien lo manda, aun en una mujer, no lo consiente Dios». La antítesis aquí no es entre la valentía de Débora y la cobardía de Barac, puesto que a ambos se les presenta como modelos positivos: a ella porque no se limita a

ción natural; pero, si alcanza algún don gratuito, bien puede enseñar y hablar. Pues sabemos que, estando el pueblo de Israel oprimido y cercado por los asirios, envió a llamar Judit, mujer sapientísima, a los sacerdotes de Cabrey y Carmi, y los riñó diciendo: “¿Dónde se sufre que diga Ocías que si dentro de cinco días no le viene socorro, que ha de entregar el pueblo de Israel a los asirios? ¿Vosotros no veis que estas palabras provocan a Dios a ira y no a misericordia? ¿Qué cosa es que pongan los hombres término limitado a la misericordia de Dios y que señalen a su antojo el día en que les puede socorrer y librar?” Y en acabándolos de reñir, les mostró de qué manera habían de aplacar a Dios y alcanzar de Él lo que pedían. También Débora, mujer no menos sabia, enseñaba al pueblo de Israel la manera como habían de dar gracias a Dios por la grande victoria que contra sus enemigos habían alcanzado. Pero, quedando la mujer en su disposición natural, todo género de letras y sabiduría es repugnante ingenio. Por donde la Iglesia católica con gran razón tiene prohibido que ninguna mujer pueda predicar ni confesar ni enseñar; porque su sexo no admite prudencia ni disciplina».

⁴⁶ Curiosamente utiliza estos ejemplos también un opositor del copatronato atribuyendo a los fautores de la santa la voluntad de convertirla en una guerrera, ver Robles, *El culto sevillano*, fols. 149r y v.: «Repórtense pues, (suplícoselo) los devotos de la gloriosísima Teresa, y si la imaginan ya otra Judit o Débora guerrera, y quieren sacarla al campo capitaneando escuadras, esperen a que el Cielo confirme a que se intente, y nos manifieste ese esfuerzo varonil suyo, supuesto que no lo tuvo en vida ese género, ni por ese camino, y dejen que le dé armas, insignias y divisa, como las ha dado de su mano el santo Apóstol a San Millán y a San Isidro en las ocasiones en que ha ordenado que se apareciesen en nuestra ayuda. Y adviertan la dificultad que hay (porque no le apetezcan tanto) para sacarla a caballo porque si lleva apostura de mujer, no es muy acomodada para pelear y si de varón, no es decente para mujer, y más religiosa, [Fol. 149v] pues aun no lo sería, para una Semíramis o Pantasilea».

⁴⁷ Malón de Chaide, *La conversión de la Magdalena*, vol. 1, p. 42; Lope de Vega, *Pastores de Belén, prosas y versos divinos*, pp. 95-100.

⁴⁸ Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, II, XXII, pp. 284-86: «Cómo ha de ser la elección de capitán general y de los soldados, para el ministerio de la Guerra: contrarios eventos o sucesos de la justa o injusta; y el conocimiento cierto de estas calidades».

⁴⁹ *Juceces*, 4, 4.

dispensar consejos y órdenes sino que participa activamente en la milicia, a pesar de ser mujer; a él porque quiere ser acompañado por un representante de la autoridad divina, como explica en este párrafo que significativamente se incluye también en las *Migajas o Sentencias*:

Los instrumentos de Dios no rehusan 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 y 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 mujer⁵⁰.

Incluso el hecho de que Débora le profetice a Barac que si ella le acompaña, el mérito de la victoria ya no va a ser suyo, sino de una mujer (Jael, la que matará al general enemigo, Sísara), se interpreta como un ejemplo, de parte de Barac, de desinterés y humildad, de manera muy diferente a lo que ocurre, advierte Quevedo, en su alrededor, donde los capitanes están más preocupados por sus puntillos, y por aparecer, que por la victoria. Este ejemplo, condensado en sentencia, resume muy bien la actitud militante de Quevedo, capaz de convertir en término de comparación positivo, aunque subrayando los rasgos paradójicos, a una mujer consejera del príncipe por elección divina, porque, muy lejos de místicos y estáticos arrobos o de ser una «pitonisa arremangada», no rehusa participar activamente en la acción militar; al contrario, no duda en expresar su rotundo rechazo frente a tipos y figuras de consejeros, hombres y mujeres, que, según él, sirven de rémoras a la acción del monarca. Emblemáticas son en este sentido las críticas a la «santidad» de Felipe III, al copatronato de Santa Teresa y, ya en tiempos de Felipe IV, a los ministros que «engaitan» más que aconsejan y a los que, viendo a su rey hechizado y tomado por malos espíritus, no lo exorcizan sino que se limitan a entretenerlo⁵¹.

⁵⁰ Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, II, XXII, p. 285, y *Migajas sentencias*, en *OC*, p. 1240.

⁵¹ Quevedo, *Política de Dios*, ed. Crosby, I, XX, p. 115 y II, I, p. 152.

BIBLIOGRAFÍA

- Borromeo, F., *De ecstaticis mulieribus et illulis*, Milano, s.i., 1606.
- Camargo y Salgado, H. de, *Luz clara de la noche oscura. Único ejemplar de Confesores, y Penitentes, sobre la material de Revelaciones, y Espiritu de Profecía. Historial, y doctrinalmente declarada para bien de todos, hombres y mujeres*, Madrid, Alonso de Paredes, 1650.
- Carrera Ferreiro, P., «Tres libros de Francisco de Sales en la biblioteca de Quevedo», *Perinola*, 6, 2002, pp. 275-300.
- Cueto, R., *Quimeras y sueños. Los profetas y la Monarquía Católica de Felipe IV*, Valladolid, Universidad, 1994.
- Chevalier, M., *Quevedo y su tiempo: la agudeza verbal*, Barcelona, Crítica, 1992.
- Del Piero, R., «Algunas fuentes de Quevedo», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 12, 1958, pp. 36-50.
- Fernández Mosquera, S., «Reescritura, intertextualidad y desviación temática en Quevedo», *Edad de Oro*, 12, 1994, pp. 47-63.
- Gili Gaya, S., *Tesoro lexicográfico*, Madrid, CSIC, 1947.
- Horozco y Covarrubias, J., *Tratado de la falsa y verdadera profecía*, Segovia, Juan de la Cuesta, 1588.
- Huarte de San Juan, J., *Examen de ingenios para las ciencias*, ed. G. Serés, Madrid, Cátedra, 1989.
- Kagan, R. L., *Lucrecia's dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain*, Berkeley-Oxford, University Press, 1990.
- Malón de Chaide, P., *La conversión de la Magdalena*, Madrid, Espasa-Calpe, 1930, 2 vols.
- Martinengo, A., *La astrología en la obra de Quevedo*, Valencia, Alhambra, 1983.
- Martinengo, A., *Quevedo e il simbolo alchimistico*, Padova, Liviana, 1987.
- Morreale, M., «La censura de la geomancia y de la herejía en *Las zahúrdas de Plutón* de Quevedo», *Boletín Real Academia Española*, 38, 1958, pp. 409-20.
- OC, Quevedo, F. de, *Obras completas*, ed. F. Buendía, Madrid, Atlas, 1986, 2 vols.
- Peraita, C., *Quevedo y el joven Felipe IV. El príncipe cristiano y el arte del consejo*, Kassel, Reichenberger, 1997.
- Pérez de Moya, J., *Philosophía secreta*, Barcelona, Glosa, 1977.
- Perián, B., *Poeta ludens*, Pisa, Giardini, 1979.
- Poutrin, I., *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.
- Puyol Buil, C., *Inquisición y política en el Reinado de Felipe IV*, Madrid, CSIC, 1993.
- Quevedo, F. de, *Epistolario*, ed. L. Astrana Marín, Madrid, Atlas, 1948.
- Quevedo, F. de, *El Chitón de las tarabillas*, ed. M. Urí Martín, Madrid, Castalia, 1998.
- Quevedo, F. de, *Lágrimas de Hieremías castellanas*, ed. J. M. Bleuca, Madrid, Castalia, 1981.
- Quevedo, F. de, *La caída para levantarse, el ciego para dar vista, el montante de la Iglesia en la vida de san Pablo apóstol*, ed. V. Nider, Pisa, Giardini, 1994.

- Quevedo, F. de, *La Hora de todos y la Fortuna con seso*, ed. J. Bourg, P. Dupont y P. Geneste, Madrid, Cátedra, 1987.
- Quevedo, F. de, *Los sueños*, ed. I. Arellano, Madrid, Cátedra, 1996.
- Quevedo, F. de, *Obra poética*, ed. J. M. Blecua, Madrid, Castalia, 1969-1981, 4 vols.
- Quevedo, F. de, *Obras completas. Obras en prosa*, ed. F. Buendía, Madrid, Atlas, 1986, vol. 1.
- Quevedo, F. de, *Política de Dios. Gobierno de Christo*, ed. J. O. Crosby, Madrid, Castalia, 1966, 2 vols.
- Quevedo, F. de, *Prosa festiva completa*, ed. C. C. García Valdés, Madrid, Cátedra, 1993.
- Quevedo, F. de, *Virtud militante. Contra las quatro pestes del mundo, inuidia, ingratitude, soberbia, avarizia*, ed. A. Rey, Santiago de Compostela, Universidad, 1985.
- Redondo, A., *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XVe-XVIIe siècles)*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2000.
- Riandière la Roche, J., «Francisco de Quevedo y Villegas: *Visita y anatomía de la cabeza del eminentísimo cardenal Armando Richeleu*», *Crítico*, 25, 1984, pp. 19-102.
- Riandière la Roche, J., «Une réflexion sur le pouvoir royal: Quevedo, un prophète face au roi», en A. Redondo, *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XVe-XVIIe siècles)*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2000, pp. 309-26.
- Robles, J., *El culto sevillano*, ed. A. Gómez Camacho, Sevilla, Universidad, 1992.
- Turri, S., «Il *Tratado de la verdadera y falsa prophecía* di Juan de Horozco: una nota su Lucrecia de León», en G. Poggi, ed., *I racconti delle streghe. Storia e finzione tra Cinque e Seicento*, Pisa, ETS, 2002, pp. 217-24.
- Vega Carpio, L. de, *Pastores de Belén, prosas y versos divinos*, ed. A. Carreño, Barcelona, PPU, 1991.
- Velázquez, A., *Libro de la melancolía*, ed. F. Gambin, Viareggio, Baroni, 2002.
- Vives, J. L., *Instrucción de la mujer cristiana*, ed. J. L. Elizabeth Teresa Howe, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1995.
- Zarri, G., *Finzione e santità tra medioevo e età moderna*, Torino, Rosemberg & Sellier, 1991.

