Ideología y literatura: perturbaciones literarias en la exégesis ideológica de la obra de Quevedo*

Santiago Fernández Mosquera
Universidad de Santiago de Compostela

Recordemos unos textos de Quevedo, solamente a título de ejemplo, para situarnos ante algunos de los elementos distorsionadores de la exégesis ideológica quevediana que pretendemos explicar. El primero de ellos pertenece a la *Execración contra los judíos* y el segundo a los *Sueños*:

> Vea V. M.: si el mantenimiento que les fiamos le roen, si el regazo en que los abrigamos le envenenan, si el seno donde los recogemos le abrasan, ratones son, Señor, enemigos de la luz, amigos de las tinieblas, inmundos, hidiondos, asquerosos, subterráneos. Lo que les fían roen y lo que les sobra inficionan. Sus uñas despedazan la tierra en calabozos y agujeros, sus dientes tienen por alimento todas las cosas, o para comerlas o para destruirlas... Sierpes son, Señor, que caminan sin pies, que vuelan sin alas, resbaladizos, que disimulan su estatura anudándola, que se vibran flecha y arco con su lengua en los círculos sinuosos de su cuerpo, que se encogen para alargarse, que pagan en veneno desentomecido el abrigo que se les da. (*Execración*, p. 17)

> Toda la sangre, hidalguillo, es colorada, y parecedlo en las costumbres, y entonces creeré que decendéis del docto cuando lo fuéredes o procuráredes serlo, y si no, vuestra nobleza será mentira breve en cuanto durare la vida, que en la chacillería del infierno arrúgase el pergamino y consúmense las letras, y el

---

* Este trabajo fue presentado como conferencia en las *Lecciòns de Literatura Española: da Idade Media ó Século de Ouro* de la Universidade de Vigo coordinadas por M. Ángel Candelas Colodrón y José Montero en el mes de julio de 1996. Agradezco aquí y ahora a los directores del curso su generosidad y eficacia en la organización de dicho congreso.

que en el mundo es virtuoso ese es el hidalgo, y la virtud es la ejecutoria que acá respetamos, pues aunque decienda de hombres viles y bajos, como él con divinas costumbres se haga digno de imitación, se hace noble a sí y hace linaje para otros. Reímonos acá de ver lo que ultrajáis a los villanos, moros y judíos, como si en estos no cupieran las virtudes que vosotros despreciáis. *(Sueño del Infierno*, [Arellano] pp. 198-199).

Del mismo modo, en otros géneros también podemos encontrar textos como los sonetos «Que vos me permitáis sólo pretendo», que lleva por título *Que como su amor no fue sólo de las partes exteriores, que no son mortales, ansí también no lo será su amor*, y «Quiero gozar, Gutiérrez; que no quiero», ambos suficientemente conocidos y que ilustrarán de igual forma lo que queremos demostrar: las distorsiones hermenéuticas en la interpretación ideológica de la obra de Quevedo.

Si leemos con ojos de hoy estos ejemplos y los interpretamos también desde una perspectiva actual nos encontramos con textos contradictorios, textos que reflejan una ideología enfrentada, poemas y fragmentos de la prosa de Quevedo que parecen estar redactados por personas distintas, o por una misma personalidad escindida, cuando no poliédrica, como se ha dicho. Son sólo dos ejemplos de los muchos que se podrían haber aducido de la obra quevediana: la postura a favor de los genoveses en *Execración* y tantas veces en contra en el *Buscón*, los *Sueños* y *La hora*; la animadversión al mal valido en *Política de Dios*, o contra Olivares concretamente en *Execración*, frente a la comedia lisonjera *Cómo ha de ser el privado* o el panfleto *El chitón de las tarabillas*; posturas aparentemente a favor de la razón de estado, de Maquiavelo o de Tácito frente a afirmaciones explícitamente contrarias a dicha filosofía de gobierno en algunas de sus obras... todas ellas y muchas otras no son más que algunas de las llamadas «contradicciones» quevedianas[1].

Sin embargo, a los estudiosos de la literatura se nos debería exigir una interpretación más ajustada al significado que el autor ha querido ofrecer en su momento. Por ejemplo, el primer soneto («Que vos me permitáis sólo pretendo») ha de encuadrarse dentro de un cancionero amoroso como es *Canta sola a Lisi* integrado en la tradición, en parte, neoplatónica y cortesana de la poesía amorosa de Quevedo; mientras que el segundo («Quiero gozar, Gutiérrez; que no quiero») no es tanto un canto al amor libre desinhibido como un ejemplo del desarrollo de la comicidad «grotesca de la *turpitudo et deformitas*, según los códigos auriseculares operativos para este tipo de temas» [Arellano, 1995, p. 137].

---

[1] Ya se ha instaurado críticamente la reivindicación de las no contradicciones quevedianas. Véase, a título de ejemplo, el trabajo de D. Ynduráin [1982] y el arranque de Maravall [1982] en su trabajo sobre la ideología del escritor.

En otro tipo de obras, aparentemente menos formalizadas que la poesía amorosa o burlesca, los problemas son similares, aunque con matices. Las afirmaciones que el personaje Diablo de los *Sueños* hace sobre la calidad de la sangre de los humanos o sobre el menosprecio de los villanos, hay que insertarlas no sólo dentro del contexto general de los *Sueños* sino dentro del ámbito general de la sátira y, con ella, en la polifonía de voces que genera. Por otro lado, las afirmaciones de tono racista que hemos apuntado extraídas de la *Execración* también tienen mediatizaciones literarias, pero de un nivel inferior. El texto es un memorial, firmado por Quevedo, destinado a convencer y actuar, al menos, en el ánimo del rey. Tal vez por esa razón pragmática sea el texto de carácter deliberativo y un tanto hiperbólico, pero no estrictamente literario.

A la vista de dichos ejemplos, la pregunta que surge inmediatamente es ¿qué Quevedo es más fiel, más sincero?, ¿qué texto se aproxima más a su ideología? Se trata de una pregunta falaz que han querido contestar casi todos aquellos autores que abordaron el pensamiento de Quevedo, falacia todavía más agudamente viva en los estudios de la ideología político-social de nuestro autor.

En el debate hermenéutico establecido entre la crítica para esclarecer cuál es la ideología propiamente quevediana se han de tener en cuenta algunos factores que distorsionan la apariencia ideológica de sus obras.

Uno de ellos es la elección previa del texto para la labor exegética. Pocos han sido, por no decir casi ninguno, los trabajos que han estudiado la ideología quevediana teniendo presente el conjunto de su obra, entendiendo por tal conjunto los textos extensos y doctrinales, pero también su obra llamada menor o circunstancial, su poesía y hasta su escaso teatro. Cierto es que no fue por vagancia de los estudiosos el no hacerlo. La propia taxonomía de las ediciones quevedianas favorecía el estudio de ciertas obras concretas. La existencia de ediciones fiables fue escasa hasta no hace tanto (y las que quedan por hacer) y era justificable que se analizasen los textos más accesibles y mejor editados. Y, en general, las herramientas hermenéuticas también escaseaban y aún están incompletas. Es una situación que, por fortuna, está cambiando.

Desde hace tiempo se viene subrayando el carácter intertextual de la obra quevediana, [Schwartz, 1986], [Fernández Mosquera, 1994], una intertextualidad que refleja un fuerte entramado estructural a partir de recursos retóricos idénticos y motivos y hallazgos elocutivos comunes [Nider, 1994, p. 215] que deberían traslucir una ideología también común. Estas coincidencias, no solamente formales, tendrían que dejar ver, por una parte, bien que los mismos textos significan

cosas distintas según las obras y los géneros; o bien que, precisamente por tal coincidencia textual, son una marca explícita de cómo la ideología de Quevedo es coherente. Es difícil mantener que un hombre como Quevedo, tan constante en su estilo, léxico, sintaxis, estructuras, motivos y temas sea tan cambiante en su ideología. Añadamos a esto que en su vida, si exceptuamos ocasionales actuaciones de conveniencia, también fue contumazmente coherente, al menos en su actitud de no callar «por más que con el dedo»...

Ya he señalado en otras ocasiones que no creo en el determinismo genérico, es decir, que un género obligue a un autor a decir lo que no quiere decir. No obstante, también es cierto que el género, cuando menos, sitúa al autor ante una ideología que sí le obliga a abordar la *res* desde una estrategia concreta y diferente dependiendo de la obra. Si esto es así, Quevedo no piensa de distinta manera sobre las mujeres en los sonetos citados anteriormente, ni tampoco se contradice cuando habla de los judíos. Sería impensable el soneto «Quiero gozar, Gutiérrez; que no quiero» en un cancionero petrarquista como *Canta sola a Lisi* mientras justo es este mismo soneto en un mundo dado la vuelta, al revés, y deformado dentro de los códigos burlescos del siglo de oro.

Recordemos, no obstante, el camino contrario, no menos fatigado. Desde el tono personal del escritor, éste elige el género (o lo crea, o lo modifica) que más se ajusta a sus necesidades. Por ejemplo, Cervantes –para no pensar siempre en Quevedo– elige un género, lo modifica y lo transforma según sus exigencias que eran, en el caso del *Quijote*, bien distintas a las del molde caballeresco. Se trata, por lo tanto, de un argumento que tiene su haz y su envés y queremos señalarlo porque en ambos aspectos estará presente en la creación quevediana.

Pero veamos la primera dirección. La inclinación genérica es más marcada en unas obras que en otras. Lo que diga Quevedo en una carta a su amigo Osuna o Medinaceli sobre las mujeres o sobre las salchichas está menos determinado por el género que el mismo asunto en un cancionero amoroso o en una sátira menipea. De ahí la necesidad de poner en relación todas las obras de Quevedo. No valdrá estudiar la ideología del autor a partir de una obra determinada, por muy importante que parezca. De la misma forma, no será justo tampoco apoyarse solamente en pocas obras breves para extraer el pensamiento quevediano. Serán, todavía, los resultados más falaces cuando se estudian pocas obras y éstas estén fuertemente mediatizadas por el género al que pertenecen.

Existen casos paradigmáticos de lo dicho en estudios importantes sobre nuestro autor. No es infrecuente comprobar cómo análisis sobre su ideología política se centran exclusivamente en *Política de Dios*, o incluso en obras todavía atribuidas (*Genealogía de los modorros* y

Discurso de las privanzas), o más habitualmente en los *Sueños* o en *La hora de todos*. Tienen estas dos últimas el agravante de pertenecer a un género complejo donde los haya, y en el que la ideología no siempre está clara, y es difícil adscribirla al escritor como examina Arellano a propósito de los locutores burlescos de la poesía [1984]. La pluralidad de voces en la sátira, y paradigmáticamente en la de Quevedo, permite la convivencia de tonos ideológicos, en apariencia, diferentes; son voces que pueden adjudicarse al satírico o a tipos sociales o morales, siempre distanciados en mayor o menor grado del escritor. Y, en cualquier caso, la sátira explica las virtudes por negación de lo satirizado. Lo recordó, no hace tanto, Lía Schwartz [1990] en un artículo ya clásico[2].

Teniendo esto presente de una manera más o menos consciente, no han sido pocos los que se han acercado a los *Sueños* o a *La hora* explicándolas como sátiras en las que la voz del Quevedo escritor, hombre, se identifica con algún personaje, con cierto narrador, cuando no con todos y en todo momento. No deberíamos, empero, ignorar los presupuestos fundamentales de la narratología. Aquella famosa sentencia de Barthes [1966] «*Qui parle* (dans le récit) n'est pas *qui écrit* (dans la vie) et *qui écrit* n'est pas *qui est*» creemos que no debe ser olvidada. Se podrá argumentar que, en la literatura anterior al XIX, estas consideraciones deben ponerse en cuarentena. Cierto –a pesar de Cervantes– pero, aunque el establecimiento de tan claras instancias enunciativas no sea evidente en la sátira del XVII ni en la de Quevedo, no estará de más comenzar con dicha prevención.

Las voces de los *Sueños* han sido estudiadas en relación a la polifonía de la sátira y la ideología quevediana. Raimundo Lida en 1978 [1981, pp. 184-185] identificó la voz de Quevedo en distintos personajes y narradores de la obra, casi siempre todos personajes infames o en el

---

[2] Las características generales de la sátira son para la estudiosa: «1) Satires are enunciated by voices which pass judgement on reality from a specific pre-textual perspective. These voices can be ascribed to the satirist –in the manner of what spanish *preceptistas* defined as the *monólogo exegemático*– some voices instead are ascribed to social or moral types placed at different degrees of distance from the satirist. 2) These texts present themselves as hybrids [...] Satire could be seen at times as a forerunner of journalistic discourse. 3) Satirical voices present themselves as truthful reporters of events in reality, so as to suggest the *unpoetical* nature of the genre. This is a generic convention that con be traced back to Horace when defining his *Sermones* as conversations that did not claim the same status that forms of lyric or epic poetry possessed. Yet objectivity is not inherent to these reports or descriptions. 4) The world modeled by a satirical text dwells on vice and evil and only refers to virtues or qualities when establishing antitheses of always clear ideological filiations» [Schwartz, 1990, p. 279]. Carlos Vaíllo [1995], en un desde ahora imprescindible trabajo sobre el *Buscón* y la sátira, repasa y aporta la última bibliografía sobre el tema.

mismo diablo[3]. Similares apreciaciones han hecho Harry Sieber [1982] y Victoriano Ugalde [1979-1980]. Para este último, las voces de los personajes y del narrador son todas del escritor; Quevedo «resuena» en cada una de ellas; el resultado final será, sin embargo, algo diferente a la suma de dichas voces:

> El pensamiento del autor se transmite por la voz del narrador, pero claro que no se agota en ella, la desborda desparramándose por otros dominios, por lo cual se impone por parte del lector capacidad de abstracción a partir de los elementos múltiples en que se fragmenta para luego trascenderlos en una imagen totalizante. [Ugalde, 1979-1980, p. 193]

Ya en 1985 Lía Schwartz mantenía que la distancia entre el narrador y el escritor en los *Sueños* se acortaba de tal manera que llegaba a confundirse, y que el segundo prestaba al primero características propias, lo cual provocaba una consideración del género diferente: «el sujeto de la enunciación tiende a confundirse con el sujeto biográfico; por ello se asimiló con frecuencia el discurso satírico a tipos de discurso pragmático» [Schwartz, 1985, p. 226]. Sobre todo si pensamos que una de las características de la sátira, según la propia autora, es la de ser un discurso híbrido con matices incluso periodísticos. Dicho de otra manera, los *Sueños*, y más todavía *La hora de todos*, pueden ser entendidos, de una manera desmesurada, como géneros equivalentes a los memoriales y a las cartas.

He ahí, a nuestro juicio, una de las claves de la interpretación ideológica de las obras de Quevedo. Las sátiras, por muy cercanas que estén como géneros a los discursos de tipo pragmático, no lo son, y tal vez no lo pretendan aunque se acerquen; *Los sueños*, *La hora*, *El Buscón*, no son textos que haya que leerlos en clave social, política, histórica, ideológica aunque detrás de cada uno de sus párrafos se puedan encontrar guiños circunstanciales; al menos no habrá que hacerlo con exclusividad[4]. Esta prevención debería tener, por lo tanto, un reflejo en la consideración ideológica de las obras de Quevedo.

Por mucho que esté nuestro autor, el escritor y el hombre, desbordando a sus narradores y a sus personajes, por mucho que ellos sean

---

[3] También Crosby, en la introducción a su edición de los *Sueños*, comenta algo similar: «Creo, por otra parte, que en los *Sueños* de Quevedo las fuentes de la verdad pueden encerrar una fuerte ironía, pues a veces se encuentran en los seres que tradicionalmente hemos considerado malos. Ya a lo largo del *Alguacil* encontramos la verdad en boca de un demonio [...] Otros demonios hay en el *Infierno* que nos predican la verdad, y que merecen la alabanza del narrador. En *El mundo por de dentro* es el viejo Desengaño quien declara la verdad» [Crosby, 1992, p. 23].

[4] Es ejemplo paradigmático de esta interpretación la magnífica edición de Jean Bourg, Pierre Dupont y Pierre Geneste de *La hora de todos* [1987].

«la voz de su amo», las sátiras han de diferenciarse forzosamente de los que Lía Schwartz ha llamado géneros pragmáticos o, en parte, obra circunstancial, Henry Ettinghausen [1995]. Creemos nosotros, coincidiendo con el hispanista británico, que la obra circunstancial –casi por definición pragmática– de Quevedo es más explícita en la expresión de su ideología, a pesar de que no tenga por qué ser la más representativa. También es innegable que, por ejemplo, sus cartas de, al menos, los diez últimos años de su vida, coinciden en temas o intención con sus obras no circunstanciales [Ettinghausen, 1995, p. 229]. Una coincidencia que, como ya hemos señalado al comienzo, debemos aplicar a buena parte de su obra. Y una matización más: los géneros llamados pragmáticos o circunstanciales tampoco deben leerse como confesiones sinceras del autor. Estos memoriales, libelos, panfletos, cartas, precisamente por su condición pragmática también pueden deformar o velar la ideología de Quevedo. Muchos de ellos son hiperbólicos o puramente encargos profesionales. Sin embargo, en estos géneros, la distancia entre autor, narrador y escritor se anula teóricamente; es su voz directa la que habla, los avala su firma; en muchos de ellos pone en juego su propia seguridad personal; en estos textos declara sus ideas con su propia voz, aunque mienta.

Hemos de reconocer que los estudios sobre la ideología quevediana se han realizado fundamentalmente a partir de obras como *Política de Dios*, los *Sueños*, o *La hora de todos* o incluso *El Buscón*, dejando olvidada la obra menor, circunstancial o pragmática de Quevedo. Y está por poner en comunicación, además, los géneros anteriores con su poesía y con su teatro.

Casi idéntica distinción teórica podríamos hacer con el estudio aislado de su poesía. Pablo Jauralde [1988] analizó la imagen política de Quevedo a partir de su poesía y sus conclusiones son particularmente interesantes para lo que aquí intentamos explicar. Por una parte, el impacto político y social de la poesía de Quevedo fue, según Jauralde, muy escaso. Su poesía política, o la poesía moral susceptible de ser interpretada políticamente, no se difundió apenas en vida del poeta. Ello provocó que

> la imagen del Quevedo político a través de su poesía es falsa, se creó con la leyenda de su prisión –por la década de los cuarenta– al arrimo de su actividad como diplomático, de su obra en prosa y de los todavía oscuros quehaceres que precedieron a su encarcelamiento final. Pero Quevedo no escribió sátiras políticas: es un invento histórico. Ni siquiera la *Epístola satírica y censoria* se deja definir fácilmente como tal. [Jauralde, 1988, p. 50]

Si esto es así, nos encontramos con un problema similar al de su prosa; nos vemos obligados a interpretar textos morales y circunstan-

ciales en clave política o ideológica con las distorsiones que ello acarrea. Y de nuevo surgen unos subgéneros poéticos que son más productivos para la exégesis ideológica:

> Las dos vertientes más importantes de esta ideología política de Quevedo se encuentran en la poesía circunstancial –el belicismo– y en la poesía religiosa –el espejo de virtudes para el príncipe–. [Jauralde, 1988, p. 59]

Una vez más un género de tipo circunstancial (si no queremos exagerar considerando la poesía religiosa como género circunstancial por excelencia) se presenta como fuente de la ideología quevediana. Y, a partir de ahí, se entabla un debate hermenéutico, que ya hemos anunciado con respecto a su prosa, entre los partidarios de una interpretación ideológica o de una interpretación inmanentista más adecuada al género en el que se encuadran los textos.

Podemos ofrecer un ejemplo ya renombrado entre los quevedistas: la interpretación del famoso soneto «Miré los muros de la patria mía» que lleva el significativo título en el *Parnaso* de *Enseña cómo todas las cosas avisan de la muerte.* Personalizaremos, para simplificar, en dos clásicos estudiosos, las posturas enfrentadas. Pablo Jauralde, en el trabajo citado [1988] y especialmente en el titulado «"Miré los muros de la patria mía" y el *Heráclito Cristiano*» de [1987], entre otros, mantiene una lectura política del soneto, facilitada por la evidencia de la palabra *patria* del primer verso. Ha sido, por otro lado, una interpretación casi canónica del texto asimilada incluso popularmente. No es difícil encajarlo en la situación de España a comienzos del XVII, si consideramos que una versión se integra en el *Heráclito Cristiano* de 1613, y aún más fácil es hacerlo en la España de mediados de siglo, si consideramos la versión del *Parnaso Español* de 1648. Dibuja, por si fuera poco, una imagen del Quevedo más pesimista y preocupado por la decadencia de España, pesimismo y preocupación central en otros textos suyos.

Pero Alfonso Rey [1992], siguiendo una pista levantada por R. Rodríguez en [1976], mantiene una interpretación literaria, moral, del texto; un significado ajustado al género en el que se integra –*Polimnia (Poesía moral)*– y a las fuentes senequistas de las que procede. Resume su propuesta con las siguientes palabras:

> El contexto del soneto y la fuente senequista no apoyan la identificación de esa *patria* con España, como se ha propuesto en ocasiones. El personaje se limita a constatar la huella del tiempo en diversos elementos físicos: los muros, la vivienda y algunos objetos en el interior de la misma. [Rey Álvarez, 1992, p. 224, n. 1]

Ya en 1989, Lía Schwartz e Ignacio Arellano, en su antología comentada de Quevedo *Poesía selecta* [1989, pp. 94-95], habían insinuado esta interpretación moral del soneto en sus comentarios al texto, pero no quisieron inclinarse tan claramente por una u otra postura para dejar abiertas ambas posibilidades.

Si somos coherentes con lo dicho anteriormente con respecto a la prosa, la interpretación de «Miré los muros...» debería ser, en principio, moral, literaria; aquella que se inserta en el género al que pertenece para no contradecir la intención del autor. Y tal vez sea así en este caso. Claro que esta postura no es la más directa y requiere, por parte del exégeta, un esfuerzo adicional para convencer con sus argumentaciones. Se trata de huir de la "falacia de la sencillez".

Pero también es cierto que sonetos morales o religiosos son utilizados por Quevedo con fines claramente sociales y políticos, es decir, circunstanciales, como se demuestra palmariamente con los textos «Cuando la Providencia es artillero», «Verdugo fue el temor, en cuyas manos», «Si son nuestros cosarios nuestros puertos», «¿No ves a Behemoth, cuyas costillas» y todavía más claramente «A maldecir el pueblo, en un jumento» utilizados políticamente en la *Execración* como ya he demostrado en otro lugar [Fernández Mosquera, 1994]. Parece, entonces, que el mismo Quevedo atribuía a su obra diferentes matices significativos dependiendo de su utilización. Es una consecuencia de la tan acusada intertextualidad quevediana.

Sin embargo, que el propio autor reutilizase sus textos o sus modelos genéricos a su conveniencia no autoriza a los críticos a hacer lo mismo. Y ese, tal vez, sea otro de los factores distorsionadores de la exégesis ideológica quevediana. Las citas aisladas, las frases redondas a las que el estilo de Quevedo es tan proclive, las intervenciones descontextualizadas de distintos personajes, pueden ser utilizadas para hacer decir a Quevedo lo que nos convenga. Y, en ocasiones, la crítica parte de una imagen preconcebida del escritor, un retrato que no deriva de sus propias investigaciones sino de tópicos y conocimientos previos poco rigurosos, e intenta reafirmar o rechazar dicha imagen.

El fragmento de los *Sueños* citado al comienzo de estas páginas es uno de los textos más llamativos y frecuentados por quienes quieren ver a un Quevedo moderno, tolerante, no especialmente antijudío y con una mentalidad casi burguesa[5]. No reparan, o no lo valoran como dato

---

[5] Dice Maravall con respecto a este fragmento: «parece que el antisemitismo de Quevedo, por extenso y enérgico que aparezca, es bastante circunstancial; por otra parte, se comprueba que la tacha sobre gentes de sangre hebrea o mora, conforme a mi tesis, también en Quevedo es equivalente a la que pesa sobre el bajo pueblo, los "villanos"» [Maravall, 1987, p. 77].

determinante, que se trate de una sátira, que sea un diablo el que hable y que sea una gota de agua en el mar de opiniones contrarias que es el resto de su obra. O que, sin más, «Toda la sangre, hidalguillo, es colorada» sea sospechosamente cercano a un refrán no desconocido en su época [Arellano, 1991, p. 198, n. 145[6]]. O que sea una línea, tal vez no muy lejana en Quevedo, del pensamiento tópico erasmista y humanista que exige la equiparación de las almas humanas.

José Antonio Maravall ha sido uno de los estudiosos que con más rigor se han acercado a la ideología de Quevedo. Lo avala además su autoridad del conocimiento acerca del pensamiento de la España del Siglo de Oro. En un ya célebre trabajo de 1982 –que en realidad recogía ideas y trabajos suyos anteriores– Maravall traza una caracterización de la ideología quevediana que, en parte, ya se ha consolidado. Pero lo hace desde *La hora de todos*, «la obra socialmente más significativa de Quevedo» [Maravall, 1982, p. 90]. Para Maravall, Quevedo «pertenece incuestionablemente al grupo de escritores de mentalidad conformista» [Maravall, 1982, p. 72] que pugnan por mantener el orden establecido. Pero, al mismo tiempo, el escritor «presenta una apertura bastante considerable a la recepción de novedades» [1982, p. 84]. Y este será el objeto de su trabajo. Es decir, un estudio de la ideología quevediana a partir de las excepciones novedosas, lo cual puede resultar muy significativo.

Cuando el profesor Maravall encuadra a Quevedo entre aquellos mantenedores del orden tradicional está pensando en una estructura muy general, más social que política, una estructura que profundamente no cambiará hasta siglos más tarde. Pero hay un orden político más concreto y cotidiano del que Quevedo es siempre considerado, por extensión, como mantenedor beligerante, un *status quo* que ya no es el tradicional. El autor de los *Sueños* ya no puede ser considerado un oficialista en su línea política porque el sistema había o estaba cambiado. Las nuevas ideas sociales, el mercantilismo, y el distinto concepto de gobierno habían entrado en España de la mano del reformista Olivares y calado bastante en el propio Felipe IV. Por lo tanto, cuando Maravall cree que Quevedo escribe apoyando al régimen y a fuerza de discrepar lo subvierte [Maravall, 1982, p. 76], lo que hace realmente Quevedo es escribir en contra del régimen que ya era distinto y comenzaba a ser moderno. De ahí que Quevedo deba considerarse un mantenedor del régimen general, pero no del *establishment* político que habían generado el Conde-Duque y Felipe IV. Y con Quevedo es-

[6] Y sobre la utilización de refranes, versos, canciones como elementos constitutivos del estilo y del conceptismo de Quevedo, véanse necesariamente el libro de M. Chevalier [1992] y el artículo de Arellano reproducido en este mismo volumen, para las frases coloquiales en la poesía.

taban aquellos que deseaban volver a una estructura aristocrática más tradicional como Osuna o, en un primer momento, Medinaceli, sus mecenas, amigos, y la oposición política a Olivares. Resultaría así que la oposición de Quevedo es más desde una posición social y políticamente conservadora y no innovadora como quiere Maravall. Y que la «apertura bastante considerable a la recepción de novedades» antes de tener un fundamento ideológico profundo lo tiene literario o circunstancial.

No será fácil, pues, mantener que Quevedo reivindica la condición femenina [Maravall, 1982, pp. 77-79] porque el autor no condena la rebelión de las mujeres en la *Genealogía de los modorros*[7] o que defiende cierto mercantilismo porque un carbonero alborotado diga en *La hora de todos* (p. 270): «y la piedra filosofal verdadera es comprar barato y vender caro». Frente a estas afirmaciones descontextualizadas y cuantitativamente muy poco representativas, encontramos buena parte de la obra de Quevedo; o incluso, en la misma sátira, hallamos fácilmente ejemplos en contrario. En *La hora de todos* es abrumadora la presencia de sátiras antifemeninas como en los *Sueños* y, por citar una obra no satírica, en el *Marco Bruto*[8]. Su posición con respecto a las nuevas ideas mercantilistas está bien clara en otros lugares de *La hora de todos*, en la *Execración* o en su poesía moral: rechazo total de la mentalidad burguesa que favorece el adineramiento y enriquecimiento monetarista o que busca en donde sea la financiación del estado.

Queremos advertir, no obstante, que el proceso contrario también está presente en la obra de Quevedo e influye en la percepción de su ideología política: las sátiras no están solamente mediatizadas por su carácter literario sino por sus referencias circunstanciales, lo cual de nuevo dificulta la interpretación ideológica. Ya hemos señalado que se trata de una característica constitutiva del género satírico y podría

---

[7] Pero sí la condena «el rechazo englobante de una Fortuna sensata» [Maravall, 1982, p. 79] según el propio crítico. No olvidaremos, sin embargo, que se trata de una obra atribuida, al menos en la muy seria y fiable edición de García Valdés [1993].

[8] Hay un párrafo ya conocido del *Marco Bruto*, que refleja una actitud seria bien contraria a las tesis feministas y alejada de cualquier sátira o deformación burlesca. En ella se niega a la mujer por lo que es y representa: «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 cuanto es de ignominia renunciar lo bueno que uno tiene, es de gloria renunciar lo malo y flaco. Porcia, mujer de Marco Bruto, fue tan esclarecida que en sus acciones más pareció Catón que hija de Catón; antes Marco Bruto que su mujer» (*Marco Bruto*, *Obras completas*, pp. 146-147).

ser, además, que el propio autor eligiese el género precisamente por tal facilidad circunstancial.

Buen ejemplo de ello encontramos en el posicionamiento de Quevedo ante la actuación del rey en la guerra. Señala Maravall [1982, pp. 114 y ss.] que nuestro autor mantiene un concepto aristocrático y llamativamente arcaizante de la guerra, solicitando que el rey se ponga al frente de los ejércitos. Maravall hace ver que, en pleno siglo XVII, la presencia del rey en la batalla o en el liderato real de la milicia, además de ser poco operativo, ya trasnochado, era ya técnicamente inverosímil. Quevedo desprecia e ignora aparentemente la nueva ideología guerrera[9], esa misma técnica bélica que relegó a los aristócratas a un lugar menos brillante y, consecuentemente, al abandono de muchos nobles españoles del servicio de armas. Quevedo, en muchas ocasiones, mantiene la necesidad de que Felipe IV se ponga al frente de sus ejércitos. Pero esta teoría quevediana, que puede reflejar su ideología, está determinada por las circunstancias concretas que se vivían a mediados del XVII en España. El rey parecía secuestrado en la Corte, en esa cárcel dorada del Palacio del Buen Retiro, parecía alejado de los intereses más inmediatos de sus ejércitos por influencia del Conde-Duque. De hecho, Olivares hace lo posible para que el rey no acuda a esa exigencia popular y quevediana. Las tropas españolas se veían desasistidas, malcontentas y malpagadas, ineficaces y plagadas de deserciones y pequeñas traiciones particulares. Según Quevedo, parte del pueblo y algunos nobles, sólo el ejemplo regio solucionaría, parcialmente, dicho problema. Es decir, ese aristocratismo rancio y medievalizante de querer ver a Felipe IV al frente de sus ejércitos también era reflejo de una situación política real; su ideología, en este aspecto, está, una vez más, mediatizada por la circunstancia histórica concreta.

Y, de la misma manera, se podría explicar así otra de las obsesiones quevedianas: la de que el rey gobierne. Comenta Maravall:

> Quevedo, con un considerable grado de miopía, insiste en señalar los abusos del ministro en suplantar lo que es potestad real y el abandono por parte del rey de lo que es, y no puede ser otra cosa, contenido de poder de la majestad, como el origen de todos los males. [Maravall, 1982, p. 107]

Quevedo tal vez no niegue la actuación necesaria del valido sino la práctica política ejemplificada vivamente en Lerma y Olivares. Si las actuaciones de los validos hubieran sido del gusto del poeta, ¿admitiría la figura del ministro? Creo que sí. Es más, si el rey no actúa correc-

---

[9] Y también a la consiguiente literatura bélica representada, curiosamente, por Maquiavelo.

tamente –y este «correctamente» siempre es subjetivo en Quevedo– debe reformarse, pero ello no implica combatir la institución real (algo impensable en Quevedo) sino la persona concreta, sea Felipe III o Felipe IV. De nuevo la posición arcaizante del concepto gobierno del rey está mediatizada por la figura concreta que él conoce y que ve en la actuación de gobierno.

Por lo dicho, la ideología de Quevedo que traza Maravall debe considerarse con las prevenciones señaladas; las novedades que él indica en su pensamiento no son tanto ideológicas como literarias; sus pensamientos claramente reaccionarios pueden estar dictados, o al menos influidos, por circunstancias concretas. Queremos subrayar, además, el peligro de fundamentar la ideología de Quevedo por medio de las excepciones. Cuando un autor, a la largo de una dilatada obra en el tiempo y extensa en cuanto a géneros y producción, aporta indicios sobrados sobre una idea o demuestra su posición constante sobre un asunto concreto, es arriesgado, cuando menos, cargar de valor significativo y diferencial frases o párrafos –por no decir obras concretas– que nieguen lo habitual y nos ofrezcan una imagen diferente. Encontrar la ideología en las excepciones no es el mejor camino para consolidar el retrato ideológico de Quevedo. Por todo ello creemos que, sin estas matizaciones, incluso propuestas tan serias como las del profesor Maravall pueden resultar engañosas.

Hemos recordado la actitud de Quevedo ante la guerra, su posicionamiento aristocrático del servicio de milicias y de la ejemplaridad que el propio rey debía para con este pilar de la estructura social del estado en el siglo XVII. La imagen dibujada desde hace tiempo es la de un Quevedo belicoso, en lo público y en lo privado, sugeridor de guerras por razones políticas o religiosas, defensor de un concepto imperial de España y de sus conquistas apoyadas en el brazo poderoso del ejército real. Consideramos que esta imagen, debidamente perfilada, es, en general, la correcta. Es, por otro lado, la que mejor encaja con gran parte de su obra y de su vida; y además, se trata de una actitud nada exótica en el Siglo de Oro español. No falta, sin embargo, quien la niegue y lo haga sin tener en cuenta, naturalmente, las prevenciones arriba apuntadas. Antonio Ruiz de la Cuesta dedicó a Quevedo varios trabajos. De 1982 son *La vocación pacifista de D. Francisco de Quevedo* y *Quevedo y la pena de muerte* mientras que su obra más difundida es *El legado doctrinal de Quevedo* [1984]. Como se intuye ya por los títulos, Ruiz de la Cuesta se convierte en intérprete de la obra de Quevedo con un resultado bien claro: Quevedo no defiende la pena de muerte y es un auténtico pacifista. En sus palabras:

> A lo largo de este trabajo se ha hecho referencia, en repetidas ocasiones, al decidido pacifismo que impregnó casi todos los planteamientos doctrinales del pen-

samiento de Quevedo, de tal manera que –a pesar de la fama de pendenciero que tan injustamente le han atribuido algunos de sus biógrafos– la realidad pondría de manifiesto que nuestro autor adoptó más bien un talante decididamente contrario, al menos intelectualmente, a todo tipo de violencias, tratando de hallar otras alternativas que fuesen más eficaces y válidas... [Ruiz de la Cuesta, 1984, p. 166]

El Quevedo que resulta del trabajo de Ruiz de la Cuesta (solamente he tenido acceso al publicado en 1984) es el de un intelectual comprometido con el pacifismo, defensor a ultranza del derecho a la vida, respetuoso de las minorías... un auténtico demócrata[10]. No creemos, realmente, que estas características se ajusten al perfil ideológico de Quevedo; y, en cualquier caso, no coinciden en absoluto con su perfil vital. Solamente en un momento, relativo al tan debatido asunto del militarismo o antimilitarismo quevediano, la postura de Quevedo cambia, con matices, a lo largo de su vida. Se trata de una evolución de su postura que también está mediatizada por circunstancias vitales concretas. Si nos fijamos, por ejemplo, en su obra circunstancial –aquella que demuestra claramente su posición personal sin tantos velos literarios–, el militarismo y combatividad de Quevedo es claro [Ettinghausen, 1995, p. 245]. Pero en 1643, debilitado por los años de prisión, animado por la caída de Olivares, y con la esperanza de la clemencia real, redacta, y probablemente hace llegar al rey, uno de sus últimos memoriales, el *Panegírico a la majestad del rey nuestro señor don Felipe IV en la caída del conde-duque*. En él sigue manteniendo la necesidad de que sea el propio rey el que encabece las tropas –como ya había hecho Felipe IV en ese momento venciendo en Lérida, con la compañía del duque del Infantado–. Una vez resuelto el problema del levantamiento de Cataluña, subrayando la actuación del monarca, y ante la nueva situación alentadora provocada por la caída del mal ministro, Quevedo desea la paz:

Habiéndose desecho del Conde-Duque, convertido el ex-valido en chivo expiatorio de todas las calamidades de la monarquía, el rey podrá contemplar por fin un final que evite el baño de sangre total: «Ya veo, con sola vuestra promesa, a la guerra harta de sí misma, y con fastidio y horror de las armas ponerlas a vuestros pies; a la paz con sereno y clemente semblante pedir albricias al mundo de vuestra resolución». [Ettinghausen, 1995, p. 246]

---

[10] «Su actitud, en este sentido, parece corroborar incuestionablemente la opinión de quienes adivinan en él un sincero talante democrático, aun dentro de los condicionamientos que lógicamente imponían los ideales absolutistas de la época» [Ruiz de la Cuesta, 1984, p. 133].

Pero una paz, recordemos, tras la victoria; una paz que personalmente él también necesita, una paz que favorezca su libertad y su descanso que, como se sabe, fue eterno dos años más tarde. Esta afirmación no destruye todo el pensamiento belicoso y beligerante de Quevedo porque también en estos últimos años de su vida clama por la solución militar contra el levantamiento de Portugal y Cataluña.

Hemos traído un ejemplo muy llamativo de la interpretación deformantemente positiva de Quevedo. Parece que, a fuerza de leer sus obras, de estar en contacto con sus textos, el crítico acaba por encariñarse con el escritor de tal forma que ve en su obra lo que el exégeta quiere ver, incluso enfrentándose con aquellos que trazan otra semblanza de Quevedo. Esta idealización, esta suerte de *efecto Tarsia*, no es infrecuente y provoca algún desajuste hermenéutico grave.

Entre los estudiosos más rigurosos de la obra, la vida y la ideología de Quevedo se encuentra Josette Riandière. En este sentido, poco tiene que ver con algunos de los ejemplos aducidos. Pero en un trabajo de 1982, «Du discours d'exclusion des juifs: antijudaïsme ou antisémitisme?», la hispanista francesa se ve en la necesidad de precisar dos términos que se vienen aplicando indistintamente a la ideología de Quevedo: antijudaísmo y antisemitismo. El antijudaísmo tendría un carácter teológico o filosófico y provocaría una marginación religiosa; el antisemitismo sería laico y científico y supondría una exclusión de tipo social. Establece esta diferenciación para demostrar que Quevedo no es antisemita sino antijudío. Para ser antisemita tendría que ser un escritor racista, al estilo de Vicente Da Costa Mattos en su *Discurso contra los Judíos*, traducido por el padre Gavilán Vela al español en 1631. Ello le hace asegurar, en otro trabajo complementario de 1991, que «Quevedo est antijudaïque et non antisémite, elle n'a rien de raciste» [1991, p. 154]. Riandière analiza para confirmarlo la *Confesión de los moriscos* y la *Isla de los Monopantos*. Se trataba de una propuesta interesante porque justificaba la postura de Quevedo frente a los judíos como meramente religiosa y casi literaria, pero alejada de la imagen de racista virulento que algunos autores dibujaban de él. Antisemita y racista es, según Josette Riandière, el *Discurso* de Da Costa –se le conoce por Acosta en la traducción española–, en el que la religión no es más que un pretexto para exclusiones de otro tipo:

> De toute évidence, la religion n'est plus guère ici que le prétexte et le masque d'un discours d'exclusion socio-économique et politique, auquel elle fournit un moyen de sacralisation et de prestigieuses autorités de référence. [...] un groupe dominant utilise en le dévoyant un discours dominant –pseudo-théologique ou pseudo-scientifique– pour éliminer un groupe minoritaire qui pourrait le menacer su le plan socio-économique et/ou politique et qu'il charge, en période

de crise, de la responsabilité de toutes les difficultés du moment. [Riandière, 1982, p. 74]

Pocos juicios críticos pueden describir hoy mejor la *Execración contra los judíos* como este de Josette Riandière que, en su momento, no quiso aplicar a la obra de Quevedo. De hecho, casi con seguridad, una de las fuentes inmediatas del memorial quevediano es este *Discurso contra Judíos* de Da Costa.

La distinción hecha por la profesora Riandière creo que es interesante sobre todo por lo que tiene de delimitación y propiedad en el uso de términos conflictivos. No era fácil, como había escrito la hispanista francesa, demostrar el antisemitismo de Quevedo con textos como los que acostumbradamente se trabajaba. La recuperación de la *Execración contra los judíos* ha inclinado definitivamente la balanza. Sin embargo, la distinción antijudaísmo / antisemitismo pueda ser equívoca porque ¿qué antijudaísmo no se convierte, en algún momento, en antisemitismo cuando se hace socialmente represivo? Los judíos, al menos en la historia española de estos años, nunca molestaron exclusivamente por su religión, sus prácticas o su raza sino también por sus actuaciones sociales. Por ello, detrás del más ortodoxo antijudaísmo siempre hay un más grave antisemitismo.

Quevedo es, por lo tanto, racista y, manteniendo la distinción de Josette Riandière, antisemita. Pero siempre y cuando este término no se equipare al racismo científico y nazi. No creo que sea justo para Quevedo, y cuando menos no es rigurosamente histórico, aplicarle adjetivos como ese. El autor del *Buscón* es racista, pero en el siglo XVII en España y desde un catolicismo beligerante y conservador.

No es fácil proponer una etopeya de Quevedo, un retrato de su ideología. Hemos querido señalar factores que llegan a distorsionar, en algunos casos gravemente, tal análisis. El primero de ellos está ya en la elección de la obra, el ignorar su género, su contexto y el conjunto general de toda la producción quevediana. Queremos subrayar, desde ahora, la necesidad de tener presente la obra pragmática o circunstancial de Quevedo para la exégesis de su ideología en la línea que ha trabajado H. Ettinghausen [1995]. En este tipo de géneros, en los cuales la distancia entre la voz enunciadora y el escritor se anula, las manipulaciones literarias, en cuanto a la *res*, deberían ser menores. No podremos, tampoco, desdeñar la narratología por muy diferente que sean las instancias enunciadoras en el XVII que en el siglo XX. Otro factor importante de la distorsión hermenéutica es la señalada descontextualización de los apoyos textuales, o dicho de otra forma, la búsqueda de la ideología en las excepciones. Tampoco es de menor calado otra circunstancia que Quevedo posibilita: el contraste entre la teoría y la práctica, sea ésta una práctica de actuación política o estricta-

mente biográfica. Y, por último, lo que hemos llamado el *efecto Tarsia*, esa humana idealización del escritor que nos regala horas de estudio y del que nos es difícil crear una imagen negativa.

Hemos querido subrayar las circunstancias teóricas que empañan el análisis de la ideología de Quevedo. El género influye en la *res*, pero la *res* puede tener una interpretación concreta, circunstancial. Y, además, no suele el género elegir al escritor sino al revés. Y tal vez esa elección personal del género se base en la ductibilidad del modelo o de las posibilidades de enriquecimiento y transformación que tiene. Es decir, la corriente ideológica de Quevedo parte de su pensamiento y se ve matizada por el género elegido y, viceversa, Quevedo decide un molde genérico concreto porque le es más adecuado para expresar su ideología y su propuesta literaria. Aunque parezcan contradictorios estos caminos no dejan de ser complejamente complementarios.

La obra de Quevedo permite entrever una personalidad beligerante y obsesiva con algunos asuntos: con respecto al gobierno, el rey y el privado, el mal privado y el mal rey que no gobierna –como él desea, claro–; racista para con los moriscos, judíos y casi con los luteranos; xenófobo con los franceses, holandeses, portugueses y catalanes; despreciativo con la condición femenina; y, en la mayoría de los casos, intolerante y temerario. Alguna de estas características no son exclusivas de su persona, pueden incluso parecer comunes a su grupo social y a su momento histórico; sin embargo, la extremosidad verbal de sus obsesiones convierten esta faceta de su obra y de su vida en una de las más llamativas y de las menos agradables. Pero incluso en esta actitud ideológica y vital es coherente en sus ideas; esta posición de Quevedo demuestra su adecuación a su ideal vital, la del sabio estoico:

> El inflexible absolutismo de sus actitudes, su empeño en defender sus opiniones contra viento y marea, condice con la imagen del inamovible sabio de la filosofía moral de los estoicos, para quien no existen graduaciones ni en el vicio ni en la virtud. [Ettinghausen, 1995, p. 256]

Francisco de Quevedo es el que es, y *es* en la apasionante y conflictiva España del siglo XVII. Querer modernizarlo o demonizarlo no hará más que desenfocar su retrato ideológico.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria

Quevedo, *La hora de todos*, ed. de J. Bourg, P. Dupont y P. Geneste, Madrid, Cátedra, 1987.

Quevedo, *Los sueños*, ed. de I. Arellano, Madrid, Cátedra, 1991.

Quevedo, *Obras completas. Obras en prosa*, ed. de F. Buendía, Madrid, Aguilar, 1966.

Quevedo, *Poesía original completa*, ed. de J. M. Blecua, Barcelona, Planeta, 1981.

Quevedo, *Execración contra los judíos*, ed. de F. Cabo y S. Fernández Mosquera, Barcelona, Crítica, 1996.

Secundaria

Arellano, Ignacio, *Poesía satírico burlesca de Quevedo*, Pamplona, Eunsa, 1984.

Arellano, Ignacio, «Notas sobre el refrán y la fórmula coloquial en la poesía burlesca de Quevedo», *RILCE*, 1,1, 1985, pp. 7-31 [reproducido en este volumen].

Arellano, Ignacio, ed., Quevedo, *Los sueños*, Madrid, Cátedra, 1991.

Arellano, Ignacio, «Quevedo: lectura e interpretación. (Hacia la anotación de la poesía quevediana)», en *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, ed. de Santiago Fernández Mosquera, Santiago de Compostela, Universidad y Consorcio de Santiago de Compostela, 1995, pp. 133-160.

Barthes, Roland, «Introduction à l'analyse structurale des récits», *Communications*, 8, 1966, p. 20.

Bourg, Jean, Pierre Dupont y Pierre Geneste, eds., Quevedo, *La hora de todos*, Madrid, Cátedra, 1987.

Crosby, James O., ed., Quevedo, *Los sueños*, 2 vols., Madrid, Castalia, 1993.

Chevalier, Maxime, *Quevedo y su tiempo: la agudeza verbal*, Barcelona, Crítica, 1992.

Ettinghausen, Henry, «Ideología intergenérica: la obra circunstancial de Quevedo», en *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, ed. de Santiago Fernández Mosquera, Santiago de Compostela, Universidad y Consorcio de Santiago de Compostela, 1995, pp. 225-259.

Fernández Mosquera, Santiago, «Reescritura, intertextualidad y desviación temática en Quevedo», *Edad de Oro*, XIII, 1994, pp. 47-63.

García Valdés, Celsa C., ed., *Prosa festiva completa*, Madrid, Cátedra, 1993.

Jauralde, Pablo, «"Miré los muros de la patria mía" y el *Heráclito Cristiano*», *Edad de Oro*, VI, 1987, pp. 165-188.

Jauralde, Pablo, «La poesía de Quevedo y su imagen política», en *Política y literatura*, ed. de Aurora Egido, Zaragoza, CAZAR, 1988, pp. 41-63.

Lida, Raimundo, *Prosas de Quevedo*, Barcelona, Crítica, 1981.

Maravall, José Antonio, «Sobre el pensamiento social y político de Quevedo (Una revisión)», en *Homenaje a Quevedo. Actas de la II Academia Literaria Renacentista*, ed. de Víctor García de la Concha, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, pp. 69-131.

Rey Álvarez, Alfonso, ed., Quevedo, *Poesía moral. Polimnia*, London, Tamesis, 1992.

Riandière la Roche, Josette, «Du discours d'exclusion de juifs: antijudaïsme ou antisemitisme?», en *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, ed. de Augustin Redondo, Paris, Travaux du Centre de Recherche sur L'Espagne des XVIe et XVIIe siècles, Publications de la Sorbonne, 1982, pp. 51-75.

Riandière la Roche, Josette, «Quevedo et l'autre religieux», en *Les représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain*, ed. de Augustin Redondo, Cahiers de l'UFR d'Etudes Ibériques et Latino-Americaines, núm. 8, Presses de La Sorbonne Nouvelle, 1991, pp. 139-155.

Ruiz de la Cuesta, Antonio, *El legado doctrinal de Quevedo. Su dimensión política y filosófico-jurídica*, Madrid, Tecnos, 1984.

Schwartz, Lía, «En torno a la enunciación en la sátira: los casos de *El Crotalón* y los *Sueños*», *Lexis*, 9, 1985, pp. 209-227.

Schwartz, Lía, «Golden Age Satire: Transformations of Genre», *Modern Language Notes*, 105, 1990, pp. 260-282.

Schwartz, Lía e Ignacio Arellano, eds., *Poesía selecta*, Barcelona, PPU, 1989.

Sieber, Harry, «The Narrators in Quevedo's *Sueños*», en *Quevedo in Perspective. Eleven Essays for the Quadricentennial*, ed. de James Iffland, Juan de la Cuesta, Newark, 1982, pp. 101-116.

Ugalde, Victoriano, «El narrador y los *Sueños* de Quevedo», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 4, 1979-80, pp. 183-195.

Vaíllo, Carlos, «El *Buscón*, la novela picaresca y la sátira: nueva aproximación», en *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, ed. de Santiago Fernández Mosquera, Santiago de Compostela, Universidad y Consorcio de Santiago de Compostela, 1995, pp. 261-279.

Ynduráin, Domingo, «Contradicciones en la obra de Quevedo», en *Homenaje a Quevedo. Actas de la II Academia Literaria Renacentista*, ed. de Víctor García de la Concha, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, pp. 475-481.