

Ansiedades masculinistas en el Siglo de Oro. Quevedo, Olivares y el rey

Male anxieties in the Golden Age. Quevedo, Olivares and the king

Ignacio Arellano
Universidad de Navarra-CRISO
Edificio Ismael Sánchez Bella
Pamplona 31009
iarellano@unav.es
ORCID ID: 0000-0002-3386-3668

[*La Perinola*, (ISSN: 1138-6363), 25, 2021, pp. 17-41]
DOI: 10.15581/017.25.17-41

RESUMEN:

El artículo examina los puntos débiles de estudios como Los tratadistas ibéricos de conducta áulica, de Rico Ferrer, sobre las ansiedades masculinistas en la obra de Quevedo, La política de Dios, y la relación entre Quevedo, Olivares y Felipe IV, corrigiendo interpretaciones y valoraciones arbitrarias por medio del control filológico de los textos.

ABSTRACT:

The article examines the weaknesses of studies such as Los tratadistas ibéricos de conducta áulica, by Rico Ferrer, on masculinist anxieties in Quevedo's work, La política de Dios, and the relationship between Quevedo, Olivares and Felipe IV, correcting some arbitrary interpretations and evaluations through philological control of the texts.

PALABRAS CLAVE: MASCULINISMO, QUEVEDO, TEORÍA POLÍTICA, CONDE DUQUE DE OLIVARES, FELIPE IV.

KEYWORDS: MASCULINISM, QUEVEDO, POLITICAL THEORY, COUNT DUKE OF OLIVARES, PHILIP IV.

LA ANSIEDAD MASCULINISTA COMO CLAVE DE LECTURA... IMPRESIONISTA
Y ARBITRARIA

He anotado en otro lugar (Arellano, 2015)¹ las deficiencias de ciertas aproximaciones a los textos sustentadas en vanas jergas y en una serie de prejuicios y difusas ideas sin relación con los textos que supuestamente analizan.

En esta ocasión pretendo observar más de cerca uno de los casos concretos que plantea Rico Ferrer en su libro sobre tratadistas áulicos (2011), y que por la entidad de sus protagonistas merece una glosa algo más detallada que las pocas líneas que le dediqué en el aludido trabajo anterior.

Resulta difícil rebatir discursos que carecen de ilación clara, y que abundan en afirmaciones caprichosas. Pero aun en el caso de que este tipo de aproximaciones mantuvieran un mínimo rigor argumentativo, la reducción de la mirada y la obsesión exclusivista daña su posible utilidad. Todo se reduce en el comentario que me ocupa a las *ansiedades masculinistas* que el analista da como hechos comprobados. La complejidad de creencias, sentimientos, pasiones, conflictos, goces o sufrimientos, ideas y perspectivas humanas que se vierten en textos literarios de la envergadura de los de Cervantes, Calderón, Góngora, Lope o Quevedo, se observan con una única clave, en este caso la de la ansiedad masculinista, sea esta lo que fuere, lo cual implica que las valoraciones de Rico Ferrer pueden adjudicarse a cualquier texto (de Quevedo o no) y a cualquier personaje (Felipe IV o don Juan Tenorio, Olivares o Segismundo, Quevedo o Lazarillo de Tormes) porque nada existe en relación al género masculino (en este caso es necesario que exista un género masculino, lo que sería dudoso para otros enfoques posmodernos) que no se conciba a través de la ansiedad masculinista. También se reduce a la ansiedad masculinista, como veremos, toda la labor política de un personaje como Olivares y todo el despliegue de las circunstancias históricas y políticas de la monarquía de Felipe IV.

En todas las páginas del libro, no solo en el capítulo aludido, asiste el «lectorado» [*sic*] a una multiplicación de ansiedades masculinistas o masculinidades ansiosas en todos los «huecos glaucos de la página» (expresión sin sentido): el conceptismo es masculinista, la traducción es feminizadora, el vocablo *valido* es falócrata, el aforismo exhibe una evidente hipermasculinidad...

Ahora bien: ¿cómo sabe Rico Ferrer si Felipe IV tenía estas ansiedades? ¿Y cómo se introduce en la interioridad de Olivares? ¿Y cómo explica las mismas ansiedades masculinistas en Quevedo, y por qué medios accedemos a su conocimiento? Por la sencilla razón, intuimos,

1. En ese artículo reseña del 2015 me ocupaba en general de Rico Ferrer, 2011, que origina de nuevo estos comentarios sobre un asunto específico atingente a las relaciones de Quevedo, Olivares y Felipe IV. Me interesa el caso no tanto en sí como por ser exponente de ciertas modalidades de discurso «crítico» que se están extendiendo en el mundo académico y que a mi juicio constituyen una regresión.

de que la ansiedad masculinista es un postulado dogmático que no se desprende de ningún estudio de los textos y sus contextos, sino que, al contrario, determina la lectura de esos textos.

En realidad estamos ante una categoría de viejas lecturas impresionistas vestidas con ropajes verbales de una germanía «renovadora», que encubren una vetusta exégesis, con la agravante de la limitación del punto de vista a un solo enfoque fijo y reducido, perspectiva reductora y arbitraria que poco añade al entendimiento de Quevedo y los otros autores y textos que se comentan. Desmontar el proceso hermenéutico de semejantes estrategias tampoco amplía la inteligencia de los mismos, pero como el mal ya está hecho creo pertinente su refutación.

QUEVEDO, OLIVARES Y EL REY, UN DIFUSO LABERINTO DE MASCULINIDADES

El título que Rico Ferrer asigna a este capítulo incluye el primer abuso crítico: «Colaboraciones peligrosas: el consejo y su imparable alquimia crítica en la *Política de Dios*». El lector que se encuentre con esa imparable alquimia no sabrá a qué se refiere la tan peligrosa colaboración, a menos que reúna fragmentos dispersos por el texto y pueda reconstruir la ‘peligrosidad’ del consejo. Hacia el final del capítulo se ofrece una explicación alusiva al encarcelamiento de Quevedo: su posición de consejero admonitorio «se mostró, a la vista de la evolución posterior de su relación con Olivares, cargado de peligros para el escritor» (p. 205), cuyo «internamiento» indica «la imposibilidad del género cortesano, inscrita en su cuerpo y en su texto, ambos secuestrados y exiliados por el poder» (pp. 211-212).

Se presenta, pues, si no entiendo mal, el encarcelamiento de Quevedo en San Marcos de León como efecto imprevisto y fracasado de su tratado político, cosa que desmiente la cronología: la *Política* aparece en 1626 y la prisión de San Marcos corresponde a 1639. Median trece años y las razones de la prisión de Quevedo siguen ignoradas: no parece que la propuesta de Rico Ferrer, atribuyéndola a un fracaso de sus estrategias expresadas en la *Política de Dios*, tenga visos de verosimilitud.

Por lo demás, el «cuerpo» de Quevedo (o sea, Quevedo) fue recluido o «secuestrado» en 1639, pero su texto (la *Política*) de ninguna manera: tuvo nueve ediciones en 1626 y seis más antes de la muerte de su autor. Las únicas censuras que recibió fueron de lectores y enemigos como Pineda, Morovelli de la Puebla o Pacheco de Narváez y otros, y aun estas se irritaron más por el atrevimiento de usar los evangelios como instrumento expositivo, que por la dureza de los comentarios políticos. Ningún secuestro, pues, del texto, y ninguna «imposibilidad» de géneros cortesanos².

2. Como indica Ettinghausen, «conviene subrayar el hecho de que la censura no pudiese reparos a una obra tan crítica de los peligros atribuibles al poder de los validos y a las debilidades de los monarcas» (2013, p. 254), «lo que más parece haber escandalizado a los primeros censores y críticos que denunciaran *Política de Dios* fue su atrevida (y, sin

Antes de abordar con más insistencia la obra quevediana aporta Rico Ferrer una serie de observaciones, ideas e imágenes mentales que proyectan una vaga concepción de la cultura, la sociedad y las circunstancias históricas en las que surge un texto como la *Política*. No se alcanza la función estructural de estas páginas preparatorias donde se acumulan observaciones variopintas de las que examinaré solo algunas significativas.

Que el escritor quisiera acercarse al nuevo monarca y al nuevo privado no es difícil de aceptar. Más complicado es captar qué quiere decir Rico Ferrer cuando relaciona las «restricciones a que están sujetas las actividades cortesanas bajo un régimen absolutista» y las consecuencias que para el escritor puede alcanzar el aludido «efecto alquímico de la palabra» (p. 178), efecto que consiste en transmutar el consejo en crítica al poder. En realidad no es preciso apelar a efectos alquímicos ni transmutaciones filosóficas: de hecho, todo consejo está cerca de la crítica. Quien aconseja propone un modo ‘correcto’ de hacer las cosas, que solo tiene utilidad si no se están haciendo ya de esa manera. El consejero áulico, obligado a guardar el respeto al príncipe, se encuentra en una posición difícil: debe aconsejar sin que parezca que lo hace. El dramaturgo de corte Bances Candamo es muy consciente de este reto, que cifra en su expresión del «decir sin decir», a menudo interpretada como declaración de astucia política cuando en realidad apunta a las restricciones que el respeto impone al consejero de los príncipes³. Para Bances se trata en realidad de una limitación de la crudeza con que el consejero podría presentar sus lecciones. Muestra todo lo contrario de una actitud de denuncia más o menos subversiva o escandalosa. No es original de Bances, sino doctrina estética y política común. Lo característico de Quevedo es que no respeta este freno, y su tono sermonario y admonitorio puede adquirir ribetes de insolencia que en efecto, revelan dimensiones críticas que permitieron a algunos opositores del escritor acusarlo de ir contra el gobierno presente⁴. No se trata, pues, de un efecto alquímico del lenguaje, sino de una característica de la personalidad de Quevedo, que tiene mucho de impertinencia, debida seguramente al convencimiento de la propia valía intelectual.

duda, a veces imprudente) aplicación de los Evangelios a un tratado político, un procedimiento mediante el cual Quevedo evitó censurar de manera más directa el gobierno de la monarquía. Tanto es así que, como hemos podido ver, su uso de los Evangelios parece haberle dado más notoriedad que la carga política que sin duda comenzó a dar fama a la obra» (2013, p. 258).

3. Comp. Bances, *Teatro de los teatros*, p. 57: «son las comedias de los reyes unas historias vivas que sin hablar con ellos les han de instruir con tal respecto que sea su misma razón quien de lo que ve tome las advertencias, y no el ingenio quien se las diga. Para este decir sin decir ¿quién dudará que sea menester gran arte?». Ver Arellano, 1988a, 1988b, 2010.

4. En una carta de Juan Ruiz Calderón, fechada el 1 de agosto de 1628 se recoge la opinión según la cual, en *Política de Dios*, «solo había querido decir mal del gobierno presente, y que siempre había de hacer lo mismo» (citado por Ettinghausen, 2013, p. 258).

En otro terreno Rico Ferrer no consigue distinguir la perspectiva emisora de los tratados de cortesanía como el de Castiglione, del que presenta un texto conminatorio como la *Política*, lo que conduce a mezclas impertinentes de criterios, apoyándose a menudo en supuestas evoluciones del marco cortesano. Señala, por ejemplo, con una premiosa redacción, que en el xvii

las reglas del juego cortesano se ven afectadas sustancialmente en un proceso conducente a la producción de una hibridación con discursos religiosos, en modalidades sermonísticas o neoascéticas y con discursos políticos debido al auge de tratados y estudios sobre el monarca y sobre la situación nacional [...] El efecto que generan algunos de estos nuevos discursos hegemónicos es una expansión de la cortesanía con varios efectos de diseminación, pero también con consecuencias para la gradual disgregación del código cortesano [...] si bien el código de Castiglione o Boscán ya no representa lo que sucede en la corte y de ahí su abandono, por otro lado la cortesanía se disemina por medio de los distintos manuales que cubren las nuevas profesiones y funciones de un estado cada vez más burocratizado y complejo (pp. 178-179).

En el pasaje que acabo de citar se confunde, para empezar, un tratado que se titula precisamente *Il Cortegiano*, en el que Castiglione propone un modelo de cortesano, con textos como la *Política*, que no pretenden definir al cortesano, sino aconsejar al rey. Nada tiene que ver el comportamiento de ambos. Son géneros distintos que Rico Ferrer mezcla como si de la degradación del uno procediera el otro. La conducta del cortesano (por mucho que cambie del xvi al xvii) sigue una vía muy distinta de la conducta del príncipe (que también cambiará con los tiempos y las alteraciones de las doctrinas y las prácticas políticas): examinar las evoluciones posibles de ambos territorios exige mantener claras las diferencias de funciones, obligaciones o conveniencias, y las jerarquías de los personajes implicados.

En ningún momento concreta el estudioso cuáles son exactamente los nuevos discursos a que se refiere ni por qué los denomina «hegemónicos», ni se aclara si la «cortesanía» experimenta una expansión o una desintegración. El problema consiste en la adopción de un estilo hecho de generalidades indefinidas: «reglas del juego», «tratados y estudios», «varios efectos de diseminación», «consecuencias para la gradual disgregación», «distintos manuales», «nuevas profesiones»... Bien, pero ¿cuáles reglas, tratados, efectos, consecuencia, manuales o profesiones?

El entusiasmo masculinista arranca incluso en la misma interpretación de la poética conceptista, menos inteligible todavía si se considera la contraposición que Rico Ferrer hace con los «formalistas culteranos», en un desvío completo de la realidad literaria del Siglo de Oro:

en cuanto a la forma se valora más la agudeza e ingenio extremos, considerados como característica del uso masculinista del lenguaje, del que sin

duda Quevedo es su más brillante exponente. Se presenta un control y dominio masculino sobre la materia femenina del lenguaje [...] En particular Quevedo se alinea como abanderado del masculinismo en el uso conceptista del lenguaje. [...] El autor muestra orgullo por su dominio formal en su énfasis en el contenido ingenioso de sus textos y al atacar a los formalistas culteranos, asociando su despliegue trópico con la feminización de su *La culta latiniparla* (p. 179, y n. 6).

¿Quién considera la agudeza característica del uso masculinista del lenguaje? ¿Por qué se afirma como hecho empírico? ¿En qué consiste exactamente el uso masculinista? ¿Cuál es la materia femenina del lenguaje? ¿Por qué el dominio del lenguaje es masculino? ¿Dónde se presenta el control masculinista sobre dicha materia femenina?

Hay que responder que Quevedo no aparece como abanderado del uso conceptista frente al formalismo culterano, porque Góngora, como pondera Gracián —que algo sabía del tema— es precisamente el más excelso poeta de la agudeza —sin menoscabo de Quevedo— y no hay escritor —o escritora— de la época que no cultive la estética del concepto sutil. La nota 6 que añade a pie de página es igualmente curiosa y una especie de trabalenguas: Quevedo está —dice Rico Ferrer— orgulloso por el dominio *formal* que consiste paradójicamente en su ingenioso *contenido*, mientras ataca el dominio *formal* de los *formalistas* culteranos. Ignora que esos «culteranos», y Góngora especialmente participan, como se acaba de apuntar, de la misma agudeza que atribuye a los «conceptistas». Sigue, pues, Rico Ferrer, anclado en viejas perspectivas de Menéndez Pelayo, ya superadas hace mucho por la crítica más informada. Lo más importante es que el conceptismo tiene que ver con el masculinismo tanto como nada.

Varias páginas se gastan en obviedades que se presentan como novedosos descubrimientos: la figura del rey, se asegura, es el eje desde el que se organiza toda la vida pública (p. 181), «condición *sine qua non* de la existencia de la identidad cortesana» (p. 181)... etc. No le falta razón en este caso: si no hay rey no hay corte y si no hay corte no hay cortesanos. Aunque no es cierto que esta situación se produzca «especialmente con el triunfo del absolutismo en el siglo xvii» (p. 181), porque en cualquier época y lugar para que haya corte ha de haber un 'rey' o 'figura de príncipe'. La supuesta evolución —que parece asociarse tácitamente todavía la ansiedad masculinista— del xvi al xvii se traza en estos términos: en el xvi el cortesano depende del favor del príncipe; en el xvii el mayor esfuerzo del cortesano «no es la autorrepresentación [...] sino la representación de la figura del rey de la que depende la viabilidad de su propia identidad cortesana» (p. 181). Pero si dejamos a un lado los circunloquios, se está diciendo siempre lo mismo y no hay evolución en ese sentido: la suerte, el medro y la relevancia del cortesano dependen del favor del príncipe, en el xvi, en el xvii y en todos los tiempos y lugares donde haya un príncipe y unos cortesanos.

La confusión es la regla del capítulo. La recurrencia, por ejemplo, a la imagen totalitaria del monarca absoluto, no corresponde a la realidad histórica, pero sobre todo está negada explícitamente —no defendida, como asegura Rico Ferrer— por la *Política de Dios*. Es erróneo afirmar que «la obra muestra a un Quevedo de incondicional filiación absolutista» (p. 182)⁵, lo cual por otra parte contradice la insistencia de Rico Ferrer sobre la postura crítica contra el sistema monárquico en crisis que dicho texto evidenciaría⁶.

EL ABSOLUTISMO DE QUEVEDO Y EL TOTALITARISMO DE LA MONARQUÍA ESPAÑOLA DEL XVII

La *Política*, se pregunta Rico Ferrer ¿es receta absolutista o tratado cortesano? (p. 177). Más adelante observa su capacidad de «crítica potencial al poder» (p. 178), crítica que al parecer considera compatible con el objetivo principal que percibe en la obra, un «esfuerzo propagandístico y de imagen totalitaria del monarca absoluto» (p. 182).

¿Quevedo abanderado del absolutismo totalitario? No sabemos qué sistema político hubiera deseado en su fuero interno Quevedo, pero la *Política de Dios* lo que muestra, contra lo percibido por Rico Ferrer, es un Quevedo empeñado —a menudo con gran impertinencia— en poner condiciones al absolutismo del rey, postura común en la época⁷. Por lo demás ignora completamente otras piezas quevedianas que podrían ser importantes en este contexto, como el *Discurso de las privanzas* o la comedia *Cómo ha de ser el privado*.

Coincide Quevedo, por ejemplo, con Saavedra Fajardo, cuando explica que el rey se debe a la justicia y la ley:

Por una sola letra dejó el rey de llamarse ley. Tan uno es con ella que el rey es ley que habla y la ley un rey mudo. Tan rey que dominaría sola si pudiese explicarse (Quevedo, *Política*, p. 359).

5. No se comprende en este caso cómo una obra de las características que Rico Ferrer le atribuye pudiera llevar a Quevedo al exilio de su texto y de su cuerpo, a menos que el rey fuera enemigo de la ideología monárquico nobiliaria absolutista.

6. Se advierte, por ejemplo, que es Quevedo «crítico del sistema político imperante» (p. 185; en todo caso sería crítico de los personajes gobernantes no del sistema: lo que puede resultar incómodo al «gobierno presente» es precisamente recordarle en los términos que usa Quevedo los principios a los que se supone debe responder); «el Quevedo crítico [...] no encaja con el apologista e ideólogo de la monarquía y del imperio» (p. 186; no se ve por qué razón, ya que criticar la degradación de un sistema puede ser un mecanismo de defender el sistema por encima de sus agentes momentáneos); etc. Para explicar estas supuestas 'contradicciones' quevedianas prefiere Rico Ferrer eludir la teoría de la «doble personalidad» que algunos estudiosos han sugerido en Quevedo, y recurrir a la «crisis masculinista» que según él se aprecia en la *Política* (p. 186). Dónde se aprecia se supone que lo explicará más adelante.

7. Ver Arellano, 2008. Rico Ferrer podría haber completado sus observaciones echando una mirada a los 'espejos de príncipes' o modelos de privados y reyes en el teatro, especialmente en algunos dramaturgos como Calderón o sobre todo Bances Candamo, dramaturgo específicamente áulico. Ver Arellano, 1988a, 1988b, 2001, 2008, 2010.

Dicho de otro modo: el rey es solo la voz de la ley: «sobre las piedras de las leyes, no de la voluntad, se funda la verdadera política» (Saavedra, *Empresas políticas*, p. 359). Esta negación de la voluntad absoluta del rey o la supeditación a la razón, la ley y la justicia que expresa Saavedra es exactamente la misma que propone Quevedo cuando señala que es escandalosa la sentencia⁸ a que apelan los tiranos: *Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas* (p. 44) y que acecha siempre a los poderosos, muy inclinados a la soberbia y con riesgo de ser esclavos de sus propias pasiones. El epígrafe del primer capítulo de la *Política*, con que se abre toda su reflexión es «En el gobierno superior de Dios sigue al entendimiento la voluntad».

No es otra cosa la tiranía, afirma Saavedra Fajardo, que el desconocimiento de la ley, atribuyéndose el príncipe su autoridad (p. 360). En suma, el rey no puede hacer cualquier cosa: solo puede hacer lo lícito: «Solo, señor, se puede lo lícito, que lo demás no es ser poderoso, sino desapoderado» (*Política de Dios*, p. 94). Etc.

El rey ha de someter su propensión soberbia y sus pasiones al imperativo de la razón y del bien común si quiere cumplir con su deber, pero a menudo son las pasiones las que lo someten, como glosa en la *Política de Dios* (pp. 48-50):

¿Quién entre los innumerables hombres que lo han sido (o por elección, o por las armas, o adoptados, o por el derecho de la sucesión legítima), ha dejado de ser juntamente rey y reino de sus criados, de sus hijos, de su mujer, o de los padres, o de sus amigos? ¿Quién no ha sido vasallo de alguna pasión, esclavo de algún vicio? Si los cuenta la verdad, pocos. Y estos serán los santos que ha habido reyes. Prolijo estudio será referir los más que se han dejado arrastrar de sus pasiones; imposible todos. [...] No hallarás alguno sin señor en el alma. Donde la lujuria no ha hallado puerta, que se ve raras veces (y fáciles de contar, si no de creer), ha entrado a ser monarca o el descuido, o la venganza, o la pasión, o el interés, o la prodigalidad, o el divertimento, o la resignación que de todos los pecados hace partícipe a un príncipe. Cortos son los confines de la resignación a la hipocresía. Solo Cristo rey pudo decir: *Quis ex vobis arguet me de peccato?*

Desde esta doctrina hay que leer, por ejemplo, los episodios de la comedia de Quevedo *Cómo ha de ser el privado*, en que el rey don Fernando limita sus inclinaciones amorosas hacia Serafina argumentando el dominio que debe establecer la razón sobre sus afectos:

No debo poco a ser rey,
con mis afectos batallo,
los ojos quieren mirar,
la razón los ha enfrenado (vv. 878-881).

8. Es adaptación de Juvenal, *Sátira vi*, v. 223: «*hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*», que pronuncia una mujer caprichosa ordenando a su marido que crucifique a un esclavo.

Baste ilustrar esta idea con otro pasaje de Saavedra Fajardo que la declara meridianamente:

conviene que sea grande el cuidado y atención de los maestros en desengañar el entendimiento del príncipe, dándole a conocer los errores de la voluntad y la vanidad de sus aprehensiones, para que libre y desapasionado haga perfecto examen de las cosas. Porque si se consideran bien las caídas de los imperios, las mudanzas de los estados y las muertes violentas de los príncipes, casi todas han nacido de la inobediencia de los afectos y pasiones a la razón. No tiene el bien público mayor enemigo que a ellas y a los fines particulares [...] se ha de corregir en el príncipe procurando que en sus acciones no se gobierne por sus afectos sino por la razón de estado. Aun los que son ordinarios en los demás hombres no convienen a la majestad (*Empresas políticas*, p. 246).

La razón aplicada al oficio de gobernar se resuelve en justicia. El poder está limitado por la justicia, virtud que hace a los reyes, de modo que el injusto no es rey sino tirano (*Política de Dios*, p. 53).

¿Qué sucede si el rey no respeta los límites y se convierte en un tirano? La impiedad y la injusticia lo deslegitiman: esto es exactamente lo que afirma Quevedo de Luis XIII, cuyas tropas cometen enormes sacrilegios y profanaciones en el saco de Tillimon:

Vos, ungido con óleo de la crisma como cristiano, con óleo del cielo como rey cristianísimo, por esta acción y hablando deste óleo, podéis decir: *Oleum et operam perdidit*: perdí el óleo y la obra (*Carta a Luis XIII*, p. 281).

Rey que pierde su unción sacra, rey tirano, rey traidor, deja de ser legítimo gobernante. Pero en este punto Quevedo se alinea con los contrarios al tiranicidio, como Tirso de Molina, Mira de Amescua, y muchos tratadistas (Juan Márquez, Álamos de Barrientos, por ejemplo), a diferencia del P. Mariana o Calderón de la Barca⁹, que consideran justa la eliminación del tirano cáncer de la república y veneno de los súbditos. La declaración del *Marco Bruto* es suficientemente explícita:

Grave delito es dar muerte a cualquier hombre; mas darla al rey es malidad execrable, y traición nefanda no solo poner en él manos, sino hablar de su persona con poca reverencia o pensar de sus acciones con poco respeto. El rey bueno se ha de amar; el malo se ha de sufrir. Consiente Dios el tirano, siendo quien le puede castigar y deponer, ¿y no le consentirá el vasallo, que debe obedecerle? No necesita el brazo de Dios de nuestros puñales para sus castigos, ni de nuestras manos para sus venganzas (*Marco Bruto*, p. 961).

Pero el tirano no debe sentirse seguro: en la *Carta a Luis XIII* recuerda el castigo del sacrílego Baltasar (*Daniel*, 5, 2) y que Dios en la Biblia se llama a menudo «Dios de las venganzas», y en la *Visita y anoto-*

9. Ver Arellano, 2006.

mía de la cabeza del cardenal Armando de Richelieu, después de señalar que los reyes no católicos eran excluidos de la sucesión de Francia recuerda los fines desastrosos de todos los impíos.

Como se puede advertir el «absolutismo» y «totalitarismo» que percibe Rico Ferrer requiere muchas matizaciones. Ni se admite en la doctrina política al uso (que se presenta al menos, si en el fondo no lo es tanto, como antimachiavélica) ni por supuesto, lo admite Quevedo.

QUEVEDO TRADUCTOR Y LA BANDERA DE LA LENGUA NACIONAL

En su búsqueda de elementos que pueda relacionar con las ansiedades masculinistas (que el lector busca sin encontrarlas todavía en estas páginas) acude Rico Ferrer a la «gigantesca labor de Quevedo como traductor de textos bíblicos y patrísticos», que a su juicio «forja y rubrica la madurez de la lengua nacional y la misión providencial de la nación española en la ordenación del mundo» (p. 183), y que «implica una demostración de maestría tanto del castellano como lengua imperial como del castellano como instrumento de comunicación palaciega pero también de su usuario aventajado, Quevedo» (p. 183). En suma,

la conclusión es que la doble agenda nacional y autorizante de Quevedo pasa y se establece por medio del uso de su lengua castellana. Ambos aspectos comparten una aproximación y una apropiación del modelo absolutista, al mismo tiempo que una relectura de este dentro de una agencia nacionalista... (p. 184).

He de confesar que no sé, frente a pasajes como el citado, qué es exactamente lo que Rico Ferrer quiere decir ni qué estrategias rondan su pensamiento a la hora de redactarlos. Intuyo que se quiere presentar el uso del «castellano» como instrumento «masculinista» para reforzar o establecer la «agenda» absolutista, imperial e imperialista, providencialista y legitimadora de una misión universal, etc.

Solamente tres observaciones rápidas:

1) Quevedo no realiza una gigantesca labor de traductor de textos bíblicos y patrísticos. Es sin duda muy aficionado a las traducciones¹⁰ y a los comentarios filológicos y traduce obras y pasajes que le interesan pero definir sus propuestas traductoras como una tarea «gigantesca» es excesivo y sobre todo no afecta al enfoque de las masculinidades de Rico Ferrer. Quevedo tradujo el *Anacreón castellano*, el *Pseudo Focílides*, las *Lágrimas de Jeremías castellanas*, epigramas de Marcial, *Il Romulo* de Malvezzi, etc., pero no tanto con el interés de un traductor «profesional» como el de un humanista y poeta interesado en reescribir ciertos textos y códigos literarios, como en los casos de las versiones poéticas de los *Salmos*, o el *Cantar de los cantares*.

10. Ver García Sánchez, 2018.

2) Esa tarea no forja la madurez del español como lengua nacional. Hay que tener en cuenta que cuando se escribe la *Política de Dios* (hacia 1618-1619) la lengua castellana o española hace tiempo que ha alcanzado su «madurez», y en ella han escrito sus obras el autor del *Lazarillo*, Garcilaso de la Vega, fray Luis de León, fray Luis de Granada, san Juan de la Cruz, Mateo Alemán, Cervantes, Lope, Góngora (ya había escrito el *Polifemo* y las *Soledades*, entre otros poemas), y muchos más.

3) El uso de la lengua castellana por parte de Quevedo no puede establecer un agenda de ningún tipo porque no responde a una posibilidad de elección significativa. Esto es, ¿en qué lengua va a escribir Quevedo? Es un escritor español del siglo xvii. Un texto como la *Política* solo podría haber sido escrito en latín, en una época anterior. La elección del castellano para cierto tipo de obras estaba sometida a algún debate en el siglo anterior¹¹ y todavía en el xvii se redactarán muchas en esa lengua (obras de teología y jurisprudencia, etc.) pero ninguna ya dirigida a un público general, que solo pueden ser escritas en castellano.

LA CRISIS CULTURAL Y POLÍTICA DEL SIGLO xvii. FRAY BENITO DE PEÑALOSA Y SUS «CINCO EXCELENCIAS» ENTRAN EN LIZA

Rico Ferrer ve en el siglo xvii español una decadencia política y económica que llega al colapso (p. 186). Puede parecer un dictamen excesivo, aunque sin duda hay una aguda conciencia de crisis, justificada por muchas circunstancias históricas. Lo que se justifica menos es la aserción de que los arbitristas buscan en la «idiosincrasia» del «español»¹² las razones del deterioro de la situación nacional, como hacen —según Rico Ferrer argumenta— Sancho de Moncada, para quien España estaría en peligro por ser «la gente toda tan regalada y afeminada» o Pellicer de Tovar, quien señala la causa de la situación del país en los «regalos y afeminaciones» (p. 187).

Pese a lo que afirma Rico Ferrer, en ningún caso los arbitristas atribuyen la decadencia a la «idiosincrasia» del español, sino a todo lo contrario, es decir, al abandono en la época moderna de las antiguas virtudes características o *idiosincrásicas* del español. Los juicios de Moncada, Pellicer y otros que se pudieran aducir establecen precisamente que es el abandono de la sobriedad antigua y la afición moderna por los lujos y comodidades lo que ha «afeminado» a la sociedad. El mejor texto, que extrañamente Rico Ferrer no cita, para ilustrar este motivo, es precisamente la *Epístola satírica y censoria contra las costumbres presentes de*

11. Como muestran las defensas del castellano que hacen fray Luis de León en *De los nombres de Cristo* o fray Pedro Malón de Echaide en *La conversión de la Magdalena*. Nótese, por otra parte, que son libros de «materias graves», por lo cual algunos habían defendido que deberían haberse escrito en latín. Para los textos «profanos» a la altura de 1626 hace mucho que el castellano es la única opción y su «elección» no tiene valor significativo de posturas absolutistas, imperiales ni de ningún tipo.

12. Rico Ferrer pone comillas a este vocablo «español», ignoro por qué.

los castellanos del mismo Quevedo, donde contrapone «las costumbres presentes de los castellanos» a las antiguas:

Yace aquella virtud desaliñada,
que fue, si rica menos, más temida,
en vanidad y en sueño sepultada, (vv. 31-33).

[...]

Del tiempo el ocio torpe y los engaños
del paso de las horas y del día,
reputaban los nuestros por extraños (vv. 40-42).

[...]

La robusta virtud era señora,
y sola dominaba al pueblo rudo,
edad, si mal hablada, vencedora (vv. 46-48).

[...]

Vino el betún precioso que vomita
la ballena o la espuma de las olas,
que el vicio, no el olor, nos acredita,
y quedaron las huestes españolas
bien perfumadas pero mal regidas,
y alhajas las que fueron pieles solas (vv. 115-120)¹³.

Por lo tanto la esperanza consiste en recuperar esas virtudes antiguas, como en la *Epístola* se pide al nuevo régimen y en especial a Olivares.

Más incomprensibles resultan otras aseveraciones no menos gratuitas o falsas directamente, como la de que «esta serie de fenómenos»¹⁴ «coinciden cronológicamente con la exclusión femenina que el Saffar documenta en la sociedad en general» y que «se debe a la postura ideológica del imperio español» (p. 187).

Naturalmente que el imperio español no presenta una exclusiva ideología de exclusión femenina, la cual no se debe a tal cosa, sino a una extendida actitud por todo el mundo —tampoco característica, como se suele insistir en muchos estudios modernos, de la cultura occidental—. La cita de un pasaje de Maravall en apoyo de estas divagaciones es otro ejemplo de desvío en la lectura de un texto: pues Rico Ferrer apunta que este predominio social masculino «ocasiona que Maravall indique que el saber en el barroco es antropocéntrico» (p. 187), insistiendo en la inaceptable interpretación de ese concepto como ‘centrado en lo masculino’ y no como lo usa Maravall —y todo el mundo menos Rico Ferrer— ‘centrado en el ser humano’¹⁵.

13. Cito por mi edición del *Parnaso español*, 2020, núm. 140.

14. No queda claro a qué fenómenos se refiere.

15. Este es el texto de Maravall, p. 347: «se estudia al hombre partiendo de él», de una «forma distinta de la que asumía en la filosofía —*ancilla theologiae*— así como en la moral y en la política de los siglos medievales...», «Es este un principio de antropocentrismo que desde la teología a la moral, desde la psicología a la política, informa todo el pensamiento del barroco», etc.

Más anómala aún resulta la invocación en este debate de un texto de fray Benito de Peñalosa, el *Libro de las cinco excelencias del español que despueblan a España para su mayor potencia y dilatación* (1629), obrezuela irrelevante cuya cita sorprendería en cualquier contexto, y más en el que tratamos, sin que el también citado Sancho de Moncada resulte más útil en este sentido¹⁶.

La crisis de la masculinidad en el xvii –asegura Rico Ferrer– no solo tiene relación con la amenaza femenina, sino que «reside en el mismo modelo de masculinidad» (p. 188). Y «en esta dirección se incluye la publicación en Pamplona, por el benedictino fray Benito de Peñalosa y Mondragón, de su obra *Cinco excelencias del español que despueblan a España para su mayor potencia y dilatación* en el año 1629» (p. 188). Rico Ferrer manifiesta que

Según el benedictino la crisis afecta toda la representación masculina castellana. Así pues, la conceptualización de la masculinidad en la época oscila entre o bien la percepción de su carácter precario debido a la amenaza que representa del rol efectuado por las mujeres en la sociedad, o bien el reconocimiento de que el peligro se encuentra en la masculinidad misma (p. 189).

La única explicación que se me ocurre para sacar a relucir el libro de Peñalosa en este lugar es que Rico Ferrer no lo haya leído. Pues dos rasgos hacen totalmente impertinente esta cita: el primero la radical extravagancia del libro del benedictino; el segundo la negación en el texto de Peñalosa de los postulados que Rico Ferrer defiende –lo que confirma que el estudioso no se ha asomado a las lucubraciones del fraile–.

Peñalosa recorre las cinco excelencias de los españoles (no de los «castellanos»): 1) excelencia en haber seguido siempre la religión verdadera; 2) excelencia en ser los mejores en las ciencias y letras; 3) excelencia en ser los mejores del mundo en las armas; 4) excelencia en ser los más nobles y finalmente 5) excelencia en ser los más ricos y liberales del universo.

Todas ellas no representan crisis alguna de la masculinidad, sino que explican –y no del todo– el hecho de que se despueble la nación por las obligaciones que esas excelencias imponen a España, que debe

16. Por lo que se refiere a Sancho de Moncada, niega que el daño radical de la nación proceda de una serie de causas que se han aducido (excesiva expansión de la monarquía, esterilidad de frutos, demasías de los trajes lujosos, ...) y pone su causa principal en el nuevo comercio de los extranjeros, que dominan toda la economía, y hacen que los nacionales se suman en un ocio forzoso «no habiendo en qué trabajar» (p. 19). La despoblación y pobreza se remediarían impidiendo la actividad mercantil extranjera (y expulsando a los gitanos). Moncada examina distintos tipos de tributos (alcabalas, millones...) y otros aspectos de la actividad económica o su falta, y solo en raras ocasiones se refiere al afeminamiento y los vicios causados por algunas circunstancias como el exceso de viñas, o de cosas superfluas... Buscar testimonios de ansiedades masculinistas en su libro es empresa bastante ardua... Las divagaciones de Peñalosa son aún más peregrinas.

extenderse por todo el mundo para expandir las excelencias o cumplir las responsabilidades que le imponen. En esencia, tanto en tiempos más antiguos como en los actuales (1629) «España es hoy la más gloriosa de las naciones [...] siendo siempre, como lo es, el prototipo y ejemplar, el norte, regla y farol donde todas las naciones de la redondez de la tierra se nivelan, rigen y gobiernan» (fol. 41r). Es *hoy, siempre...* la más gloriosa de las naciones, dice Peñalosa, que no habla, por supuesto, de crisis de masculinidad —asunto completamente ausente de sus páginas, como huelga decir—, sino de crisis de despoblación.

Que esa despoblación se deba al exceso de conventos, como dicen algunos, lo niega Peñalosa, y si se debe a que muchos españoles salen a otros reinos a predicar la fe católica «dichosa ella»; si se debe a empresas militares, es obligación de la grandeza de España el afrontarlas... Una razón del éxodo es que al estar en paz las fronteras interiores no hay ocasión de ganar honras, que ahora se dan a la prosapia y a la influencia, de modo que quien quiera alcanzar nobleza y honra debe salir a buscarlas fuera, a Indias, por ejemplo, donde hay más oportunidades de medro. En el lujo y ostentación actuales ve algún peligro de enervar el vigor, y el riesgo de que los extranjeros se lleven las riquezas, pero reuniendo todos los argumentos, concluye que «muchas veces el despueblo de España consiste en las frecuentes y numerosas salidas della cada año y cada día sin cesar a tantos reinos tan dilatados de esta monarquía donde luego hallan los españoles riquezas, honras, cargos y dignidades» (fol. 155r).

Pero «no por eso se minora España en riqueza, lustre y potencia, mas antes por ello han crecido sus fuerzas» (fol. 155v).

Lo que dice, en suma, Peñalosa, es que España no disminuye, sino que aumenta su fuerza y lustre, niega cualquier crisis, masculinista o no, y el solo problema que halla relativo a la despoblación —único que trata— es el que afecta sectorialmente a los labradores: «solo el estado de los labradores padece notable quiebra y disminución» (prólogo del libro).

Pero no se espere de fray Benito un análisis medianamente relacionado, al estilo arbitrista serio, con las circunstancias que vive España en el momento de redactar sus *Cinco excelencias*. La mayor parte de su texto consiste en una historiografía fantástica y erudita de acarreo, donde hacen su contribución los acostumbrados autores antiguos (todos los profetas y mitógrafos, Herodoto, Megástenes, Josefo, san Jerónimo, Silio Itálico, Cicerón, Ovidio, Goropio Becano, Hesiquio, Estrabón, Diodoro Sículo... y cientos más, todos confundidos y acumulados en un fatigoso baturrillo). La parte final, muy breve, propone los remedios para evitar la despoblación de los campos. Para indicar por dónde se mueve la inventiva de fray Benito recordaré que ordena según las cinco excelencias los posibles remedios para que los labradores se sientan honrados y prósperos y no abandonen sus aldeas: así, en cuanto a la primera de la religión, propone hacer a los labradores familiares de la Santa Inquisición, con sus privilegios anejos; en cuanto al ámbito de ciencias

y letras propone nombrar a los labradores, además de alcaldes, corregidores y gobernadores, pues también los romanos —dice— sacaban del surco a quienes nombraban cónsules y dictadores; respecto a la tercera excelencia propone nombrar capitanes de tropas campesinas, que hagan alardes en las plazas de sus pueblos, como si fueran soldados, y se entretengan en ejercicios militares, lo que supone Peñalosa gustará mucho a los labradores; para satisfacer las ansias de nobleza podrían darse a los labradores con cierta facilidad certificados de limpieza de sangre, sin examinar mucho el asunto; y finalmente para promover la riqueza propone que el Estado reparta tierras y caballerías, regaladas o a buen precio, y haga préstamos baratos cuyos fondos provendrían de ciertos impuestos especiales aplicables a la mejora del estamento campesino.

¿De dónde puede sacar Rico Ferrer que el libro de Peñalosa expresa una crisis de la representación masculina castellana? ¿Y de dónde que el benedictino se ocupe de tales cosas?

No. El bullicioso Peñalosa no sirve como refuerzo del discurso ansioso del masculinismo. Habrá que buscar otros testimonios más fiables.

¿Acaso el análisis semántico y etimológico del vocablo *valido* servirá para este menester?

EL VOCABLO «VALIDO» Y LA «AGENDA» MASCULINISTA DE DON FRANCISCO DE QUEVEDO

Según Rico Ferrer «la agenda masculinista de Quevedo se inscribe en la palabra con que se designa al hombre fuerte del régimen», es decir *valido*, que exhibe un mecanismo homofóbico (p. 192) pues proviene de *valor*, «una palabra de filiación masculinista en la época» (p. 193)¹⁷.

Introduce Rico Ferrer en este punto una divagación lingüística que merece algunas palabras antes de seguir examinando las agendas quevedianas.

Para proceder al «necesario» repaso «al significado de la palabra» [*valido*] apunta que en el dieciochesco *Diccionario de autoridades* esta presenta «dos entradas con la letra mayúscula VALIDO, pero su examen muestra que ambas se leen como *válido*, aunque la primera describe “Firme subsistente [...] La segunda entrada indica “Se toma también por robusto, fuerte u esforzado [...]» (p. 192). Sigue luego comentando los diccionarios de Covarrubias, Corominas y haciendo otras observaciones tan misteriosas como las precedentes relativas al *Diccionario de autoridades*.

Porque el caso es que en ese diccionario hay no dos, sino ocho entradas «con mayúscula» para VALIDO, incluyendo una que remite a *balido* ‘voz de la oveja’, y que no viene a cuento tratar aquí. En las siete restantes hay cinco que deben leerse *valido*, incluyendo la que corresponde al uso político estricto («Particularmente se toma por el que tiene el primer lugar en la gracia de algún soberano, o es su primer ministro.

17. En realidad deriva de *valer*.

Llámanse también privado, y se usa como sustantivo»), y dos que corresponden a *válido*, que son las que Rico Ferrer comenta, no se sabe porqué, ya que las otras cinco serían más pertinentes a sus objetivos.

En cualquier caso la mentada filiación masculinista se afirma porque Quevedo prefiere *válido*, en vez de *privado*, lo que rompe el vínculo con sus equivalentes femeninos, ya que no existe —siempre argumenta Rico Ferrer— una palabra *válida* que establezca paralelo femenino, mientras que *privado* tiene *privada*, que significa ‘barragana’ y ‘favorita’ de connotaciones sexuales. «Evidentemente la misoginia de Quevedo avala esta elección semántica, pero en tal caso sorprende que la filología tradicional haya eludido documentar la palabra, más aún dado su “viril” origen» (p. 193)¹⁸.

Al decidir Rico Ferrer que la elección misógina y masculinista de Quevedo opta por *válido*, en vez de *privado*, le surge un problema: pues al afirmar también que Olivares no consigue sus honores por méritos guerreros sino por cuidar del cuerpo físico del rey¹⁹, lo que supone una feminización de Olivares a la que sería impropio el término valeroso y masculinista de *válido*, no tiene más remedio que considerar la dislocación del nombre / personaje nombrado como retorcida denuncia quevediana de la crisis masculinista de Olivares:

Válido se instituye de esta forma o bien en un significante sin significado o bien en un vocablo con un significado que resulta «no propio», desplazado, fantasmagórico (p. 194).

Todo lo anterior sustentado por Rico Ferrer es falso. Basta, para desmontarlo, apuntar que la elección léxica predominante de Quevedo no es la de *válido*, como asegura caprichosamente Rico Ferrer, sino la de *privado*²⁰.

18. Este es otro rasgo, al parecer, de la filología tradicional, que es aficionada al origen viril de algunas palabras.

19. Afirmación que es directamente ridícula: Olivares alcanza su puesto y desarrolla su estatus con la acción política y la gestión de gobierno, además de las indispensables maquinaciones de toda lucha por el poder, y no «cuidando el cuerpo físico del rey», ni «en el cultivo de sus favores privados» (p. 193) que sugieren inevitablemente favores sexuales. Y aunque en este pasaje y otros se feminiza a Olivares, se insiste luego en la subordinación del rey feminizado (que desempeñaría la parte *pasiva*) al válido poderoso, parte *activa* que le impide a Felipe IV hacer la transición del pene al falo... En suma, un verdadero embrollo.

20. Y si se extiende la pesquisa a la crisis masculinista global de la monarquía basada en la elección de algunos vocablos, cumple señalar que el CORDE documenta entre 1500 y 1660, 219 ocurrencias de *válido* —casi ninguna en este caso como sustantivo de significado político, que Corominas coloca a comienzos del xvii— y 1164 de *privado*; y entre 1600 y 1700, 446 casos de *válido* y 869 de *privado*. Es claro que habría que refinar mucho la indagación porque no todos esos casos corresponden a los significados políticos, pero aun sin refinar la búsqueda me parece un dato complementario significativo, que sugiere que la elección general, no solo de Quevedo, es *privado* frente a *válido*. También en las cifras que doy arriba habría que ajustar los datos porque los textos no son igualmente fehacientes y hay en algunos variantes que pueden cambiar ciertos detalles, pero no el

Algunos datos: en la poesía, según los índices de Fernández Mosquera y Azaustre, *valido* se documenta 11 veces y *privado* o palabras de su familia, 24 veces. En la comedia *Cómo ha de ser el privado* (no «el valido») usa *valido* 10 veces y *privado* 16. En el *Discurso de todos los diablos* las ocurrencias de *valido* y *privado* son 4 / 16. En la *Política de Dios*, *valido*, *validos* 16 frente a *privado*, *privados* 49. En el *Discurso de las privanzas* (no valimientos) se ignora el vocablo *valido*, mientras se reitera *privado* en 81 ocasiones y *privanza*, *privar* 26 más. En el elenco de muestra mencionado *valido* sale en total 41 veces, frente a 212 de *privado* o variaciones. En tantos por ciento *privado* se elige en el 83,80 % de los casos y *valido* el 16, 70 %.

Conclusión que anula las afirmaciones de Rico Ferrer: la elección léxica de Quevedo no es *valido*, sino *privado*.

Observación complementaria: ciertamente existe la palabra *valida*. Algunos ejemplos extraídos del CORDE:

la atrevida Alejandra, tomándose la licencia de valida, se atrevió a Claudia con palabras y obras (María de Zayas).

danzando la Española, que tan valida andaba en aquellos días. (Ana Francisca Abarca de Bolea).

me puse a cantar una canción que entonces andaba muy valida (López de Úbeda).

Mejor plaza es la de perrito faldero en casa de una mujer poderosa que de criada valida (Zabaleta).

Dejaba el gobernador [...] la impiedad contra la Religión; dejaba aquella muy valida con el poder (Francisco Combés).

se justificará la acción y el poder del valido. Por esta voz (que también anda muy valida), pretenden sujetos de importancia entrar desde luego por secretarios de Su Excelencia (Diego de Amburcea).

hace al menos
más descansado el papel
de valida, que se aprende
en la cátedra cortés
de su amo (Hurtado de Mendoza).

Del mayor rey valida
logró la gracia (Vicente Sánchez).

cuando no celos de amor,
celos me dais de valida.
Idos muy presto a Toledo
y dejadme en paz vivir
[...]

panorama de conjunto. Corrijo algunos errores de cuenta que había en Arellano, 2015, pero que no modifican el panorama descrito.

Tu esposa bella,
de rayos de sol vestida,
y tu absoluta valida (Fernández de Mesa).

Suma infelicidad de un príncipe llegar a la monarquía ya postrada, caído el valor, valida la ociosidad, desterrada la virtud (Gracián).

Con esto queda respondida también la denuncia de Rico Ferrer, quien acusa a «filología tradicional» de haber eludido la documentación del vocablo *valido* (p. 193), que ha documentado perfectamente sin ninguna reticencia. Lo que no se puede documentar es la preferencia de *valido* en Quevedo; es imposible documentar la virilidad de *valido* acudiendo a la inexistencia de *valida*, porque *valida* existe; y es imposible aceptar la afirmación de que Olivares ganara sus honores cuidando el cuerpo físico del rey, por lo cual *valido* asume un significado fantasmagórico.

Esta supuesta fantasmagorización que advierte Rico Ferrer en el uso de *valido* (viril, valeroso, etc.) «implica consecuencias potencialmente muy graves para la imagen de Olivares, y por añadidura del rey. La posibilidad de que el rey se encuentre en un medio de dudosas características masculinas entraña un potencial de feminización de la representación real. La amenaza simbólica al masculinismo del sistema monárquico absolutista resulta demasiado directa para que la crítica tradicional la reconozca» (p. 194)²¹.

El caso es que no hay amenaza ni uso desplazado de *valido* ni fantasmagoría alguna. Porque lo que usa Quevedo, como se ha dicho, es *privado*, de modo que ni la crítica tradicional ha de asustarse de la feminización de Felipe IV ni de la de Olivares, o al menos no ha de preocuparse por el uso de un vocablo amenazadoramente vaciado de sus valores viriles.

¿Devolvemos entonces al privado y al rey su masculinismo? Si Rico Ferrer hubiera utilizado con algo más de inteligencia la filología «tradicional» podía haber argumentado directamente, sin tantos retorcimientos y paradojas, que *privado*, vocablo realmente elegido por Quevedo, aludiría a los «favores privados» —relaciones feminizantes de Olivares con el rey o viceversa— y sería más amenazador para la masculinidad y más útil para las disquisiciones de Rico Ferrer: pues Olivares sería de este modo *privado* de virilidad, *privado* de masculinidad, *privado* de todo lo que se quiera... sin contar con el femenino *privada* significaba también 'letrina', de modo que la feminización del privado lo conectaría con el mundo escatológico de máxima degradación. Si Quevedo quería poner en evidencia la crisis masculinista de Olivares, llamarlo *privado* y no *valido*, resulta mucho más eficaz, según los mismos argumentarios

21. Al parecer la crítica que llama *tradicional* es partidaria del sistema monárquico absolutista del siglo xvii, y por eso resulta interesadamente ciega para advertir los riesgos explosivos para la masculinidad hegemónica que tiene la fantasmagorización de la palabra *valido* en Quevedo, etc.

posmodernos de Rico Ferrer, quien maneja tan perfunctoriamente su propio instrumento lingüístico que ni siquiera reconoce las posibilidades de fantasmagoresis que le brinda el léxico aurisecular.

Tal precariedad de conceptos, lenguaje y conocimiento del Siglo de Oro no le impiden remontarse a mayores alturas cuando analiza la «crisis de masculinidad en el modelo cristológico» de la *Política de Dios*.

LA CRISIS DE LA MASCULINIDAD EN EL MODELO CRISTOLÓGICO

Podemos considerar un hecho que la *Política de Dios* es un espejo de príncipes que pone a Cristo por modelo, e insiste en que el rey debe gobernar y el privado ser solo instrumento del rey. La obsesión de Quevedo por limitar la autonomía del privado, y la prolijidad de sus constantes consejos y admoniciones habrían de resultar molestas a cualquier poderoso, pero estas serían las únicas «evidencias literales de la problemática relación *ab ovo* de Quevedo con el valido, que contradicen la figuración pro-olivarista de Quevedo» (p. 198). Rico Ferrer no explicita, ni podría hacerlo, cuáles son esas evidencias literales, porque en un principio Quevedo es sin duda pro-olivarista, dato que cualquier indagación filológica «tradicional» le habría aclarado. Rico Ferrer encuentra el medio de complicarse, mezclando géneros sexuales, feminizaciones, cuerpos de mujer, comercio *interruptus*, falocentrismos y ansiedades diversas. Como su discurso no sigue ningún orden perceptible, perdóneme el vacilante itinerario de mis glosas.

Así pues, se afirma que

la *Política* presenta una estructura simbólica sobrecargada por la figura del valido, lo que des-automatiza la pretensión de objetividad del sistema de género sexual en que se basa. El comercio tripartito entre estos hombres implica un triángulo homosocial que según Sedwick se articula normalmente sobre el cuerpo de una mujer [...] el libro es el objeto y a la vez el objetivo del comercio *interruptus* entre estos hombres, y por lo tanto deviene el sujeto que hay que controlar [...] En concreto el falocentrismo de la obra experimenta una crisis de representación latente en el desplazamiento que la representación del elemento político novedoso, el validaje, produce tanto para el código masculinista cortesano como para el monárquico absolutista. Olivares resulta un elemento que interfiere [...] Su posición media interrumpe igualmente la economía falocéntrica del modelo cristológico (p. 199).

Sin embargo es obvio que la *Política*, no se basa en un sistema de género sexual, asunto que le es ajeno. Cuando en otras partes del libro Rico Ferrer interpreta la ausencia de mujeres en las páginas de la *Política* como un ejemplo de misoginia y de su papel de «objetos de la vasta maquinaria de represión» (p. 187) ignora el género (literario) del libro: un examen del modelo de rey y de cuestiones anejas al gobierno y a la privanza. Dadas las circunstancias históricas y culturales la ausencia de agentes femeninos no está sujeta a elección del escritor; es un

hecho objetivo en sí mismo. Tanto daría acusar de misógino un tratado de matemáticas porque no aparecen mujeres en él. Se entiende, por lo demás, que no hay figuras de mujeres con rango de gobernante o de poder, porque mujeres en la *Política de Dios* aparecen muchas.

Por otra parte, Olivares no es un elemento *novedoso* que interfiere en el modelo falocéntrico: ya se había practicado el «validaje» [*sic*] en el reinado de Felipe III, con el poderoso duque de Lerma como privado. El triángulo homosocial que se articula habitualmente sobre el cuerpo de una mujer ni sé qué quiere decir ni sé en qué modo se puede aplicar a la consideración de la *Política de Dios*.

El libro incurre ya en el caos total de una logomaquia ininteligible: Olivares se califica también de cuerpo extraño, que interrumpe «el mecanismo mimético de identificación del rey con la imagen de Cristo» (p. 199) y denuncia la disarmonía que instaura el modelo político de origen divino (p. 200); el valido no encaja en la doctrina evangélica (p. 200), a pesar de lo cual se asegura que Quevedo lo presenta como «participante en el mensaje cristológico *ab ovo*» (p. 200).

Si Olivares es un cuerpo extraño que quiebra la identificación del rey con Cristo —suponemos que la quiebra al interponerse— y no encaja en la doctrina evangélica, ¿cómo es posible que participe *ab ovo* en el mensaje cristológico —signifique esto lo que se quiera—?

Rico Ferrer percibe que acaba de plantear una contradicción y busca el modo de justificarla (p. 200): argumenta que el propio Quevedo, dándose cuenta del desequilibrio que el valido introduce en el sistema, intenta legitimarlo de algún modo. La presentación que hace Rico Ferrer de este mecanismo supuesto de legitimación del desequilibrio, etc. es significativa de la poca meticulosidad con la que todo el libro está concebido.

La «dirección legitimadora» que elige Rico Ferrer parte de la Carta preliminar de Lorenzo van der Hammen a Quevedo en la *Política*, carta en la que, según Rico Ferrer, van der Hammen explica que «Dios habla directamente solo a los dirigentes y poderosos»²², lo que confirma con una cita truncada y entendida al revés²³. Porque van der Hammen ha escrito lo siguiente:

22. El argumento es peregrino, porque el hecho de que Dios hablara solo a los poderosos (cosa falsa, claro) no implica una legitimación automática: bien puede hablarles para anunciar su destrucción por impíos y malos gobernantes, como al rey Baltasar de Babilonia, por ejemplo.

23. Rico Ferrer copia en p. 200 este fragmento: «Y así era a mi entender la causa de enseñar de ordinario en las sinagogas y templos [...] lugares donde de fuerza concurría todo lo ilustre, noble y grave, las cabezas de las ciudades, villas y pueblos, que el común a todas partes le seguía». Si el común seguía a Cristo a todas partes ¿por qué entiende Rico Ferrer que dice van der Hammen que Cristo solo habla directamente a los poderosos? Lo que dice van der Hammen, claro está, es que mientras la gente común escuchaba a Cristo por todas partes, desiertos y caminos, campos y plazas, a los poderosos tenía que buscarlos en sinagogas y templos.

No tratan los evangelistas de otra cosa [de la doctrina que orienta adecuadamente la mejor razón de Estado], ni que Cristo, Señor Nuestro, vino más que a solo enseñar a los reyes, príncipes y ministros a la tierra. Viniendo a todos, yo bien me persuado a creer se encaminaban sus sermones y acciones más a estos sujetos que a otros ningunos, como más necesitados... (p. 33).

Es decir: Cristo viene a todos²⁴, pero como siempre atiende especialmente a los más necesitados, los que más precisan de su ejemplo y doctrina en el ámbito de la «mejor razón de Estado» son los gobernantes. El pasaje de van der Hammen no dice, pues, lo que entiende Rico Ferrer ni se refiere específicamente a la figura del valido, y menos de Olivares. En su comentario del pasaje, Rico Ferrer pasa a atribuírselo directamente a Quevedo y referirlo a Olivares: «al afirmar que Dios manda a Cristo para mostrar a reyes y ministros cómo reinar, Quevedo incluye efectivamente ahí al privado» (p. 200). Pero la cita no pertenece a Quevedo ni significa lo que se apunta.

En estas divagaciones no se excusa alguna que otra herejía:

Dios envía a su Hijo a la tierra para que enseñe y modele la acción de futuros reyes y poderosos. Esta relación pedagógica supone una transmisión del Padre al Hijo de la divinidad como un objeto típicamente masculino y que se establece, literalmente, por «inmaculada concepción». La exclusión del elemento femenino del modelo monárquico de la *Política* es pues radical (p. 203).

Ciertamente que Dios no envía a su hijo a la tierra para que enseñe a futuros reyes y poderosos —lo cual no implica que no pueda enseñarles—. En cuanto a la peculiar transmisión de la divinidad del Padre al Hijo no sabría decir con nitidez si se acerca más a la herejía adopcionista de Teodoro de Bizancio o al arrianismo, pero sí que no tiene cabida en la *Política de Dios* ni en la obra de Quevedo. Y dado que no existe salvo en la imaginación de Rico Ferrer no la considero un objeto típicamente masculino, ni menos establecido por «inmaculada concepción», desde luego no «literalmente», porque «literalmente» la «inmaculada concepción» no se refiere al modo de concebir o engendrar o «transmitir la divinidad», sino que se refiere a la creencia (definida como dogma en el siglo XIX) de que la Virgen María fue concebida sin pecado original, asunto que no viene al caso y que demuestra sencillamente que Rico Ferrer no sabe de lo que habla.

Rico Ferrer no ve las contradicciones y vaguedades de su propio discurso, pero las halla en el de Quevedo, donde las calificaciones para el privado de *criado, consejero, privado, valido*... le parecen «vagas o incluso contradictorias» (p. 200), lo mismo («las vaguedades persisten»)

24. En realidad la referencia al buen gobierno y mejor razón de Estado hay que entenderla en el contexto de un libro de teoría política. Cristo vino a redimir al género humano, claro es, no a dar instrucciones políticas, pero se puede tomar su ejemplo en todos los ámbitos, entre ellos el del gobierno de las repúblicas.

que la comparación del privado con san Juan Bautista o con los apóstoles Juan o Jacobo, aparte de Pedro o Pablo. Me declaro incapaz de ver dónde están las vaguedades o contradicciones: si el rey se define sobre el modelo de Cristo, el privado puede compararse a los ‘privados’ de Cristo: el Precursor o los apóstoles favoritos. Y el privado es consejero, es criado, es servidor, etc. del rey, en lo que no hay ninguna contradicción. La cosa no puede estar más clara y no manifiesta ninguna clase de ansiedad masculinista.

Es más que dudoso que haga Quevedo «una lectura en el vacío de la monarquía de Felipe IV» (p. 205), proponiendo al rey un modelo hipermasculinista del falo, y presentando a Felipe IV «la tesitura de adherirse al nivel simbólico del modelo fálico de Cristo o quedarse en el nivel material del pene y no escapar de la dependencia de la figura poderosa del valido» (p. 206); valido que sería «la parte activa» mientras que el rey asume la «parte pasiva» en un contexto en el que Rico Ferrer aporta el detalle de que Olivares duerme en el palacio y que las connotaciones de feminización, por tanto «no son solo figurativas» (p. 206); Olivares, en fin, es la madre castradora que distorsiona el código falocéntrico e impide la transición del pene al falo, del príncipe al rey... (p. 207).

Ahora bien ¿cómo conciliar esta faceta *activa* de Olivares en esa relación no ya homosocial sino homosexual —si atendemos a los términos en los que Rico Ferrer la expone—, con el énfasis con el que insiste Quevedo en «la condición necesariamente subordinada del privado al rey» (p. 200)?²⁵.

El empeño en dirigir la percepción del lector sobre un mundo de relaciones íntimas, hipermasculinistas o feminizantes, entre Olivares y el rey —por el momento Quevedo se queda al margen— se manifiesta en juicios arbitrarios, como considerar un «dato histórico» el hecho de que Olivares gana su posición política «gracias a su actividad como cuidador del cuerpo del rey» (p. 206), lo cual no es dato histórico en absoluto. El estudio de Elliott (1986, 1990) sobre el Conde Duque, que Rico Ferrer cita, tiene más de 700 páginas repletas de infinitas actividades de Olivares que no incluyen las de masajista real: parece que algo más hacía el Conde Duque que ocuparse de esos extraños cuidados del cuerpo físico del rey...

Forzada y errónea es también la interpretación que se hace del distanciamiento que el rey debe mantener en público respecto de todos los demás. Para Rico Ferrer en la contextualización de la relación entre el rey y el valido, Quevedo muestra la gravedad de la crisis masculinista en el hecho de que se proponga que el monarca «no muestre su favor al valido en público, pues debe reservarlo para el espacio privado de la confesión */sic/* y la intimidad» (p. 206). Nada de eso propone Quevedo.

25. Por lo demás esta subordinación del privado al rey, que es natural, no implica, como señala Rico Ferrer «potencial para una interpretación crítica hacia Olivares» (p. 200). La crítica se ejercita sobre la pretensión de un privado cualquiera de usurpar el poder del rey; no estriba en subrayar su natural subordinación al monarca.

El comentario procede de una mala lectura del epígrafe y del capítulo VIII «No ha de permitir el rey en público a ninguno singularidad y entremetimiento, ni familiaridad diferenciada de los demás» (*Política*, p. 69). Lo que propone Quevedo es que el rey ha de mantener una distancia obediente a su propia dignidad real, que no permite familiaridades lesivas para la imagen de temor y reverencia de las gentes. La distancia no afecta al válido, sino a todos: «no digo con validos; ni con hermanos, ni padre ni madre ha de haber sombra de amistad, porque el cargo y la dignidad no son capaces de igualdad con alguno» (*Política*, p. 69). No ha de reservar el rey el favor para el espacio privado «de la confesión». No se comprende de qué confesión habla Rico Ferrer, a no ser que interprete de ese modo la referencia de la *Política* (p. 69) que permite las familiaridades con criados y ministros «en secreto», es decir, en un ámbito doméstico en que no se aventure reputación, como sucedería en público, lo cual no tiene especiales connotaciones de ‘confesiones íntimas’ ni ‘intimidades inconfesables’...

EN FIN

Llegado a este punto, y aunque se pudiera alargar el examen, es posible que el sufrido lector se haga algunas preguntas, planteando la pertinencia de proseguir: todo esto ¿tiene algo que ver con la *Política de Dios*? ¿Es útil para entender mejor la obra de Quevedo, el papel del privado, la función de su discurso? ¿Revela algo sobre la cultura, la mentalidad y la literatura del siglo XVII, sus crisis, valores y conflictos?

La respuesta es que no. ¿Por qué entonces dedicarle una atención inmerecida en un comentario metacrítico que tampoco resultará demasiado productivo para la comprensión de la *Política de Dios*?

Me parece que no será completamente estéril la tarea de desmontar estas categorías de críticas construidas sobre tan débiles y mixtificadores cimientos, y que no carecen de sensatez aquellas palabras de John Stuart Mill:

Hoy en día está de moda despreciar la lógica negativa, que es la que indica los puntos débiles en la teoría o los errores en la práctica, sin establecer verdades positivas. A decir verdad, sería triste una tal crítica negativa como resultado final; pero nunca se la estimará demasiado como medio de obtener un conocimiento positivo o una convicción digna de ese nombre. [...] las opiniones de los hombres no merecen el nombre de conocimientos si no se ha seguido de antemano un proceso mental —sea forzado por los demás, sea espontáneamente— equivalente a una controversia activa con los adversarios (*Sobre la libertad*).

Señalar los puntos débiles, y el vacío de cierto tipo de comentarios que cada día ocupan un mayor ámbito de lo que eran las Humanidades, sin más fortaleza que la aceptación acrítica —cuando no entusiasta— de unos discursos irracionales y arbitrarios, y sin más justificación que la

«novedad» aparente de unas perspectivas en realidad arcaicas, impresionistas e ideologizadas con pretensiones dogmáticas además²⁶, no me parece que constituya un ejercicio ocioso. Al menos, espero, para los que sigan interesados en la literatura.

BIBLIOGRAFÍA

- Arellano, Ignacio, «Teoría dramática y práctica teatral: sobre el teatro áulico y político de Bances Candamo», *Criticón*, 42, 1988a, pp. 169-192. <http://hdl.handle.net/10171/20514>.
- Arellano, Ignacio, «Bances Candamo, poeta áulico. Teoría y práctica en el teatro cortesano del postrer Siglo de Oro», *Ibero Romania*, 27 / 28, 1988b, pp. 42-60. <http://hdl.handle.net/10171/20512>,
- Arellano, Ignacio, *Calderón y su escuela dramática*, Madrid, Laberinto, 2001.
- Arellano, Ignacio, «Decid al rey cuánto yerra. Algunos modelos de mal rey en Calderón», en *El teatro clásico español a través de sus monarcas*, ed. Luciano García Lorenzo, Madrid, Fundamentos, 2006, pp. 149-180.
- Arellano, Ignacio, «El poder político y sus límites en la obra de Quevedo», *La Perinola*, 12, 2008, pp. 17-33.
- Arellano, Ignacio, «La imagen del poder en el teatro de Bances Candamo, poeta áulico de Carlos II», *Rilce*, 26.1. 2010, pp. 29-36. <http://hdl.handle.net/10171/20716>
- Arellano, Ignacio, «Masculinidades ansiosas en tratadistas ibéricos de conducta áulica (Siglo de Oro)», *Criticón*, 123, 2015, pp. 193-212.
- Bances Candamo, Francisco Antonio, *Teatro de los teatros*, ed. Duncan Moir, London, Tamesis, 1970.
- CORDE, *Corpus diacrónico del español*, Real Academia Española, en línea.
- Elliott, John, *El Conde Duque de Olivares*, Barcelona, Crítica, 1990.
- Ettinghausen, Henry, «Quevedo ante la censura: la primera Parte de *Política de Dios*», en *Textos castigados. La censura literaria en el Siglo de Oro*, ed. Eugenia Fosalba y María José Vega, Bern, Peter Lang, 2013, pp. 245-262.
- Fernández Mosquera, Santiago y Antonio Azaustre Galiana, *Índices de la poesía de Quevedo*, Barcelona, PPU, 1993.
- García Sánchez, Lúa, *Quevedo, traductor del Anacreón castellano*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 2018. https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/18137/TFM_2017_2018%20_Master_Estudios_da_Literatura_e_da_Cultura%20_Garcia%20_Sanchez_Lua.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Maestro, Jesús G., *La Academia contra Babel*, Vigo, Mirabel, 2006.
- Maravall, José Antonio, *La cultura del Barroco*, Madrid, Ariel, 1980.
- Moncada, Sancho de, *Restauración política de España* [1619], Madrid, Juan de Zúñiga, 1746.
- Peñalosa, Fray Benito, *Libro de las cinco excelencias del español que despueblan a España para su mayor potencia y dilatación*, Pamplona, Carlos de Labayen, 1629.

26. Ver al respecto González Maestro, 2006.

- Quevedo, Francisco de, *Carta al serenísimo, muy alto y muy poderoso Luis XIII, rey cristianísimo de Francia*, ed. Carmen Peraita, en Quevedo, Francisco de, *Obras completas en prosa*, dir. Alfonso Rey, vol. III, Madrid, Castalia, 2005, pp. 249-305.
- Quevedo, Francisco de, *Cómo ha de ser el privado*, en *Teatro completo*, ed. Ignacio Arellano y Celsa Carmen García Valdés, Madrid, Cátedra, 2011.
- Quevedo, Francisco de, *Discurso de las privanzas*, ed. Eva M. Díaz Martínez, Pamplona, Eunsa, 2000.
- Quevedo, Francisco de, *El Parnaso español*, ed. Ignacio Arellano, Madrid / Barcelona, Real Academia Española / Planeta, 2020.
- Quevedo, Francisco de, *Marco Bruto*, en *Obras completas. Prosa*, ed. Felicidad Buendía, Madrid, Aguilar, 1974.
- Quevedo, Francisco de, *Política de Dios*, ed. James Crosby, Madrid, Castalia, 1966.
- Quevedo, Francisco de, *Visita y anatomía de la cabeza del cardenal Armando de Richelieu*, ed. Josette Riandière, en Quevedo, *Obras completas en prosa. Volumen III*, dir. Alfonso Rey, vol. III, Madrid, Castalia, 2005, pp. 307-345.
- Rico Ferrer, José Antonio, *Los tratadistas ibéricos de conducta áulica: representación, masculinidad y colaboración auriseculares*, Vigo, Academia del Hispanismo, 2011.
- Saavedra Fajardo, Diego, *Empresas políticas*, ed. Sagrario López Poza, Madrid, Cátedra, 1999.



