

LETRADOMÉDICOS BRUJIJUDÍOS:
IDEOLOGÍA, ANTISEMITISMO
Y REALIDAD SOCIAL
EN ALGUNAS SÁTIRAS DE QUEVEDO

Germán De Patricio
University of Virginia

Dentro de la copiosa obra que conservamos de Francisco de Quevedo, resaltan con especial brillo las obras satíricas, ya en prosa, ya en verso. El diálogo crítico tejido en nuestros círculos académicos, que uno podría atreverse a calificar de verdadera dialogía, ha aportado un interesante debate en torno a la naturaleza del género satírico en general, así como de la sátira quevediana en particular. Tras examinar una significativa parte de tal aluvión bibliográfico, nos queda la inquietante impresión de que el debate ha girado acaso en demasía alrededor de dos extremos exegéticos: la exageración mimética y el exceso formalista ahistórico.

El propósito principal de este ensayo es contribuir a una actualización del contexto de producción quevediano que ayude a desmentir el carácter atemporal de su literatura. En primer lugar expondré las lindes de nuestra aproximación teórica, y después analizaré algunos elementos de las sátiras de Quevedo que me parecen especialmente significativos en cuanto a su potencial esclarecedor, en términos de la realidad social que opera sobre su capacidad satírica y en términos de la manifestación de los símbolos y figuras, conscientemente utilizados en tal ejercicio literario, que selecciona para vehicular sus pretensiones ideológicas. En concreto me refiero a la sátira en verso de letrados y médicos, de la cual examinaré algunos recursos textuales, extraídos de varios de sus poemas, vinculados a la brujería y al antisemitismo.

En general los historiadores, como Maravall y Domínguez Ortiz, han expuesto las vastas proporciones de la crisis de un siglo XVII al

que habían precedido indicios de crecimiento económico durante el Renacimiento. Elementos como la despoblación rural, que provocaría un alud de desocupados, pícaros y prostitutas en las grandes ciudades, la inflación galopante y la confusión monetaria, así como el aislamiento español del mundo en el que se producen las novedades técnicas y científicas, contribuyen a la alarma y el pesimismo misoneísta en ciertas capas sociales¹. Especialmente aquella a la que pertenecía nuestro autor, la de la baja nobleza de caballeros de hábito, cuyo poder adquisitivo e influencia política no dejarían de disminuir en beneficio de arribistas y burócratas. Asumiendo, con Caminero, “este marco de la mutua interferencia entre obra y contexto social, entre escritor y clase a la que pertenece” (1984, 55), podríamos afirmar sucintamente, para no alargarnos en un tema del que se ha escrito en abundancia, que en Quevedo el misoneísmo reviste estigmas de supervivencia social².

Quizá sea necesario, antes de continuar, delimitar con mayor claridad este concepto de la mutua interferencia. Infundidos por el afán de evitar excesos de prontuario, podemos defender un análisis de la interdiscursividad que distinga niveles de producción ideológica en los referentes de un texto. Este matiz resulta de particular interés al tratar con formulaciones literarias de índole satírica. Asimismo, en tanto que discurso moral, el punto de vista del autor, definido por sistemas filosóficos y teológicos suscritos, determina sin duda las condiciones de producción del texto satírico. Ahora bien, de qué modo preciso y en qué medida lo determinan, es lo que constituye el cotiledón polémico de la sátira. Todo texto, en mi opinión, participa de la gramática general de la literatura. El texto remite al exterior del texto, y de ahí otra vez al texto, en un proceso dialéctico permanente³. Aceptando el irracionalismo y la inutilidad crítica del exceso formalista ahistórico, habremos de concluir aceptando que todo producto literario es, en sí mismo, una estructura histórica.

Viene a cuento recordar una frase de Marx, no por repetida bien entendida: “La forma en que los individuos manifiestan su vida refleja lo que son. Lo que son coincide tanto con lo que producen como con la forma en que lo producen” (25). Por descontado, no existe una relación mecánica, unívoca, entre la producción material y la conciencia: *id est*, entre la base y la superestructura. También se origina una relación dialéctica entre el ser humano en cuanto individuo particular y en

cuanto miembro de una clase social. Y la literatura es por demás unpreciado instrumento transmisor de ideología. Sin embargo, aún admitiendo la autonomía del reflejo artístico, no debe excluirse lo extraliterario. Conviene citar a Brecht: “Realismo no equivale a exclusión de fantasía... En arte, saber y fantasía no son contradicciones incompatibles” (275).

En el caso que nos ocupa, la sátira de Quevedo, Arellano admite que “es evidente la ósmosis de las series extraliterarias en la sátira” (19). Éste parece un juicio equilibrado, si lo comparamos con las deformaciones ahistóricas practicadas por críticos como Nolting-Hauff, que sostiene: “La tesis de que la sátira de Quevedo carece de componente crítico social ha de considerarse como confirmada” (159). O por Green: “[Quevedo] is a railer, an unpleasant, exaggerated critic, often guilty of the failings for which he attacks others... Satire is but an artistic construct” (125).

Por otra parte, el estudioso de la sátira Highet asegura: “In the work of the finest satirists there is the minimum of convention and the maximum of reality” (3). Müller insiste en el realismo social de la sátira quevedesca, y llega a considerar la mayor parte de su obra “poesía comprometida” (221). Berumen ha comparado las Actas de las Cortes de Castilla en tiempos de Felipe II y Felipe IV con los textos de Quevedo. Tras examinar cuáles son los problemas de la sociedad barroca que se reflejan en sus sátiras, ha llegado a la conclusión de que éstas constituyen un cuadro bastante completo de la sociedad española de su tiempo. Estas valoraciones podrían interpretarse como ejercicios de cierto exceso *mimético*, pues es preciso extremar las precauciones ante la manipulación literaria en la sátira. La refracción satírica opera en el dibujo del yo poético, y hasta en los procesos intertextuales. Aunque también es cierto que las transformaciones sociales modifican la naturaleza de tales refracciones. Así, por citar sólo un ejemplo, el tono con que se presentan las enfermedades venéreas en las composiciones satíricas cambia desde la Edad Media y el Renacimiento al Barroco: pasa de ser cómico a adquirir tintes trágicos y siniestros. Respecto a esta estigmatización literaria, un somero repaso a las cifras de muertes causadas por la sífilis, que se disparan en ese período histórico, pueden aclararnos el por qué.

La naturaleza de la relación entre la sátira y sus posibles motivaciones referenciales continúa siendo problemática. En un artículo sobre Quevedo, Pons hace notar la paradoja existencial humana que se refleja en su obra: la distancia entre el anhelo de absoluto y el afán de realismo (5). He aquí un rasgo que convierte la sátira de Quevedo en perfecta herramienta ideológica: la tensión dialéctica entre la evasión ascética y la observación crítica se resuelve en un producto literario específico, una confluencia analizable de innovaciones personales y de convenciones definidas.

Toda actitud satírica parece nacer de una situación personal de inconformismo ante la realidad social. Tal inconformismo o insatisfacción no reviste siempre la misma naturaleza política. De Horacio a Juvenal y a Luciano, de Quevedo a Swift y a Larra, cada autor convierte su posicionamiento crítico en su propuesta de reformar su sociedad, de modificarla, de transformarla. Quevedo bebe claramente en las fuentes clásicas de una intertextualidad fructífera, pero también la adapta a sus propias condiciones históricas y sociales⁴.

Gran parte de su obra cristaliza como adaptación o resemantización de las fuentes clásicas en un nuevo contexto histórico y, sobre todo, religioso. Después de todo, una de las principales motivaciones del Humanismo había sido la reescritura cristiana de todo cuanto la sabiduría humana había producido en la Antigüedad grecorromana, así como Erasmo había traducido, desde una perspectiva cristiana, los motivos filosóficos ya desarrollados por Luciano.

En este nuevo contexto, parece obvio que la posición militante de nuestro autor es de reacción, de defensa de los privilegios que el estamento al que pertenecía, la baja nobleza, había empezado a perder desde el siglo XVI. A mi juicio, este hecho habrá de reflejarse en los textos que vamos a analizar, pero no se reflejará de modo directo, sino filtrado y modelado por varias características de la sociedad que le rodea. Nada hay más opuesto a un satírico que la figura del francotirador literario que escribe para sí mismo: necesita un público decodificador de la compleja relación entre sátira, moralidad, ironía y binomio ficción/no ficción (el mensaje debe ser presentado como convencionalmente no ficcional, pero preservando la distancia irónica). Quevedo ha de seleccionar sus armas y sus proyectiles con sumo cuidado, intuyendo qué tipo de reacción desencadenará su ataque entre

el público: intuyendo cómo le leerán. Intuye cómo leerán sus textos y cómo le interpretarán a él, en calidad de representante de su grupo jerárquico; es decir, cómo le leerán a él, en calidad de organismo literario inserto en la gramática social.

A continuación analizaré dos poemas en los que Quevedo realiza una sátira de los letrados, término que en la época se refería a los abogados y a los jueces. Lía Schwartz destaca que de la larga lista de sátiras anti-juristas de Quevedo, no se ha hallado ni una sola que implique un ataque personal dirigido con certeza a un individuo concreto, como aquellas que se ceban en Góngora (1986a, 27). Esto puede ser interpretado como una tipificación de los poemas, o una convencionalización de sus sátiras. Pero también podría suceder que, como es tan común en Quevedo y en cuantos practican el ejercicio de la *agudeza*, muchas alusiones se hayan vuelto opacas para los lectores del siglo XXI, y que todo resida en nuestra falta de información detallada. Quizá este afán exegético de difícil satisfacción haya empujado a varios críticos a justificar la perseverancia satírica de Quevedo con datos biográficos. Por ejemplo, Blecua anota:

Que don Francisco estaba matriculado en la Facultad de Teología lo sabemos por otro curioso incidente que quizá sirviese para acentuar en su obra el tópico contra los médicos. Es un doctor, Fernando de Miraval, el que cierto día de 1602 reclama a Quevedo cincuenta y cuatro ducados (. . .) Éste es el primer pleito en que vemos metido a nuestro poeta, harto aficionado a ellos, que servirá para estimular su poca simpatía por los abogados y por todos aquellos que intervenían en la administración de Justicia (xvii).

Aun estando documentado el suceso, y aun siendo plausible su conclusión, no creo que un experto como Blecua se haya propuesto explicar el origen de las sátiras, tanto de letrados como de médicos, mediante un argumento meramente biográfico. Por tentador que fuera alimentar la leyenda del *personaje-Quevedo* en el pasado, la crítica moderna ofrece y exige un gran rigor científico.⁵ La anécdota no parece el camino a seguir, como ya apuntamos antes, debido a las consecuencias mediatizadoras de la manipulación y la refracción satíricas. Otras hipótesis de gran complejidad sobre el perfil psicológico de Quevedo, que podrían explicar su tenacidad satírica, han sido

expuestas por Durán, que habla del “complejo de Telémaco” sufrido por el escritor (18), y por Ayala, que estudia el efecto psicológico de sus defectos físicos y diseña un bosquejo de “su intimidad, demasiado tierna y vulnerable” (244).

Las acusaciones de Quevedo contra los letrados son la falsedad (prevaricación o corrupción, pues la avaricia les hace ser parciales o aceptar sobornos); la ignorancia (no saben lo que aseguran haber estudiado por ser incompetentes) y la vanidad (despliegan falsa erudición y se dejan largas barbas para parecer más doctos). Éstas son las acusaciones genéricas, ya tradicionales desde la Antigüedad. A ellas Quevedo sumará en sus sátiras otros procedimientos degradantes más propios de su época y condición, como observaremos luego.

A continuación veamos el poema 606, titulado “A la barba de los letrados”.⁶ Crosby no incluyó este soneto en su *Poesía varia*, pero Arellano sí lo ofrece en su estudio de la poesía satírica de Quevedo (501).

¡Qué amigos son de barbas los Digestos,
hircoso licenciado! Mas sin duda
de barba de cabrón, intonsa y ruda,
más se presumen brujas que no textos.

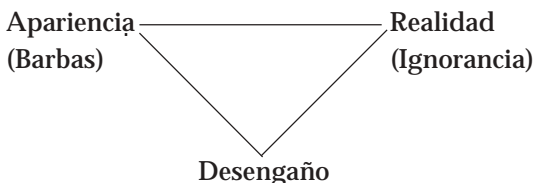
La caspa es benemérita de puestos;
la suficiencia medra por lanuda;
alegue Peñaranda la barbuda
en ciencia que consiste en pelo y gestos.

Son por fuerza ignorantes los rapados;
Cortará la navaja decisiones
y deshará el barbero los letrados.

Mas, pues nunca se hallan en capones
ni se admiten lampiños abogados,
las leyes son de casta de cojones.

En el primer cuarteto, el primer verso no ofrece dificultad, pues *digesto* es para Covarrubias “los libros del derecho civil”, lo que confirma el Diccionario de Autoridades, y de las barbas ya hemos hecho mención anteriormente.⁷ Las barbas como expresión de la apariencia, opuestas a la ignorancia como expresión de la realidad, forman una pareja de tensión binaria particularmente barroca, que se resuelve dialécticamente en la síntesis del desengaño, mediante el cual nos es

dado detectar la verdad detrás de la falsa ilusión:



Los siguientes versos, no obstante, ofrecen posibilidades no entrevistas. *Hircoso* proviene en efecto de *hirco*, macho cabrío. Pero en un contexto como el de la España de la Inquisición, una acusación anti-jurista de nuevo cuño podía consistir en el pecado de tener tratos con el diablo: la brujería y lo demoníaco. Esto no es nada nuevo en Quevedo, por otra parte, ya que emplea este procedimiento degradante con frecuencia (recuérdese el personaje de la madre del Buscón, o el poema 550, “Hechicera que deja sus herramientas a otra reciente”, y otros muchos). Además, Covarrubias enfrenta semánticamente, usando el latín, a *hirco* y a *capón* (véase la nota 10).

Las acusaciones de brujería eran una realidad social innegable. Al principio la Inquisición distinguía entre superstición no herética (sortilegio) y herética (brujería). Pero a partir de la segunda mitad del siglo XVI, y durante la vida de Quevedo, el Santo Oficio trató de obtener jurisdicción sobre tantos delitos como le fuera posible.⁸ Esta realidad se refleja además en las obras de otros escritores contemporáneos: en la protagonista de *La Celestina*, en Cervantes (el entremés de “La cueva de Salamanca”, o la dama que envenena al Licenciado Vidriera), en Lope (Fabia en *El caballero de Olmedo*, entre otras). Es bajo esta luz que debe examinarse este cuarteto entero, lleno de referencias satánicas. La barba de *cabrón* aludiría también al demonio, que se presenta en los aquelarres bajo esta forma animal. Así, Covarrubias escribe, en la definición de *cabrón*: “Animal conocido, símbolo de la luxuria . . . Es símbolo del demonio, y en su figura cuentan aparecerse a las brujas y querer ser reverenciado dellas”. En la misma dirección apunta *intonsa*, con el pelo sin cortar, que refuerza el sentido caprino de la imagen, definida por completo en el cuarto verso. La lectura desovillada es: “De una barba de cabrito se deduce actividad brujeril, más que erudición”. Veamos los versos siguientes:

La caspa es benemérita de puestos;
 la suficiencia medra por lanuda;
 alegue Peñaranda la barbuda
 en ciencia que consiste en pelo y gestos.

Después de los cuatro primeros versos, Arellano apunta que Peñaranda era una famosa mujer barbuda de la época (502). Respecto a *caspa*, era a veces metáfora despectiva de barba (*Poesía varia* 283), aunque no es forzoso que aquí lo sea. *Benemérito* es “digno de galardón”, y aquí *puesto* es “empleo, dignidad o ministerio”. La intención es que, según la sátira, la barba-caspa asegura el empleo de abogado. *Rascar la caspa*, *escarbar la caspa*, eran expresiones de contenido sexual en el Siglo de Oro (*Poesía varia* 418), pero no parece ser éste el contexto más propicio para ello. Por otro lado, *caspa* es un vocablo de connotaciones degradantes del que gustaba mucho Quevedo, y que emplea en situaciones muy diversas⁹.

En el sexto verso hallamos una palabra maldita para Quevedo: *medrar*. En él no suele aparecer el verbo *medrar* por casualidad junto a algún tipo de arribista, sino que sistemáticamente transporta connotaciones negativas de nuevo rico, de intruso social (recordemos el brutalmente sarcástico “yo, que siempre tuve pensamientos de caballero desde chiquito”, del protagonista del Buscón). *Lanuda* significa “que tiene mucha lana o vello”, algo que conduce a reducciones ofensivas y al género animal (ganado lanar: ovejas y carneros, lo que nos remite otra vez al cabrón, *id est*, demonio). El refrán “ir por lana y volver trasquilado” ya existía en el siglo XVI, registrado por Covarrubias, el *Diccionario de Autoridades* y Gonzalo Correas; y, según Corominas, *lanero* era adjetivo empleado peyorativamente a causa de la fama de villanos que tenían los cardadores de lana (III, 571). Veamos ahora el resto del soneto:

Son por fuerza ignorantes los rapados;
 Cortará la navaja decisiones
 y deshará el barbero los letrados.
 Mas, pues nunca se hallan en capones
 ni se admiten lampiños abogados,
 las leyes son de casta de cojones.

Irónicamente se deduce de estos versos finales que, si es la barba (apariciencia) la que proporciona la sabiduría (no-realidad), entonces los que llevan la barba rapada deben ser ignorantes. En el verso décimo, *decisiones* trae obviamente el significado señalado en *digestos*, decisiones del derecho romano. *Capones* no se refiere al actual “golpe en la cabeza”, sino, como afirma Covarrubias, al hombre o animal castrado¹⁰; y *lampiño* es un hombre que no tiene barba o vello. Por tanto, el sentido final es: las leyes descienden genéticamente de los testículos porque: a) no hay testículos entre los castrados, entre los carentes de testículos, y b) no hay abogados sin pelo/ barba, y los testículos tienen pelos. El poema concluye, pues, relacionando hiperbólicamente y obscenamente las leyes con los *cojones* en un juego festivo de tradición carnalesca, plenamente justificado por tratarse de una pulla o esputo verbal, donde para el autor existe correspondencia entre el sujeto (ridiculizado, reificado: convertido en *cosa*) y la procacidad del lenguaje empleado¹¹.

El poema 603 conlleva un gran salto cualitativo en la sátira anti-jurista¹². Ostenta el título de “Contra un juez”, y emplea imágenes antisemitas de mayor gravedad reductora.

Este letrado de resina y pez,
que en tiempo de Moisés fue Faraón,
no sólo siendo juez tuvo pasión,
mas siendo la Pasión, él fue su juez.

Oyó cuerno en el Prado y Aranjuez;
gradüóse después de carnerón;
como del fuego huye del lechón,
si a San Antón encuentra alguna vez.

Es caballero de Avirón y Atán,
hijo de un vizcaíno de Belén
que, por lo perro, descendió de Can.

De la carda me dicen que es también,
y el apellido de Cardón le dan
los que en la Cruz cardaron nuestro bien.

En el primer verso, Arellano anota que *resina* y *pez* significan *sucio* y aluden a los castigos de la Inquisición (496). Disiento de esta interpretación, en primer lugar porque la construcción sintáctica no parece aludir al futuro sino al pasado, y no sería lógico que después de ser condenado por la Inquisición un juez volviera a su puesto. Más

bien el cuarteto se articula en dos paralelos, de los versos 1 a 3 por un lado, y 2 a 4 por el otro; los dos primeros infaman al juez con la acusación clásica de corrupción, y los dos últimos, con la de judaísmo.

Nótese que a menudo Quevedo forma sátiras contra letrados en torno al núcleo semántico de *untar*, que es “aplicar aceite u otra materia pingüe sobre una superficie” y también “sobornar”. *Resina* es el aceite de ciertas plantas (y no es sucio, sino casi transparente). *Pez* es sustancia resinosa que se saca de la trementina, y a su vez la trementina es la resina del pino. El juego metafórico queda ilustrado en esta escena del *Sueño del Juicio Final*:

A mi lado izquierdo, oí como ruido de alguno que nadaba y vi a un juez, que lo había sido, que estaba a medio del arroyo lavándose las manos, y esto hacía muchas veces. Llegué a preguntarle que por qué se lavaba tanto y díjome que en vida, sobre ciertos negocios, se las habían *untado* y que estaba porfiando allí por no parecer con ellas de aquella suerte en la residencia universal. (*Sueños* 42)

Arellano afirma que el segundo verso carece de lógica. Pero lo cierto es que Moisés nació en los tiempos en que el Faraón o rey de Egipto mandó arrojar al río a todos los hijos varones de los israelitas, y su madre lo arrojó dentro de una cesta. Es decir, que el Faraón era, según la ideología de Quevedo, enemigo del verdadero Dios. La relación me parece perfectamente lógica en su contexto. Fijémonos ahora en el segundo cuarteto:

Oyó cuerno en el Prado y Aranjuez;
gradüóse después de carnerón;
como del fuego huye del lechón,
si a San Antón encuentra alguna vez.

El carnero implica una referencia inequívoca a los cuernos, y acaso al demonio. Ya hemos visto el inequívoco comentario de Covarrubias respecto a los cuernos, el cabrón y Satanás. Al hablar de San Antón, Quevedo se refiere a San Antonio Abad, el ermitaño¹³. Tradicionalmente, uno de los atributos con los que se representa a San Antonio Abad en las imágenes católicas es el cerdo, en conmemoración de las tentaciones que sufrió en el desierto, y de los puercos de los

gerasenos demoníacos, conjurados por Jesucristo y precipitados a las aguas en los Santos Evangelios¹⁴. Arellano afirma que los judíos no podían comer cerdo, lo cual es cierto, pero eso no explica la relación entre el cerdo y San Antón; más concreta sería nuestra mencionada apelación a la Sagrada Biblia. Ahora veamos los últimos versos.

Es caballero de Avirón y Atán,
hijo de un vizcaíno de Belén
que, por lo perro, descendió de Can.
De la carda me dicen que es también,
y el apellido de Cardón le dan
los que en la Cruz cardaron nuestro bien.

Datán y Abirón fueron los sediciosos alzados contra Moisés, tragados por la tierra en castigo a sus pecados¹⁵. Para Quevedo, ser caballero de ellos significa atentar por extensión contra el verdadero Dios. En la misma línea se nos presenta el verso décimo, que entraña la contradicción semántica entre *vizcaíno* (se les consideraba hidalgos por el mero hecho de ser vizcaínos) y *Belén* (es decir, judío). Algunos críticos han abierto la posibilidad de interpretar el verso undécimo como un dilógico pespunte entre *perro-can* y el hijo de Noé. Al final, el último terceto es un reductor juego de palabras en torno al lexema “card—”. *Los de la carda* eran los que cardaban la lana, con fama de maleantes y rufianes. *Cardón* es una planta muy áspera, con púas y espinas, y acaso como las de la corona de Jesús en la cruz, que aparece aludida en el último verso.

En suma, hasta el momento hemos visto dos poemas de Quevedo donde se emplean como arma arrojada las acusaciones de la sátira clásica (la falsedad y la corrupción; la ignorancia, la vanidad y las barbas) y, además, otras acusaciones ausentes del mundo clásico (la brujería y el judaísmo). Pasemos ahora a los médicos; los poemas satíricos de nuestro autor contra ellos son muy abundantes. Las acusaciones de Quevedo contra los médicos son la vanidad (llevan barbas y guantes, atributos o prendas de apariencia lujosa que les diferencian de los demás); la ignorancia (incompetencia del “trío infernal”, médicos, boticarios y barberos: *las Parcas de la Medicina*; esta acusación lleva aparejada la idea de que los médicos matan y son asesinos legales; además, emplean una jerga huera e incomprensible

con objeto de engañar a sus pacientes) y la codicia (cómplices de los boticarios en una asociación mafiosa para desplumar al enfermo, y obligar a los terminales a testamentar a su favor). A todo este bloque acusador, sin embargo, Quevedo sumará ataques nuevos.

Las barbas de los médicos, como las de los letrados, fueron siempre una mina para las burlas de los satíricos¹⁶. El tópico del médico que *mata* al enfermo tiene profundas raíces clásicas. Se empleó con profusión desde la *Antología Palatina* o *Griega* de Meleagro de Megara hasta los satíricos latinos, la Edad Media y el Renacimiento. Aunque fue Quevedo quien llevó este lugar común hasta horizontes verbales antes insospechados: “Médico fue, cuchillo de natura”; o “¿Estudias Medicina o Peralvillo?”¹⁷. O cuando un casamentero defiende a un médico ante su dama de esta forma:

Quien os lo pintó cobarde
 No lo conoce, y mintió,
 Que ha muerto más hombres vivos
 Que mató el Cid Campeador.
 En entrando en una casa
 Tiene tal reputación
 Que luego dicen los niños:
 “Dios perdone al que murió”...
 No se le ha muerto ninguno
 De los que cura hasta hoy,
 Porque antes de que se mueran
 Los mata sin confesión¹⁸.

Para ponderar la capacidad mortífera del francés Roldán, afirma que su “espada es un Galeno/ y una botica la faz”, y el doctor es un “martirologio de la vida”. Y sin duda alcanza, genial, el clímax paródico de la Medicina y del amor cortés al mismo tiempo cuando le dice a una dama: “Los médicos con que miras,/ los dos ojos con que matas”¹⁹.

A este respecto, Querillac analiza la realidad social de la profesión médica en los tiempos de Quevedo y arroja luz sobre la mutua interferencia entre la sátira y su contexto histórico. En cuanto a la acusación de vanidad, es posible que Quevedo no culpe tanto a los médicos como a la estulticia general de la sociedad, que otorga su respeto simplemente a quienes en apariencia se corresponden con unos

cánones superficiales. Con ello, podríamos afirmar que la aportación quevedesca abre el espectro de alcance de la crítica, envolviendo a la opinión pública.

Sobre la acusación de incompetencia, es muy cierto que en la época muchos colaboradores de los médicos carecían de formación académica: abundaban los falsos médicos y los charlatanes. La ciencia médica desconocía entonces el rigor científico que es hoy expectativa cotidiana, y, como sostenía Goyanes Capdevilla, doctor en Medicina que analizó las sátiras de Quevedo, “la impotencia del arte era sustituida, con frecuencia, con la farsa y aun con la cabalística y la magia” (28). Para emplear las palabras de Querillac:

Quevedo muestra la mayor desconfianza frente a unos hombres que se presentan como poseedores de una ciencia infalible, cuando sólo disponen de una técnica rudimentaria que abre la puerta a cualquier error o equivocación . . . Un relativismo que le obliga a poner en duda las posibilidades de la medicina, y, por consiguiente, a atacar con violencia a los médicos (61).

Pero Quevedo añade algo más. Querillac no deja pasar por alto, al preguntarse por las motivaciones del odio virulento de Quevedo contra los médicos, el hecho de que muchos médicos fueran (o se suponía que eran) judíos conversos o descendientes de judíos. Las características antisemitas de la diatriba quevedesca han quedado suficientemente demostradas por varios especialistas, en especial por Molho, quien sostiene que en Quevedo “instinto y razón política . . . convergen en una misma detracción del Judío” (79). Por si pudiera quedar alguna duda sobre esto, Quevedo le asegura al rey que los judíos de Constantinopla aconsejan a los judíos españoles de esta manera:

Y pues decís que los dichos cristianos os quitan vuestras haciendas, haced vuestros hijos abogados y mercaderes, y quitarles han ellos a los suyos sus haciendas. Y pues decís que os quitan las vidas, haced vuestros hijos *médicos y cirujanos y boticarios*, y quitarles han ellos a sus hijos y descendientes las suyas . . . Yo, Señor, estoy cierto de que [este consejo] los judíos de España le han ejecutado. Si se toma la disposición a la salud y a las vidas, más vidas nos cuestan sus medicinas y sus recetas que las batallas. Un *médico* fue causa de la postrera expulsión. Era judío y traía en lo hueco de una poma de

oro un retrato suyo pisando con los pies la cara de un crucifijo ... Otro médico judío se le averiguó haber muerto más de trescientas personas con medicinas adulteradas y venenosas, y que, todas las veces que entraba en su casa cuando volvía de asesinar a los enfermos, le decía su mujer, que era, como él, judía: “Bien venga el vengador”; a lo que el judío médico respondía, alzando la mano cerrada del brazo derecho: “Venga y vengará”²⁰.

Hay que resaltar cómo en varias de estas frases Quevedo combina ambas acusaciones en un falso silogismo o sofisma: la clásica o convencional/lexicalizada (los médicos matan) y la suya propia (los médicos son judíos) con un fin argumentativo propagandístico y venenoso: los judíos matan.

Este aspecto de la ideología de Quevedo ha sido estudiado por varios expertos, aunque no siempre hayan llegado a las mismas conclusiones. Riandiere La Roche por ejemplo niega que pueda hablarse con corrección de “antisemitismo” antes del siglo XIX, y prefiere hablar de “antijudaísmo”. Sostiene que debido a razones históricas el antijudaísmo no se “perfecciona” hasta esa época, y, por consiguiente, no admite antisemitismo en Quevedo. Afirma que el escritor es judeófobo por contexto, y que no es racista puesto que hay referencias positivas a personas indias y negras en algunas obras como *La hora de todos*. A su juicio, obras como la *Execración contra los judíos* son obras inspiradas por circunstancias en las que “au motif religieux s’ajoutait le motif économique” y al fin y al cabo Quevedo no hace sino encarnar “l’antijudaïsme chrétien” (2001, 257)²¹.

En el otro extremo, Ettinghausen sostiene que la sátira antijudía de Quevedo participa de la virulencia de la Contrarreforma y sus peores y más “desalmadas” invectivas, e incide en la identificación que aquí tratamos entre médicos y judíos o conversos, y su artero sofisma:

Como si fuera poco acusar a los judíos de confederarse para monopolizar el capital, Quevedo les acusa también de confabularse para asesinar cristianos y profanar iglesias, haciendo que sus hijos sean *médicos, cirujanos y boticarios*, profesiones tradicionalmente judías ... combinando una pasión descomunal con su extraordinaria agudeza verbal, su antijudaísmo/antisemitismo consigue una impresionante potencia vitriólica, de manera que en muchos de sus escritos nos encontramos con el conceptismo puesto al servicio de

una xenofobia insensata y visceral: una retórica satírica dolorosamente profética. (70)

Según este crítico, para Quevedo los judíos son ingratos deicidas, cobardes sin esperanza, usureros y avaros empeñados en *medrar*, acólitos del *dinerismo* que fomentan una conspiración mundial judeo-atéista, reconocibles por rasgos externos (narices, aversión a los productos derivados del cerdo), gente sucia por dentro y por fuera, cuyo mero nombre es ya un insulto intercambiable con los de “cornudo” o “bujarrón”, y merecedores de animalización (los compara con ratones, como hizo la propaganda cinematográfica nazi). Lo cierto es que, convenciones retóricas al margen, para Quevedo los judíos son una raza dañina, contaminante y repulsiva. Y siendo esto escalofriante, no es lo peor de todo. Lo peor es que Quevedo llegó a abogar agresivamente por la expulsión de los judíos y los conversos de todos los reinos de la Corona Española, y después plantea seriamente al rey una auténtica *solución final* similar a la del régimen nazi en la Segunda Guerra Mundial:

Quemar y justiciar a los judíos solamente será castigo ... hacer polvo su caudal, romper los asientos, será remedio ... hase de empezar el castigo desde una puerta a otra puerta: esto es decir que en todas las puertas de Vuestros reinos han de hallar muerte y cuchillo... Perezcan, Señor, todos y todas. (*Execración* 29-30)

Es duro leer estas terribles palabras, ante las que cualquier persona decente no puede sino experimentar asombro, pavor y tristeza. Una cosa es amenazar a Góngora con untar sus obras con tocino para que no se las muerda y otra muy distinta reclamar el genocidio y extinción de todos los judíos del mundo. Resuenan entonces en nuestros oídos las quejas de Ettinghausen, que pedía públicamente que nos enfrentáramos con valor de una vez a la verdad, y que ya va siendo hora de aceptar la posibilidad de que la talla de escritor “maravillosamente genial” de Quevedo “sea perfectamente compatible con sus lamentables actitudes xenófobas” (60).

El único consuelo, en nuestro marco teórico, nace de la apelación al contexto histórico y social, como he venido postulando desde el principio de este ensayo. Este reparo se basa en no perder nunca de

vista, no ya solamente la parte lexicalizada o convencional del antijudaísmo *ambiental* que casi todos los españoles respiraban en el siglo XVII, sino también los conflictos de clases sociales y las tensiones de la lucha política. Ese magma en ebullición que, como afirma Carlos Gutiérrez, se identifica con

ese literaturizar entre discursos que nos remite a la heteroglosia bajtiniana y que en Quevedo puede hallar reflejo en textos como la *Execración de los judíos*, donde se intersectan el discurso antisemita emanado de la obsesión por la limpieza de sangre y los de la oposición política al Conde-Duque de Olivares (2005, 12)²².

Es sabido que nuestro escritor había puesto su pluma al servicio del proyecto político de Olivares, y que bajo tal apuesta surgen textos como la comedia *Cómo ha de ser el privado*. Sin embargo la relación entre ambos se deteriora en torno a 1631, y la decepción se vuelve enfrentamiento, como puede verse en *La hora de todos* y la *Política de Dios*, hasta desembocar en odio furibundo, con la *Isla de los monopantos* y la *Execración contra los judíos*. Este mutuo aborrecimiento concluye en la humillante y cruel prisión de Quevedo en 1639, que a la postre le llevaría a la muerte²³. Estas dos últimas obras despliegan una crítica muy violenta hacia Olivares por sus relaciones con los asentistas portugueses judío-conversos, a los que había ofrecido cierta protección contra la Inquisición Española. La posibilidad de que Quevedo odiara a Olivares mucho más de lo que odiaba a los judíos (y que el auténtico fin de la *Execración* fuera humillar a Olivares ante el rey) es por ello la única matización posible a la justificada indignación de Ettinghausen, sin perjuicio de que sigue siendo razonable y sensata su pública apelación a que todos nosotros aceptemos eso: que una lamentable xenofobia será siempre inseparable de su obra y de su ideología.

Podemos por tanto afirmar que en muchos textos de Quevedo se produce una intersección de motivaciones pre-textuales: las de un sistema codificado de modo convencional o lexicalizado (que petrifica artificiosamente el discurso), las de una defensa de clase social (que proteja los intereses de los *crístianos viejos* y el status quo de la baja nobleza en los ámbitos de la política y la economía), y las de un empleo utilitario, persuasivo y perlocutorio (que humille a sus enemigos

políticos para darlos al anatema). Es en la defensa de clase donde se integran los nuevos proyectiles satíricos, judaísmo, brujería o herejía: en el arsenal de sarcasmos con que el escritor embiste, a fin de vilipendiar con mayor efectividad al acusado. Caminero considera que en realidad el antisemitismo de Quevedo es un “alegato ideológico enmascarado con el objeto de defender sus propios intereses”, algo que podría extenderse a la sátira de letrados y médicos *brujos*, ya que

la limpieza de sangre, como impedimento fundamental, fue utilizado por Quevedo personalmente y a título de miembro de la minoría rectora del país como medio de promover y defender sus propios intereses y el poder establecido del sistema monárquico-señorial. (1980, 44)

Para concluir, y a modo de resumen, deben tenerse en cuenta tres consideraciones, que a mi juicio desmienten el carácter atemporal o ahistórico de las sátiras de Quevedo. En primer lugar, que la ascendente burguesía —y en especial los médicos y los letrados— se aprovechan socialmente en España de la economía pre-capitalista ya desde el siglo XV, con lo que se atraen el odio en grupo de los nobles, al desplazarlos en el servicio a la Monarquía española²⁴. Quevedo reacciona, entonces, contra los advenedizos y arribistas que trepan a los cargos de poder. Creo que los retratos de letrados en especial muestran este resentimiento y este desprecio.

En segundo lugar, la deplorable instrucción que recibían muchos jueces y abogados, y su consiguiente falta de profesionalidad, se refleja también en otros textos de la época, como en el *Lazarillo de Tormes* (recuérdese la escena del alguacil y el escribano, que exigen el pago de sus derechos, en el tratado tercero); en Cervantes (véase v. gr. “El coloquio de los perros”, y el relato que hace Berganza sobre los oficiales de la Justicia); en Mateo Alemán (el *Guzmán de Alfarache* está literalmente plagado de Justicia corrupta) y en Góngora (véanse las letrillas satíricas 110, 112, 115, 123, etc.), lo cual hace parecer la obsesión de Quevedo bastante menos aislada. La formación científica de los profesionales de la Medicina, según hemos visto, sigue los mismos derroteros.

En tercer lugar, Quevedo añade acusaciones que sólo corresponden a su época y al entorno sociopolítico en el que vive. Es lo que Molho denominaba con expresión afortunada “satisfacción conjunta del instinto y de la razón política” (79). Antes mencioné que el autor sumaría a las acusaciones tradicionales otras que juzgara apropiadas. Pues es innegable que acusar a los jueces de judaísmo, o de tener tratos con el demonio, constituye una clarísima intrusión de la ideología hegemónica de las clases dominantes en el crítico mundo de la sátira social. Acusaciones tales son reflejos de una sociedad obsesionada por la exclusión del *Otro*, por la pureza de sangre, por la autarquía más enfermiza. No son convenciones heredadas del mundo de la sátira grecolatina, ni siquiera heredadas del mundo de la Europa medieval. Son fruto de la mutua interferencia entre la obra y el contexto social, a la que aludíamos al comienzo. Los retratos de letrados y médicos en la obra de Quevedo pueden no reflejar fielmente individuos reales, pero sí reflejan las tensiones sociales entre los intereses políticos de esos individuos y la ideología del autor y la de las clases dominantes.

Notas

¹Véanse Maravall, *La cultura del barroco*, y Domínguez Ortiz, *Política y hacienda de Felipe IV*.

²Hilando aún más fino, Caminero afirma posteriormente: “Quevedo asume y propaga la ideología de la clase hegemónica, dispuesto a defender el complejo monárquico-señorial. Su filiación personal se encuentra en los archivos de la nobleza media” (1984, 98). Jauralde también rubrica esta filiación: “Quevedo pertenecía a esa reducida clase media burocratizada que vivió de los servicios que prestaba a las altas jerarquías de la nación” (Quevedo, *Obras festivas* 12).

³Sobre procesos dialécticos intertextuales, véase Blanco Aguinaga, Rodríguez Puértolas y Zavala, *Historia social de la literatura española*.

⁴La extensa obra de Lía Schwartz sobre la sátira es fundamental para cualquier aproximación. Se ha opuesto a la idea de Scholberg y Hodgart de que la sátira sea una “actitud” (*mode*) y prefiere, con Díez-Borque, considerarlo un “género,” en su artículo “Golden Age Satire: Transformations of Genre”. Su argumento se basa en que considerarlo una “actitud” no hace sino desenfocar nuestra percepción del abanico de prácticas estéticas que estaban disponibles para los escritores del Siglo de Oro. Además de estudiar la recuperación de la sátira menipea, sus trabajos constituyen una impagable fuente de información sobre la intertextualidad clásica de Quevedo, mostrando cómo

sus modelos fueron Luciano y Séneca, a través de los filtros de Erasmo y Lipsio, además de Horacio, Persio, Juvenal y Marcial. Los rasgos genéricos que define son de aplicación aquí: voz juzgadora desde una perspectiva pre-textual específica, textos híbridos de lo general y lo particular (a veces proto-discurso periodístico), no ficcionales como convención, y basados en la presentación del vicio y la maldad (las virtudes sólo aparecen para formar antítesis). Véase también “Las diatribas satíricas de Persio y Juvenal en las sátiras en verso de Quevedo”, donde analiza los hábiles límites que separaban en el XVI los discursos satíricos de los morales.

⁵Buena razón tenía Jauralde al quejarse de la “enmarañada” relación entre la crítica tradicional y la obra de Quevedo, “motivo constante de lamentaciones y protestas,” que pese al ingente esfuerzo de A. Fernández Guerra, “recibió una curiosa e irritante continuación en los trabajos de Luis Astrana Marín” (Quevedo, *Obras festivas* 7-8). Para algunos, el vocablo “irritante” aplicado a Astrana Marín puede parecer de una extraordinaria benevolencia.

⁶Empleo la monumental edición de Blecua de 1969 (II, 61) para extraer los poemas de Quevedo y para su numeración, que también Arellano respeta. También lo editó Blecua en su *Poesía original completa* (576). Su primera aparición impresa se halla en el soneto XXII de Astrana Marín (II, 143). El original manuscrito se encuentra en la biblioteca de Menéndez Pelayo, ms. n° 108, f. 189 v., y en el n° 20355, f. 253 v.

⁷En una letrilla dice Quevedo: “Deseado he desde niño / y antes, si puede ser antes / ver un médico sin guantes / y un abogado lampiño” (*Poesía varia* 282). Para un estudio en mayor profundidad de la simbología barberil, y la genealogía de sus juegos intertextuales, desde Luciano a Quevedo a través de Erasmo, véase el capítulo de Lía Schwartz Lerner “*Barbas jurisprudales: traslaciones de un signo cultural*”, en su libro *Quevedo: Discurso y representación*. Compárese con el comentario sarcástico que Cervantes pone en boca del pedestre Benito Repollo, en el entremés “El retablo de las maravillas”: “Por la mayor parte, los hombres de grandes barbas son sabihondos” (220).

⁸A este respecto, afirma Kamen que “la brujería estaba regulada por la jurisdicción del Estado: las leyes de las *Partidas* trataron los problemas de la magia y la adivinación como artes que no implicaban herejía *per se*; sus practicantes eran culpables sólo si se producía un crimen . . . Sin embargo, en 1370 y 1387 las leyes de Castilla proclaman que el sortilegio es un crimen que lleva consigo el de herejía: los culpables laicos serían castigados por el Estado, los clérigos, por la Iglesia . . . La posición [de la Inquisición] en los primeros años del siglo XVI era que el sortilegio no herético quedara bajo tribunales seculares, salvo en el caso de que un clérigo estuviese complicado en él . . . Pero en 1595 la Inquisición reclamaba ya jurisdicción casi exclusiva” (226-36). Considérese también que el espectacular Auto de Fe del 13 de abril

de 1660 en Sevilla castiga a dos bigamos, tres hechiceras y un hechicero, y cincuenta y ocho judíos. “La muchedumbre que acudió a presenciar el macabro desenlace fue tan grande que hubo que indemnizar a un labrador por haber sido pisoteados sus sembrados” (Dominguez Ortiz 1981, 96).

⁹Compárese con los versos 101 a 104 de la jácara 858, “Desafío de dos jaques”: “Tirábanse por encima/ de los piadosos tenientes,/ amenazando *la caspa*,/ unas heridas de peine”, donde evidentemente el término no funciona como sinónimo de barba (*Obra poética*, III, 328). En la edición de Astrana Marín aparece como Jácara XII (268).

¹⁰La definición de *capones* es muy interesante. Según el Diccionario de Autoridades, se trata del animal castrado, y también “lo mismo se puede decir de los Eunuchos, que el vulgo llama *capones*”, y añade una cita de la *Pícara Justina*: “PIC. JUST. fol. 110. El capón tiene del hombre lo peor, y de la muger lo más ruin”. Según Covarrubias, “los carneros capados llamamos llanos; los cabrones tales se dicen castrones; y se diferencian en la lengua latina con estos dos nombres: *hircus et caper*... Se dijo capón de la palabra *caprone*, que en lengua toscana vale cabrón castrado, y de caprón, quitada la R, dijimos capón”. Quevedo establece así un paralelismo interno entre los versos 2 y 12, enfrentando *hirco* a *capón*.

¹¹Un estudio de estas interrelaciones puede encontrarse en Antonia Morel D’Arleux, “Obscenidad y desengaño en la poesía de Quevedo”. Su estudio de la simbología del útero femenino como incubadora satánica en la poesía barroca es de una gran originalidad. Véase asimismo el trabajo de Michael Phillip Jonson, “The Political and Social Implications of Quevedo’s scatological Satires,” sobre las implicaciones políticas y sociales de la escatología en Quevedo, donde esboza una visión del cuerpo como versión a pequeña escala de la institución del Estado.

¹²Quevedo, *Obra poética*, 59. Recogido por Astrana Marín en 1952, cuyo original manuscrito se halla en la biblioteca de Ménéndez Pelayo, ms. n° 108, f. 187 v.

¹³Cfr. su poemita de juventud, “A un Cristiano nuevo junto al altar de san Antón”: “Aquí yace Mosén Diego, / A santo Antón tan vecino / Que huyendo de su cochino / Vino a parar en el fuego” (*Poesía varia* 47).

¹⁴San Mateo, 8: 28-34; San Marcos, 5: 1-20; San Lucas, 8: 26-39.

¹⁵Salmos, 106: 7.

¹⁶Véase la nota 7, y cfr.: “el Médico, de barbas enfaldado”, donde el doctor lleva barbas tan largas que le sirven de falda (*Poesía varia* 378).

¹⁷*Poesía varia*, 54 y 368 respectivamente. Peralvillo era un lugar de Ciudad Real donde los condenados a muerte por la Inquisición eran ajusticiados a flechazo limpio.

¹⁸*Poesía varia*, 492. Todo este romance satírico de 76 versos es una larga (y divertida) burla contra los médicos: “Casaos con él, y jamás / viuda tendréis pasión, / que nunca la misma muerte / se oyó decir que murió”. O cuando afirma que el médico no come por hambre ni por el sabor, sino “por matar el

hambre,/ que es matar su inclinación”.

¹⁹*Poesía varia*, 329, 377 y 416, respectivamente.

²⁰Quevedo, *Execración contra los judíos* (11-12). El pretexto de esta obra era (se supone) combatir el escándalo que había causado en julio de 1633 la aparición de pasquines blasfemos anti-cristianos y pro-judíos en iglesias de Madrid. Las sospechas recayeron en los judíos conversos portugueses que vivían en la capital, y que habrían querido así vengarse del auto de fe que justo un año atrás, había mandado a seis criptojudíos portugueses a la hoguera.

²¹Riandiere La Roche, “Racisme, antijudaïsme, antisemitismo: problèmes de sémantique et d’histoire” (257). He extraído el resto de sus interpretaciones de estos dos artículos: “Du discours d’exclusion des juifs: antijudaïsme ou antisemitisme?”, y “Quevedo et l’autre religieux”.

²²Cfr. la opinión de Jauralde sobre esta obra tan violenta: “Es un exabrupto del autor que dispara con aquel pretexto histórico toda su ideología” (659).

²³Véase el imprescindible artículo de J. H. Elliott, “Quevedo and the Count-Duke of Olivares”, donde desvela la posibilidad de una acusación contra Quevedo de alta traición y espionaje para Francia. También Carlos Gutiérrez, “Quevedo y Olivares: una nota cronológica a su epistolario”, donde estudia una hipótesis sobre las fechas de la ruptura en la relación (1630 a 1631).

²⁴Para un análisis más detallado del resentimiento de los nobles contra el enriquecimiento de los letrados y advenedizos, y su movilidad social, véanse Domínguez Ortiz, *Las clases privilegiadas*, y también Maravall, “Los hombres de saber y letrados y la formación de su conciencia estamental”.

Obras citadas

- Arellano, Ignacio. *Poesía satírico burlesca de Quevedo*. Pamplona: Eunsa, 1984.
- Ayala, Francisco. *Cervantes y Quevedo*. Barcelona: Ariel, 1984.
- Berumen, A. "La sociedad española según Quevedo y las Cortes de Castilla." *Abside* 16 (1952): 321-43.
- Blanco Aguinaga, Carlos, Julio Rodríguez Puértolas, and Iris M. Zavala. *Historia social de la literatura española*. Madrid: Castalia, 1978.
- Brecht, Bertolt. *El compromiso en literatura y arte*. Trans. J. Foncubierta. Barcelona: Ediciones Península, 1973.
- Caminero, Juventino. *Quevedo: Víctima o verdugo*. Kassel: Reichenberger, 1984.
- _____. "Formas de antisemitismo en la obra de Quevedo." *Letras de Deusto* 20 (1980): 5-56.
- Cervantes, Miguel de. *Entremeses*. Ed. N. Spadaccini. Madrid: Cátedra, 1982.
- Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos, 1980.
- Correas, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*. Madrid: RAE, 1924.
- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana*. Ed. Martín de Riquer. Barcelona: Horta, 1943.
- Diccionario de Autoridades*. Ed. Facsímil. Madrid: Gredos, 1979.
- Domínguez Ortíz, Antonio. *Política y hacienda de Felipe IV*. Madrid: Seminarios, 1972.
- _____. *Autos de la Inquisición de Sevilla (Siglo XVII)*. Sevilla: Ayto. de Sevilla, 1981.
- _____. *Las clases privilegiadas*. Madrid: Seminarios, 1960.
- Durán, Manuel. *Quevedo*. Madrid: Edaf, 1978.
- Elliott, J. H. "Quevedo and the Count-Duke of Olivares." *Quevedo in perspective*. Ed. J. Iffland. Newark: Juan de la Cuesta, 1982.
- Ettinghausen, H. "La sátira antijudía de Quevedo." *Estudios sobre la sátira española en el siglo de oro*. Ed. Vaíllo and Valdés. Madrid: Castalia, 2006. 69-77.
- Goyanes Capdevilla, José. *La sátira contra los médicos y la Medicina en los libros de Quevedo*. Madrid: Academia Nacional de Medicina, 1934.
- Green, Otis H. "A Hispanist's Thoughts on the Anatomy of Satire." *Romance Philology* 17 (1963): 123-33.
- Gutiérrez, Carlos M. *La espada, el rayo y la pluma. Quevedo y los campos literario y de poder*. Indiana: Purdue U P, 2005.
- _____. "Quevedo y Olivares: una nota cronológica a su epistolario." *Hispanic Review* 69 (2001): 487-99.
- Highet, Gilbert. *The Anatomy of Satire*. Princeton: Princeton UP, 1962.
- Jauralde, Pablo. *Francisco de Quevedo*. Madrid: Castalia, 1999.
- Johnson, Michael Phillips. "The Political and Social Implications of Quevedo's

- scatological Satires." Diss. U of Minnesota, 1980.
- Kamen, Henry. "Notas sobre brujería y sexualidad y la Inquisición." *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984. 226-36.
- Maravall, Juan Antonio. *La cultura del barroco*. Barcelona: Ariel, 1983.
- _____. *Estudios de historia del pensamiento español*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967.
- Marx, Karl. *Ideología alemana*. Trans. Wenceslao Roces. Barcelona: Grijalbo, 1972.
- Molho, Maurice. "Una cosmogonía antisemita: 'Érase un hombre a una nariz pegado'." *Quevedo in Perspective: Eleven Essays for the Quadricentennial*. Ed. James Iffland. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 1982. 57-81.
- Morel D'Arleux, Antonia. "Obscenidad y desengaño en la poesía de Quevedo." *Edad de Oro* 9 (1990): 181-94.
- Müller, F. W. "Alegoría y realismo en los Sueños de Quevedo." *Francisco de Quevedo*. Ed. Gonzalo Sobejano. Madrid: Taurus, 1978. 218-41.
- Nolting-Hauff, Ilse. *Visión, sátira y agudeza en los Sueños de Quevedo*. Madrid: Gredos, 1974.
- Pons, Esther. "Quevedo y la sátira del barroco." *Ínsula* May 1984: 4-5.
- Querillac, René. "Quevedo y los médicos: sátira y realidad." *Cuadernos Hispanoamericanos* 428 (1986): 55-66.
- Quevedo, Francisco de. *Execración contra los judíos*. Ed. Cabo Aseguiñolaza y Santiago Fernández Mosquera. Barcelona: Crítica, 1996.
- _____. *Obra poética*. Ed. J. M. Bleuca. Madrid: Castalia, 1969.
- _____. *Obras completas*. Ed. Luis Astrana Marín. Madrid: Aguilar, 1952.
- _____. *Obras completas*. Ed. J. M. Bleuca. Barcelona: Planeta, 1963.
- _____. *Obras festivas*. Ed. Pablo Jauralde. Madrid: Castalia, 1981.
- _____. *Poesía original completa*. Ed. J. M. Bleuca. Barcelona: Planeta, 1999.
- _____. *Poesía varia*. Ed. James O. Crosby. Madrid: Cátedra, 1982.
- _____. *Sueños y discursos*. Ed. Francisco Abad. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.
- Riandiere La Roche, Josette. "Du discours d'exclusion des juifs : antijudaïsme ou antisémitisme?" *Les problèmes de l'exclusion en Espagne*. Ed. A. Redondo. Paris : P de la Sorbonne, 1983. 51-75.
- _____. "Quevedo et l'autre religieux." *Les représentations de l'Autre*. Ed. A. Redondo. Paris : P de la Sorbonne, 1991. 139-55.
- _____. "Racisme, antijudaïsme, antisémitisme: problèmes de sémantique et d'histoire." *Homage to A. Redondo*. Ed. Pierre Civil. Paris: P de la Sorbonne, 2001. 247-59.
- Schwartz-Lerner, Lía. "El letrado en la sátira de Quevedo." *Hispanic Review* 54.1 (1986): 27-46.
- _____. "Golden Age Satire: Transformations of Genre." *MLN* 105 (1990): 260-82.

_____. “Las diatribas satíricas de Persio y Juvenal en las sátiras en verso de Quevedo” *Estudios sobre la sátira española en el siglo de oro*. Madrid: Castalia, 2006. 129-50.

_____. *Quevedo: Discurso y representación*. Pamplona: Eunsa, 1986.