

Las figuras de Eva y María en la obra de Quevedo

María Vallejo González
Universidad de Santiago de Compostela
Avda. de castelao, s.n.
Campus Norte
15782 Santiago de Compostela
maria.vallejo@usc.es

[*La Perinola*, (ISSN: 1138-6363), 17, 2013, pp. 123-152]

Si existe una faceta en el quehacer literario de Quevedo que ha recibido una menor atención por parte de la crítica, ésa es la de escritor sacro. Obras como *La constancia y paciencia del santo Job*, *Providencia de Dios*, *Homilía a la santísima Trinidad* o *La caída para levantarse* o el grupo de poemas sacros contenidos en la musa *Urania* ponen de manifiesto el interés que las Sagradas Escrituras suscitaron en el escritor y, sin embargo, los estudios que al respecto se han llevado a cabo acusan un carácter fragmentario¹ del que, por el contrario, no adolecen los relativos a sus obras satíricas, morales, políticas, o sus memoriales abordadas desde presupuestos más globalizadores o totalizadores². Pero ésta no es la única, denominémosla así, laguna apreciable en el estudio de un autor tan prolífico y sobre todo tan versátil como es el caso de Quevedo. Numerosos son los trabajos que se han llevado a cabo acerca de su capacidad para la creación de tipos femeninos, por ejemplo los centra-

1. A las tesis de Davis, 1975 y Furr, 1986, centradas, respectivamente, en el análisis de la primera de las secciones de la musa Urania, «Sonetos sacros» y en el cancionero de 1613, el «Heráclito cristiano», se suman los artículos de Varela Gestoso, 1995 y 1999, Carreira, 1999, Candelas Colodrón, 2005 y 2006, Arellano, 2004, Martinengo, 2004, Fernández Mosquera, 2002 y 2004 y Vallejo, 2011; el análisis e interpretación del *Poema heroico a Cristo resucitado* de Galván, 2004, así como la edición anotada que del mismo realizó Moreno Castillo, 2008. Si bien estos trabajos ponen de manifiesto el interés que la poesía religiosa del autor ha suscitado en parte de la crítica, lo cierto es que, a día de hoy, carecemos de un estudio y edición de la poesía sacra contenida en *Urania* similar a la llevada a cabo por Alfonso Rey en *Poesía moral (Polimnia)*, 1999, Ignacio Arellano y Victoriano Roncero en *Clío*, 2001, y más recientemente por Alfonso Rey y M.^a José Alonso centrada en la primera sección de la poesía amorosa, *Erato*, 2011. Una disposición editorial en musas a la que vendrá a sumarse la de *Urania* objeto de estudio y análisis de mi tesis doctoral.

2. Para un estudio y anotación de estas obras remito a las distintas ediciones publicadas en la colección *Obras completas en prosa*, volúmenes I, II, III, IV, V y VI, dirigida por Rey.

dos en la sátira contra *mulieres*³, pero aún son escasos los que llaman la atención sobre su habilidad para la recreación de personajes religiosos, y más concretamente femeninos. Del mismo modo que ha sido analizada la incidencia de la figura bíblica de Job en Quevedo⁴, resultaría interesante estudiar detalladamente no sólo el modo en que introduce en su literatura a las mujeres bíblicas, sino también los distintos rasgos con los que éstas son caracterizadas.

Dos facetas estas poco analizadas que se concilian en un trabajo como el presente en el que, si bien de manera sucinta, se pretende dejar constancia del modo en que Quevedo perfila la etopeya de determinadas mujeres bíblicas a partir de los datos que le brinda el texto escriturario, así como de las reflexiones que al respecto llevaron a cabo los Santos Padres. No obstante, y pese a que el elenco de estas mujeres en la obra de Quevedo es muy significativo⁵, circunscribiré este análisis a tan sólo dos de ellas, a saber, las dos grandes figuras femeninas de la historia de la humanidad, Eva y María. Varios han sido los motivos. Por un lado, por tratarse de las dos figuras más representativas, y por otro, por ser aquellas en las que menos se ha detenido el minucioso trabajo de Manuel Ángel Candelas, *Los exempla femeninos en la obra grave de Quevedo*, sobre el modo en que Quevedo aprovecha los distintos *exempla* femeninos en sus obras graves; un trabajo este del que, en cierta medida, éste es deudor.

Siguiendo una disposición diacrónica de la historia del cristianismo, este particular recorrido por las galerías femeninas de las Sagradas Escrituras se iniciará con la figura de Eva, cuya descripción se verá complementada por un análisis comparativo con la de María analizada a continuación.

EVA

Pese a que su nombre, su historia, parezca estar circunscrita casi de modo exclusivo al episodio de la tentación, como bien lo atestiguan las escasas referencias bíblicas a su persona⁶, lo cierto es que su incidencia en el panorama literario no se limita a este particular. Así pues, la bre-

3. A este respecto ver Sánchez Alonso, 1924; Mas, 1957 y Schwartz, 1989, entre otros.

4. Véanse, entre otros, los estudios de Del Piero, 1969; García de la Concha, 1982, o Nider, 2000.

5. Entre el grupo de mujeres bíblicas que suscitaron el interés de Quevedo se encuentran: María Magdalena (*Las cuatro fantasmas*, p. 366; *Virtud militante*, p. 497, *Política de Dios*, 1, 16; 2, 7; 2, 8; 2, 21) la samaritana (*Política de Dios*, 2, 9; 2, 13), Débora y Jael (*Política de Dios*, 2, 22), Hemorroisa (*Virtud militante*, p. 481; *Las cuatro fantasmas*, p. 431; *Política de Dios*, 1, 4, p. 56), Herodías (*Política de Dios*, 1, 9; 2, 7; 2, 9), Isabel (*Virtud militante*, p. 5259; *Política de Dios*, 1, 17), la adúltera (*Juan*, 8, 1-11, *Virtud militante*, p. 496; *Política de Dios*, 1, 2; 2, 7) o la pecadora de la ciudad (*Virtud militante*, p. 497), entre otras.

6. A lo largo del *Génesis* se menciona en cuatro ocasiones; una en 1 *Timoteo*, 2, 13-14, donde el apóstol impone la sumisión y el silencio de la mujer; en 2 *Corintios*, 11, 3, se alude a la seducción por parte de la serpiente y en *Tobías*, 8, 6, simplemente se afirma que fue dada a Adán en compañía. De su vida tras el destierro apenas se comenta nada.

vedad descriptiva que acompaña sobre todo al momento de su creación alcanza mayor colorido en las distintas exégesis de las que fue objeto.

Exceptuando la poco precisa alusión del *Génesis*, 1, a la figura femenina —«Y Dios creó al hombre a su imagen: los creó varón y mujer»—, la primera referencia concreta a la misma se localiza en el segundo capítulo del *Génesis*, donde se menciona la intención por parte de Dios de proporcionarle a Adán una compañía más adecuada a su condición que la de los seres del reino animal y vegetal. Eva nacerá, pues, en el pensamiento del Señor como vía para paliar las necesidades del primer hombre y no ya como necesidad en sí misma. Fue precisamente el término *compañera*, con el que aparece calificada la funcionalidad de Eva, el principal argumento esgrimido por el anónimo autor de un papelillo que en tiempo de Quevedo circulaba en favor del patronato de Santa Teresa, como se lee en el *Memorial por el patronato de Santiago*:

Es, Señor, de las cosas extrañas que se pueden leer la consideración del autor en estas palabras: dice así: «no dio Dios a Adán para su ayuda otro hombre, sino una mujer; y no dijo que se la daba para multiplicar el género humano, sino para ayudarle» (p. 128).

Ante tales declaraciones, Quevedo, férreo defensor de la causa jacobea, se vio en la obligación de contestar en el *Memorial* aduciendo, para invalidar los argumentos de aquel, idéntico pasaje del *Génesis* al hacer participar a la santa de la integridad de las cualidades de Eva: madre del pecado.

Mas el término *compañera* es susceptible de nuevas interpretaciones. *Compañera*, en el contexto en el que es empleado, prefigura una subordinación respecto al primer hombre, una secuencialidad creadora explicitada en «porque primero fue creado Adán, y después Eva» (1 *Timoteo*, 2, 13). Así, el hecho de que Dios no moldease a Eva con la misma materia que Adán, de barro, sino a partir de una costilla de éste (*Génesis*, 2, 21-22), la propia definición que del término mujer ofrece el *Génesis* —«se llamará mujer porque ha sido sacada del hombre»—, así como el que sea Eva la inductora del pecado —«Y no fue Adán el que se dejó seducir, sino que Eva fue engañada y cayó en el pecado» (1 *Timoteo*, 2, 14)⁷—, fueron algunos de los pasajes aducidos para justificar

7. Precisamente sobre este pasaje bíblico fundamentó san Buenaventura parte de sus reflexiones acerca del origen y causas del pecado original: «queriendo con esta tentación engañar a la mujer, más débil, y por medio de ella hacer caer al varón. Y así lo hizo, permitiéndolo el Señor [...] El haber comenzado por la mujer fue debido a la astucia del diablo, porque es más fácil derribar al menos fuerte» (*Breviloquio*, 3, 2, p. 254 y 3, 4, p. 255). Por su parte, la caída de Adán fue enjuiciada como consecuencia de una debilidad sensual hacia la mujer: «Pues la mujer, seducida, sedujo al varón, el cual de un modo semejante, convertido al libro exterior y al bien mudable, apreciando en exceso la compañía de la mujer y el solaz que le proporcionaba, no quiso corregirla ni amargar sus propias delicias. Y porque debió corregirla y no la corrigió, por eso se le imputa el pecado de la mujer. Y porque no quiso amargar sus delicias apartando de sí a la mujer, comenzó a amarse a sí

no sólo el sometimiento de la mujer al hombre⁸, sino sobre todo la negativa concepción que desde entonces pesó sobre ella. Aristóteles, Platón, Pitágoras, o Demóstenes, fueron algunos de los que pusieron de manifiesto tal relación causal y de la que Séneca, en *De ira*, 3, 26, 4-5, o en *De beneficiis*, 1, 10, 3-4; 5, 17, 3, hace ostensible a toda la humanidad. Idéntico parecer encontramos en algunos de los Santos Padres: Tertuliano, en *De cultum feminarum*, 1 («*De habitu muliebris*») 1, 2 y 9; Orígenes, *In Math.* c. 15; *In Job, tract.*, 2 o Crisóstomo, *Homilía*, 26 y 32, c. 19 in *Math.* señalaron a la mujer como la inductora del pecado así como de la totalidad de los males que aquejan al varón⁹. Tal parece ser el sentir que preponderó en las distintas épocas, como lo ponen de manifiesto don Juan Manuel, en la Edad Media, Baltasar Gracián con su fijación con la idea demoníaca de la mujer, y, también en el Siglo de Oro, el mismo Quevedo, quien en su *Homilía a la Santísima Trinidad* hace participar a la mujer de las tachas y malas artes perceptibles en Eva:

Solariego es el pecar por comer las mujeres, y dar crédito al peor consejo, y ser golosas de lo que las vedan, y persuadir a sus maridos a lo que las persuaden; gobernarse por lo que oyen y por lo que ven, y dar crédito a la hermosura y parecer agradable (p. 1298).

Similares equiparaciones las hallamos en *Política de Dios*, 2, como resultado de una argumentación encadenada que parte de las cualidades de Eva, las hace extensibles al género femenino y, finalmente, ejemplifica en la figura de la samaritana:

Que sin retórica reciben las mujeres, Eva lo enseñó bien para nuestro mal; que apriesa niegan y que fácilmente piden, la samaritana lo demuestra (13, p. 217).

Sobre la pérfida capacidad de persuasión de la mujer, inferible en varios lugares del texto bíblico¹⁰, incide nuevamente en *Doctrina moral*

mismo excesivamente, y de ahí, apartándose de la amistad divina, cayó en la gula y en la desobediencia» (3, 3, p. 258).

8. Una inferioridad del género femenino, inferible incluso de las palabras que el mismo Dios profirió a Eva: «Sentirás atracción por tu marido, y él te dominará» (*Génesis*, 3, 16), y sobre la que se incide en I *Corintios*, 11, 9.

9. Esta idea fue apuntada por Alonso Veloso, 2010, p. 104, nota 202, en su edición de *Doctrina moral* a raíz de la afirmación «de la mujer, como de las otras cosas, usa, pero no te fies». Idéntica consideración de la mujer se localiza en san Buenaventura, *Viernes Santo*, 32, donde se lee: «En los proverbios se lee: *Como de las ropas nace la polilla, así de la mujer la maldad del hombre*» (*Pasión del Señor*; p. 539). Por su parte, san Isidoro, a propósito del nombre de Eva, señala: «Otros dicen: por eso Eva fue llamada vida y calamidad, porque a menudo la mujer es para el hombre causa de salvación y muerte, que es el 'ay'» (*Etimologías*, 6).

10. *Eclesiástico*, 9, 2: «No te entregues ciegamente a una mujer, hasta el punto que llegue a dominarte»; «Toda maldad es pequeña comparada con la de la mujer: ique caiga sobre ella la suerte del pecador» (25, 19). En *Eclesiástico*, 26, 1-18, describe las gracias de la mujer discreta tras haber referido la de la mujer bebedora. Idénticas ideas encontramos

con «de la mujer, como de las otras cosas, usa, pero no te fies», así como en el *Poema heroico a Cristo resucitado*, esta vez puesta en boca del padre de la traición misma, el diablo, quien se lamenta de haber fiado sus tentativas en una mujer:

cuando en un sueño hice que a Pilato
su mujer fuese de mi miedo espía;
faltome la mujer en este trato;
no la creyó quien la maldad creía;
fié de la mujer la poster prueba,
viendo que la primera logré en Eva (vv. 259-264).

Menos explícito se muestra Quevedo en obras como *Marco Bruto* o *El Rómulo del marqués Virgilio Malvezzi*, en las que señala a la mujer como la causante de la pérdida de los reinos en clara y directa relación con la pérdida del Paraíso por parte de Eva:

A este sexo ha debido siempre el mundo la pérdida y restauración, las quejas y el agradecimiento. Es la mujer compañía forzosa (*Marco Bruto*, pp. 921-922).

Son las mujeres instrumentos de hacer perder reinos (*El Rómulo del marqués Virgilio Malvezzi*, p. 1715).

Unos y otros textos nos llevan de manera irremisible a considerar a Eva, si no como la única, sí como una de las causas propiciatorias de la pretendida misoginia de Quevedo. En este sentido, resulta, cuando menos curioso comprobar cómo Quevedo hace participar de las cualidades negativas de Eva al resto de las mujeres, mientras que no hace lo propio con las positivas de la virgen María, María Magdalena o Isabel, de naturaleza diametralmente opuesta. Igual de significativo resulta el hecho de que, siendo el pecado de Eva el mismo que el de Adán, sobre ésta recaiga la pena de ser considerada como la culpable de que el mal junto con la muerte penetrase en el mundo, mientras que a Adán se le otorgue la prerrogativa de ser contemplado como el causante de que el Señor viniese al mundo y trajese con su muerte la tan ansiada redención¹¹. Así, en el *Poema heroico a Cristo resucitado*, es el propio Adán quien enjuicia positivamente lo que tiempo atrás le valió la expulsión del paraíso:

en *Eclesiastés*, 7, 26: «Y yo encuentro más amarga que la muerte a la mujer, cuando ella misma es una trampa, su corazón, una red, y sus brazos ataduras. Con el favor de Dios uno puede librarse, pero el pecador se deja atrapar».

11. Distinto fue el parecer ofrecido, entre otros, por Cornelio a Lapide: «Aunque la desobediencia de Eva haya precedido a la de Adán, no deja de ser Adán la causa primera del pecado original, de sus consecuencias propagación, así como es la causa primera de la generación. Porque es nuestra cabeza, y en él habían sido colocadas la inocencia y la justicia originales. Esto parece probabilísimo el parecer de que, a pesar de la caída de Eva, no hubiera habido transmisión la falta original, si Adán no hubiese pecado. Así opinan santo Tomás y muchos teólogos» (iv, *Pecado original*, p. 115).

grande e inmensa fue la culpa mía;
grande, empero dichosa, si se advierte
que costó su disculpa vuestra muerte (vv. 366-368).

Como «dichosa» aparece calificada también en un poema del cancionero mariano de Francisco López (1573) titulado, precisamente, *Dichosa culpa*: «Mas fue dichosa culpa, que ha tenido / un Redentor tan alto y valeroso, / nacido de una virgen tan hermosa» (vv. 9-11) y en el *Persiles*, concretamente en las *Octavas a Nuestra Señora*: «por quien de Adán la culpa fue dichosa» (v. 13)¹². No obstante, en los versos 589-590 del mismo poema Quevedo exagera aún más la diferencia que media entre Adán y Eva en lo que a la culpabilidad respecta. En efecto, en ellos las palabras de Adán no sólo encontrarán su reafirmación en boca del propio Cristo, —«¿No ves —dijo el Señor— que convenía / para que la alma no muriese esclava?»—, sino que nos presenta una estampa de Adán apesadumbrado, sumido en un estado quejumbroso e incluso avergonzado del que en ningún momento hace participar a Eva:

Entre todos, quien más dolor sentía
y quien de más congojas muestras daba
era el gran padre Adán, que se hería,
y ni rostro, ni canas perdonaba (vv. 585-588).

Ahora bien, frente a este tipo de textos en los que la referencia al episodio de la tentación y en concreto a la figura de Eva, no deja de ser, digámoslo así, una fuente más con la que enriquecer su excelso y rico crisol femenino, se encuentran aquellos en los que Quevedo aduce dicho episodio como base argumentativa para su propósito edificante, o lo que viene a ser lo mismo, como contra *exemplum* de la carga adoctrinadora sobre la que se erigen algunas de sus composiciones.

Tal es el caso de una obra de la naturaleza de *Política de Dios*. Sustentada sobre el tópico de la *imitatio Christi*, la inserción de un pasaje como el de la tentación pasaría por equiparar la figura de Eva con la del mal valido¹³ y la de Adán con la del rey. A partir de la idea clásica

12. El motivo de la *felix culpa* se desarrolla en el pregón pascual: «Necesario fue el pecado de Adán, que ha sido borrado por la muerte de Cristo. ¡Feliz la culpa que necesitó tal Redentor» (*De la vigilia pascual del Sábado Santo*).

13. Frente a la figura del mal ministro, encarnada en la persona de Eva, sitúa Quevedo a la profetisa Débora, otra de las mujeres bíblicas cuya historia, narrada en *Jueces*, 4-5, fue recreada con fines puramente adoctrinadores. En *Política de Dios*, 2, 22, Débora es presentada no sólo como el consejero perfecto, sino como el correlato del buen rey al asistir a las batallas con su ejército. No obstante, numerosos podrían ser los pasajes bíblicos traídos a colación por Quevedo para tal fin, la mayoría protagonizados por Cristo, y, sin embargo, eligió éste centrado en una mujer. La razón la hallamos en el propio texto de *Política*, 2, 22: «Puso Dios este ejemplo en una mujer, porque ningún hombre le pudiese rehusar y porque quien lo rehusase fuese tenido por menos que una mujer» (p. 285). El argumento aducido se sustenta nuevamente sobre la antedicha consideración de la mujer como un ser de categoría inferior al hombre. Así, la carga edificadora extraída del pasaje se sustenta

de que el monarca no debe permanecer solo en su reinado, presente en Cicerón, en *De amicitia*, 6, 22; Tácito, en *Historias*, 4, 7, o Ovidio, en *Tristia*, 1, 8¹⁴, Quevedo aperece a aquel contra los malos ministros que, valiéndose de artes lisonjeras y seductoras, no pretenden sino ganarse su favor con vistas a obrar en beneficio propio y en detrimento de su señor y de todo su reino. Para tal propósito se valdrá de una serie de analogías, apuntadas en gran parte por Candelas¹⁵, tales como el nacimiento de Eva a partir de la costilla de Adán en clara referencia al valimiento del ministro, el sueño de éste propiciatorio del descuido de Eva en relación directa con la incuria del monarca y finalmente la seducción de Eva relacionada con la falsa adulación de la que no están exentos:

y siendo [Adán] señor de todo, y conociendo a quien lo había criado y que en su sueño le buscaba compañía y se la fabricaba de su costilla, al primer coloquio que tuvo con Eva, su mujer, por complacerla, despreció a quien le hizo poco antes de tierra y le espiró vida en la cara y le llamó su imagen. Púsose de parte de la serpiente, obedeció a la mujer, tuvo en poco las amenazas que padeció ejecutivas. Tal es el oficio de mandar y ser señor, que en éste (que fue el primero a todos y el mayor, siendo hecho por la mano de Dios no sólo él, sino la compañía suya y su lado), en dejándole Dios consigo, sirvió a la mujer con la sujeción y obediencia [...] Y no es de olvidar que, habiendo de tener lado y no siendo bueno que estén solos, esta compañía, este lado que llaman ministro, ellos se le buscan y le dan a quien se le granjea. Y si allí no aprovechó contra las malas mañas del puesto ser Dios artífice del señor, y de su compañía (que es su lado), y de su lado, ¿cuál riesgo será el de los que son tan de otra suerte puestos en dignidad por sí propios o por otros hombres? (1, 2, pp. 48-49).

Escasas líneas más abajo continúa Quevedo su amonestación regia bajo idénticos términos, aunque esta vez de manera más sucinta y explícita:

Luego le dio sueño, y de su costilla fabricó a Eva, ayuda semejante a él. Bien claro se ve aquí que del hombre y semejante al hombre la ayuda será para perderse, como se vio luego en Adán. Señor, no sólo los reyes han de recelarse de los que están a su lado, siendo semejantes dellos, sino de su lado mismo, que, en durmiéndose, su propio lado dará materiales (con favor y ocasión del sueño) para fabricar con nombre de ayuda su ruina y desolación (1, 2, p. 49).

Mas la exégesis quevediana del episodio de la tentación no cobra fin en este punto, sino que, bien al contrario, Quevedo parece complacerse en la recreación de una peyorativa pintura de Eva. Así, a la antedicha finalidad práctica del episodio de la tentación se le suma otra, esta vez

no tanto en el hecho en sí como en una cuestión de orgullo masculino.

14. También en el texto sagrado se encuentran recomendaciones similares; véase *Eclesiástico*, 6, 14; 6, 16.

15. Véase Candelas, 2005, p. 34.

de índole moral, en la que Eva se nos muestra no ya como pecadora e inductora de la caída, en segundo orden después de Lucifer, sino como la gran pecadora por ser el suyo el mayor de todos los pecados. Tal acontece en *Virtud militante*, donde se glosa dicho pasaje como punto de partida para la explicación sobre el origen y consecuencias de un pecado como el de la ingratitud, segunda de las pestes. En esta obra, Quevedo lleva a cabo una reformulación de la canónica consideración de la soberbia como el primer pecado del mundo enunciada, entre otros, por santo Tomás en *Suma Teológica*, 1-2, q. 84, a. 2 y 2-2, q. 63, a. 1, co. Sin embargo, en *Virtud militante* sitúa la ingratitud en el primer puesto en el orden jerárquico, mientras que hace derivar a la soberbia de una previa muestra de ingratitud para con aquel que les había hecho benefactores de todo cuanto había en el orbe: «Discurramos en las malas costumbres de la ingratitud. En ella hallaremos todos los pecados mortales y a ella en todos ellos: es soberbia [...] es envidia [...] es avaricia» (p. 487). Así, hablar de soberbia ha de pasar por hablar previamente de ingratitud, un pecado del que participaron los primeros padres:

¿Quién ignora que el pecado de Adán y de Eva fue ingratitud? [...] Acababan de amanecer en las manos de Dios la mejor criatura para reinar en todas las demás y, al instante, con ingratitud suma, acetaron el ser semejantes a Dios [...]. Y para ver la fértil fecundidad de la ingratitud, en comiendo y pecando con la ingratitud, luego fueron todos ingratos unos a otros: Eva, a la dádiva de la serpiente, pues la acusó; Adán, a Eva y a su dádiva y a Dios, diciendo: «La mujer que tú me diste me engañó». La ingratitud es mal contagioso y hereditario. Verifícase luego en Caín y Abel (p. 488).

En un silogismo claro, si hablar de soberbia lleva implícito hablar de ingratitud, hablar de ambos pecados es hablar de Eva. Ahora bien, Quevedo, en aras a lograr un mayor dramatismo o efectividad adoctrinadora en sus escritos, acostumbra a ponerla en parangón con otras figuras bíblicas, como es el caso de los actos píos de Dios que preceden la explicación sobre la ingratitud arriba mentada en *Virtud militante*. Pero si existe una figura al amparo de cuyas virtudes los pecados de Eva se exacerben aún más, esa es la de la virgen María, en cuya persona Eva encuentra el contrapunto perfecto.

EVA VS. MARÍA

La consideración de María como la nueva Eva, como la mujer por la que los desvaríos de la primera fueron paliados, se remonta a las particulares consideraciones de Justino, discípulo directo de san Juan, quien, basándose en las ideas paulinas acerca del viejo y nuevo Adán referidas en *Romanos*, 5, 8, y 1 *Corintios*, 15, 21-28, percibe en la historia de Eva y María idénticas correspondencias¹⁶. Estas premisas justinianas

16. Justino desarrolla el paralelismo entre ambas mujeres en su obra *Diálogo con*

fueron superadas con posterioridad por un discípulo suyo, san Ireneo, quien reformuló los postulados de su maestro en la que vino a denominar «Teoría de la recapitulación»¹⁷, según la cual lo que Eva había desatado con su inobediencia sería atado merced a la humilde sumisión de María a los designios divinos. San Efrén, en *Serm. Exeg. Ad. Gen.*, 3 o en *Himn. De beata Mariae*, 2, 8, san Pedro Crisólogo, en *Sermones* 117, o Tertuliano, en *De Carne Christi*, fueron otros de los Padres de la Iglesia que se hicieron eco de este paralelismo antitético que acabaría por convertirse en un *topoi* literario¹⁸ y punto ineludible en el estudio exegético y mariológico de la Biblia. En este sentido Quevedo no permaneció ajeno a las observaciones patrísticas¹⁹, como se aprecia, por ejemplo en la *Homilía a la Santísima Trinidad*: «por eso cuando la vio en la cruz la llamó mujer para que vieses que lo que destruyó la mujer que salió del lado del primer hombre, lo restauraba la que estaba al lado del hombre y Dios» (p. 357), o en el soneto «Mujer llama a su madre cuando expira», en el que, con una disposición paralelística de los versos, pareja a la empleada por los Santos Padres —«por una mujer / por una mujer»— muestra, con ese epifonemático cierre, la asunción del ideario Ireneo:

Y porque la mujer ha restaurado
lo que sólo mujer había perdido,
mujer la llama, y Madre la ha prestado (vv. 12-14).

No obstante, y como ya puso de relieve en su momento Varela Gestoso²⁰, la larga difusión de la que ha gozado esta teoría, así como las diversas reformulaciones de las que ha sido objeto, constituyen un escollo a la hora de atribuir de forma inequívoca la fuente exacta.

Dicha oposición, como señalaron los Santos Padres, se evidencia en la respuesta ofrecida en sus respectivas visitaciones angélicas, y que Quevedo, una vez más, recoge en varias de sus obras. Así, por ejemplo, en *Virtud militante*, concretamente en la segunda de las pestes, ingratitud, glosa pormenorizadamente la visitación del ángel san Gabriel a María incidiendo en la humildad presentada por ésta ante las mercedes que el ángel dirigía a su persona. Una descripción esta que, lejos de ser

Trifón, 1000, 4-5.

17. Ireneo retoma la teoría de su maestro en su obra *Adversus ad haereses*, 3, 10.4; 5, 2.6.

18. Un ejemplo de la acogida que la teoría de san Ireneo tuvo en el panorama literario se encuentra en el *Persiles*, 3, 5: «Hoy la humildad se vio puesta en la cumbre; / hoy comenzó a romperse la cadena / del hierro antiguo, y sale al mundo aquella Ester, que el Sol más bella» (p. 482), o en el libro primero de *Pastores de Belén* de Lope de Vega: «Eva, primera pastora, / la vida al mundo quitó, / mas ya, hermosa labradora, / si por ella se perdió, por vos se restaura ahora» (vv. 1-4). En el ámbito italiano se encuentran muestras de dicha oposición en la poesía Dante, concretamente en el poema 366 de su *Cancionero*, 366: «Oh virgen que conviertes / las lágrimas de Eva en alegría» (vv. 35-36); «oh virgen dulce y pía, / donde abundó error, la gracia abunda» (vv. 61-62).

19. La influencia ejercida por los Santos Padres en la obra de Quevedo ha sido sobradamente documentada por López Poza, 1992.

20. Véase Varela Gestoso, 1999, p. 337.

gratuita, —«Yo mostraré que no ha sido digresión esta y que no me he apartado del discurso de la ingratitud, la que voy mostrando, que Cristo y su madre contradijeron en Adán y en Eva» (p. 492)—, responde al deseo de acentuar las diferencias que median entre ambas mujeres. Si como se ha indicado la visitación de la serpiente dejó entrever la verdadera naturaleza de Eva, su soberbia e ingratitud, la de María mostró su humildad, abnegación y gratitud:

Nota la diferencia de María a Eva: aquella aceta y cree de la boca de la serpiente el ser como Dios; la siempre Virgen se turba y teme cuando oye del ángel que es llena de gracia, que el Señor es con ella. Andan Dios y su Madre compitiéndose los agradecimientos (p. 493).

Más prolijo se muestra en el capítulo 12 de la segunda parte de *Política de Dios*, sustentado en su totalidad sobre un perfecto juego dicotómico de actitudes a partir de sendas visitaciones. En estas, Quevedo encuentra el material perfecto para mostrar cuál debe ser la actitud de los súbditos ante las peticiones de los monarcas, representada por la figura de María, en contraposición, una vez más, con Eva, así como el modo en que éstos deben solicitar el favor de su pueblo:

Más seguro es, señor, turbarse con la propuesta de grandes favores y mercedes que tener orgullo en su confianza. A la Virgen María la saluda un ángel, llámala llena de gracia y bendita entre las mujeres, y se turba; a Eva la dice Satanás en la sierpe que coma y será como Dios, y se alegra y, confiada, se ensoberbece [...] Señor, los que hallan gracia en otro hombre, los que con otro hombre pueden y tienen valimiento, teman; sólo pierda el miedo el que halla gracia en Dios y con Dios (pp. 209-210).

La arrogancia de Eva encuentra, pues, su contrapartida en la humildad de María; la altivez de aquella, en la sumisión de esta, según aquel «hágase en mí su voluntad» o «seré tu esclava» con el que responde al ángel y, finalmente, la condena a la que la humanidad fue sujeta por su caída fue restaurada por la fe de la otra: «La desgracia que atrajo la primera por su credulidad debía borrar la segunda por su fe», afirma Tertuliano en *De carne Christi*, 17²¹.

Pero más allá de estas referencias explícitas a la oposición justiniana de Eva y María se encuentra toda una red de simbologías que hunde nuevamente sus raíces en la tradición patristica. La más inmediata, en tanto que evidente, es la formulada atendiendo a criterios etimológicos a partir de las similitudes fonéticas apreciables entre el nombre de Eva y el Ave con el que Gabriel saluda a María. Frente al aristotelismo gnó-

21. Lope de Vega, en el poema recogido en el libro segundo de *Pastores de Belén*, sobrepuja el acto de fe de María en las palabras del ángel al considerar que entrañó mayor dificultad que la de concebir sin obra de varón: «Más bendita fue María, / y de más gracias y honor / en creer, que en concebir / a Dios en esta ocasión» (libro 2, pp. 105-106, vv. 45-48).

mico, Dante, en el *Convivio*, había puesto de manifiesto la relación entre el nombre y la esencia de la realidad por éste designada: «la definición es la razón que significa el nombre» (3, 11), consideración que retoma en la *Vita nuova* en razón de la naturaleza de Amor: «*Nomina sunt consequentia rerum*». Así, el nombre de Eva, y por extensión su esencia, fue definido por san Isidoro en el capítulo *Sobre los nombres con presagio* de sus *Etimologías* como «vida, como calamidad o como ‘ay’. Vida porque fue el origen del nacer; calamidad y ‘ay’ porque por la prevaricación vino la causa de la muerte». Una sutil metátesis tras la que nuevamente late la teoría de la recapitulación de san Ireneo, que Montemayor, en el *Cancionero espiritual*, supo condensar perfectamente:

Ave, humilde nombre es
y Eva, soberbio y grave
las letras todas son tres
si al derecho dije ave
Eva dicen al revés
si Eva se levantó
Ave luego se humilló
y pues tan claro se prueba
en ver que Christo se encarnó
al revés camina Eva
de lo que Ave camino (vv. 287-297).

Lope de Vega, en *Pastores de Belén*, recurre precisamente a este juego terminológico, lo que sostiene su categoría de tópico en la época:

De la hermosa Eva bien pudiéramos decir las alabanzas, si no nos hubiera puesto en este destierro desde que nos llamamos sus hijos; pero ¿qué tuvieran que ver con las que merece la segunda, que por la boca de Gabriel mudó el Eva en Ave? (libro 1, p. 18).

Quevedo, por su parte se sirvió de esta sutileza etimológica en *Virtud militante*: «Consideremos ahora cómo fueron diferentes el segundo Adán, Cristo Jesús, y la segunda Eva, María sacratísima, su madre, que hasta el nombre de Eva le contradijo volviéndole en el de Ave» (p. 489); en la *Declamación que hizo Cristo en el huerto*: «la que volvió en salutación el nombre de la que introdujo la culpa» (p. 1319); y en el *Poema a Cristo resucitado*: «Atrevereme a pronunciar el nombre de Eva / pues vuestra siempre Virgen Madre en Ave / le califica y muda, y le renueva» (vv. 393-395).

El simbolismo se completa con una iconología basada en la imagen del leño o el madero en clara referencia con el árbol de la ciencia, origen de nuestra perdición, y el de la cruz, por el que nos advino la salvación, presente ya en varios lugares de la obra de san Ambrosio²²,

22. «Eva nos condenó por la manzana del árbol, María nos absolvió por el fruto del árbol, porque Cristo estuvo pendiente del madero como un fruto» (Sermón 45, 2-5; PL, 17,

o Juan Crisóstomo²³. En Quevedo podemos encontrar esta sinécdoque en el soneto «Mujer llama a su madre cuando expira»: «Eva, siendo mujer que no había sido / madre, su muerte ocasionó en pecado, / y en el árbol el leño a que está asido» (vv. 9-11); o en *Las cuatro fantasmas*: «En las [manos] de Adán y Eva se perdió el árbol; en las tuyas [las de Cristo], en el árbol de la cruz se restaura» (p. 441).

Finalmente, la penumbra espiritual en la que Eva sumió a la humanidad fue desterrada por María al albergar en su seno a la «luz del mundo» (*Juan*, 8, 12), lo que llevó a la tópica identificación de María con la aurora por anunciar la llegada del Sol, del Mesías. En Quevedo no se localiza esta asociación en una única composición, sino que se recrea con leves variaciones en obras distintas:

Ya la obscura y negra noche,
llena de tristeza y miedo,
huye por las altas cumbres
y por los riscos soberbios.
Yo, con ser recién nacida,
deste mundo la destierro,
porque ya en mí reverberan
los rayos del Sol inmenso
(*A nuestra Señora, en su nacimiento*, vv. 1-8).

Hay un lugar en brazos de la Aurora,
que el Oriente se ciñe por guirnalda;
sus jardineros son Céfito y Flora,
el sol engarza en oro su esmeralda
(*Poema heroico a Cristo resucitado*, vv. 673-676).

A la luz de los textos aducidos, podemos colegir que la presencia de Eva en el panorama literario en general, y en Quevedo en particular, va coligada a rasgos tales como la seducción²⁴, la deslealtad y, por ende,

715 B).

23. 'Cristo derrotó y venció totalmente al demonio por los mismos medios y las mismas armas de que él se había servido para vencer primero. Y como Óvelo. Una virgen, un madero, una muerte fueron los símbolos de nuestra derrota. La virgen era Eva: el madero, el árbol de la ciencia: la muerte, el castigo de Adán. Pero atiende de nuevo: una virgen, un madero y una muerte son también los símbolos de la victoria'; 'Una virgen, un madero y la muerte fueron signo de nuestra derrota. Eva era virgen porque aún no había conocido varón; el madero era un árbol; la muerte, el castigo de Adán. Mas he aquí que, de nuevo, una virgen, un madero y la muerte, antes signos de derrota, se convierten ahora en signo de victoria. En lugar de Eva está María; en lugar del árbol de la ciencia del bien y del mal, el árbol de la cruz: en lugar de la muerte de Adán, la muerte de Cristo. ¿Te das cuenta de cómo el diablo es vencido en aquello mismo en que antes había triunfado?' (*Hom. sobre el cementerio y la cruz*, 2; PC, 49, p. 396).

24. En *Política de Dios*, 2, 22. Quevedo recurre a otra de las grandes seductoras de la historia del cristianismo, a saber Jael, la cual fue capaz de vencer a Sísara con las armas de la seducción, según se refiere en *Jueces*, 4-5. No obstante, frente a Eva, Quevedo la exime de la carga negativa que tradicionalmente pesaba sobre este tipo femenino, por responder su actuación a los designios divinos: «No es menos ofensiva arma la caricia en las mujeres

cuanto de carga edificante pueda haber en su persona se producirá por la vía del contraejemplo.

LA VIRGEN MARÍA

En cuanto a la figura de María, cabe decir que su tratamiento por parte de Quevedo no se circunscribió a esta oposición binaria, sino que por el contrario se presenta como protagonista de sonetos como «Hoy, por el mar Bermejo del pecado», «El ver correr de Dios la sangre clara», del romance *A Nuestra Señora, en su nacimiento* o incluso de un soneto como «Dice que tiene sed, siendo bebida» que, pese a insertarse en el grupo de poemas que desarrollan algunos pasos de la pasión y crucifixión de Cristo y, en concreto a la exégesis de la quinta de las siete últimas palabras que Cristo profirió desde la cruz, la identificación del dolor de María con el de su hijo, como se verá más adelante, lleva a pensar más en María como protagonista que en el propio Cristo. No obstante, y pese a abordar y posicionarse abiertamente ante todos y cada uno de los dogmas marianos promulgados por la Santa Iglesia Católica en los diferentes concilios —la concepción inmaculada, su virginidad así como su consideración como madre de Dios y de la Iglesia—, las rimas marianas contenidas en la musa *Urania* son, en su concisión expresiva, contrapunto de la fervorosa devoción de la que hacen alarde, por ejemplo, los sonetos de Fray Luis de León, Jorge de Montemayor, Juan del Encina o incluso algunos de los de Lope de Vega. En este sentido sus poemas de carácter religioso se han tendido a interpretar más como resultado de un anhelo humanista que como un deseo de expresar un hipotético sentimiento religioso. En efecto, a diferencia de los anteriores, falta en su poesía una marcada exhortación a María como intercesora de los hombres, como luz que guía nuestros pasos e ilumina nuestros entendimientos; un dato que contrasta con la vigorosidad con la que en su prosa defiende su papel como madre de Cristo y de la Iglesia, esposa de Dios y mediadora de los hombres: «Oh!, si yo mereciese que aquella excelsa pureza y aquella virginal madre [...] me dispensase lumbre de sabiduría ardiente para discurrir más allá de la miseria y poquedad de mi talento y fuera de las tinieblas de mi ignorancia» (*Virtud militante*, p. 489); «la Virgen María, que es madre de Dios, intercede por ella [el alma]» (*La cuna y la sepultura*, p. 261). No obstante, esta aparente y cuestionable falta de fervorosidad que parecen acusar sus poemas religiosos en general es suplida por un abrumador conocimiento de las Escrituras y del pensamiento teológico del que hace alarde en la mayoría de ellos por medio de los más variados recursos retóricos.

que la espada en los hombres: de ésta se huye y esotra se busca. Cante Débora igualmente las hazañas de Barac con todo un ejército, y las de Jael con un clavo. Aquéllas constarón de mucho hierro y sangre; ésta, de poco hierro y leche. En la causa de Dios tanto vale un clavo como un ejército; y la leche combate, y es munición y no alimento» (p. 286).

Partiendo del texto sagrado, la primera referencia a María en las Sagradas Escrituras la encontramos en el Antiguo Testamento, concretamente en el denominado protoevangelio (*Génesis*, 3, 15) en el que se preconiza su acción salvífica, ratificada en clave simbólica en la visión que de ésta se presenta en el *Apocalipsis*. Fue precisamente esta última descripción la que sirvió como *inventio* no sólo a los escritores de las distintas épocas, sino a las demás artes plásticas, sirvan para el caso las pinturas de Zurbarán, Ribera o Murillo. En el ámbito literario, Montesino²⁵, Fray Luis de León²⁶, Cervantes, en el último verso de la segunda octava del *Persiles*²⁷, Lope, en el poema inserto en el libro segundo de *Pastores de Belén*²⁸, o Calderón, en el soneto «Si ociosa no, asistió Naturaleza»²⁹, o en el panorama italiano Petrarca, en la canción que pone cierre a su *Cancionero*³⁰, fueron algunos de los autores que en una especie de ejercicio efrástico convirtieron en clave poética la plasticidad de las palabras del *Apocalipsis*. Quevedo, por su parte, sin llegar a la inmediatez iconográfica de aquellos, alude a ella en el romance *Al nacimiento de Nuestra Señora*:

Por antigua en la creación,
y en ser de virtud ejemplo;
por la primera en vencer
al demonio torpe y feo (vv. 53-56).

y en el *Poema heroico*:

No teme que la sierpe se le atreva;
que, viendo en Vos el Prometido, sabe
que el pie de vuestra Madre, con pureza,
la deshizo la lengua y la cabeza (vv. 397-400).

y en el ámbito prosístico en *Las cuatro fantasmas*: «Allí la sierpe, que persuadió a la mujer a la primera culpa, quebrantó la cabeza de la mu-

25. Ver «Reina del cielo», en *Cancionero de Fray Ambrosio de Montesino*, vv. 4-7: «Del sol revestida / de estrellas cercada / de luna crecida / chapines calzada»; «que del sol revestía / y que la luna tenía / por chapines la doncella / y lucía en su corona / número de estrellas doce» (vv. 603-607).

26. *A Nuestra Señora*, vv. 34-46: «Virgen del sol vestida, / de luces eternas coronada, / que huellas con divinos pies la Luna: / envidia ponzoñada, / engaño agudo, lengua fementida [...] / Virgen por quien vencida / llora su perdición la sierpe fiera».

27. «Debajo de sus pies tiene la Luna [...] Niña de Dios, por nuestro bien nacida; / tierna, pero tan fuerte, que la frente, / en soberbia y maldad endurecida, / quebrantasteis de la infernal serpiente [...] pues Vos fuisteis el medio conveniente que redujo a pacífica concordia / de Dios y el hombre la mortal discordia».

28. «Vos la Virgen, cuya planta / ha de pisar al dragón / tirano de nuestras vidas, / desde que a Eva engañó» (libro 2, p. 106, vv. 65-68).

29. «Virgen pura, si el Sol, Luna y estrellas» (v. 12).

30. «Oh Virgen bella que de sol vestida, / de estrellas coronada» (vv. 1-2).

jer, que era Adán; aquí la mujer, que así misteriosamente llamaste a tu madre, quebrantó a la propia serpiente la cabeza» (p. 441).

No obstante, como digo, no encontramos en Quevedo un retrato apocalíptico de la figura de María ataviada con los aderezos propios de la misma —el sol, las estrellas, la media luna, símbolo éste último que tras la batalla de Lepanto se asoció con el infiel— con la que con gran lirismo la recrearon los anteriormente citados, y por medio de los cuales se presentaba una visión conjunta de la condición inmaculada y salvífica de ésta. El papel que iba a desempeñar María en la misión mesiánica se vaticina, pues, en el primero de los libros, se preconiza en el último y se ratifica sobre todo en el episodio de las bodas de Canaá, referido en *Juan*, 2, en el que por vez primera se nos muestra como intercesora de la humanidad ante Cristo, como «*mater et sociā*» en palabras de san Ireneo y Policarpo. Tal vez se trate éste de uno de los pasajes bíblicos con protagonista femenino que, junto con el de la samaritana, o el del baile de la hija de Herodías, mayor interés despertó en Quevedo si atendemos al número de interpretaciones y reformulaciones de las que fue objeto. Por ello, sólo atenderé a aquellos aspectos que en mayor medida contribuyan a perfilar la imagen que Quevedo esbozó de María en sus distintos textos; y estos no son otros que los derivados de la controvertida interpretación del término *mujer* con el que Cristo se dirigió a su madre³¹. En el capítulo 8 de la primera parte de *Política de Dios*, Quevedo, tras considerar el aparente desarraigo contenido en las palabras de Cristo como la actitud a seguir por los monarcas, quienes deben desentenderse de familiaridades en el correcto hacer de su monarquía, considera la respuesta proferida por María como ejemplo de la sumisión y acatamiento del leal súbdito cualidades de las que había hecho alarde en la anunciación de san Gabriel:

Haced lo que él mandare: él solo ha de mandar y a él sólo se ha de desobedecer, que aun advertirle de la falta patente en la casa donde le hospedan no es lícito ni seguro a otra persona que a su madre, y no me toca a mí (p. 71).

Sin embargo, en *Virtud militante*, donde la gratitud mostrada por Cristo al convertir el agua en vino ante la falta de éste le indujo a aducirlo como *exempla* en un capítulo como el de la ingratitud, el término *mujer* es puesto en relación directa con la condición de inmaculada de María a la que se aludirá a continuación:

31. Quevedo aludió de manera expresa a la dificultad interpretativa que encierra esta palabra al comienzo de *Sobre las palabras que dijo Cristo a su santísima madre en las bodas de Cana de Galilea*: «Siempre los ojos, leyendo estas postreras palabras que respondió Cristo a su Madre, llamándola mujer, juzgaron tenían ceño; y los oídos extrañaron, si no desdén, sequedad. Los santos padres y doctores antiguos y modernos reconocen por difícil el sonido de las palabras, y las declaran y ajustan a diferentes sentidos [...] Siempre para entenderlas me fueron difíciles» (p. 1285).

en ellas [en las palabras] me parece pronunció el texto irrefragable de su purísima concepción, diciendo: «En el oficio de redentor de la culpa original que hoy empiezo con el primero milagro en Canaá, a ti y a mí nada nos toca; a mí, porque soy Dios; a ti, porque yo te preservé» (p. 497).

Humildad, sumisión, lealtad vuelven a ser los denominadores comunes en la figura de María, a los que ahora se añaden los de pureza e intercesión ante los hombres: «¡Dichosa boda y casa donde Cristo hizo el primero milagro, donde la Virgen hizo el primero ruego!», se lee en *Virtud militante* (p. 498). A esta acción mediadora de María a la que apunta Quevedo en el verso final del soneto «Mujer llama a su madre cuando expía», «mujer la llama, y Madre la ha prestado», se refieren las dos primeras antifonas marianas con la metafórica expresión *puerta del cielo*, y como tal fue calificada por Quevedo en *Las cuatro fantasmas*: «Luego, para esforzar la flaqueza de nuestros méritos, y por mostrar que tu Santísima Madre era con su intercesión la puerta del cielo» (p. 438). Huelga decir, no obstante, que dicha expresión, tomada de *Ezequiel*, 44, 1-3, se encuentran en relación directa con la condición virginal de María por cuanto por ella, entendiéndose la *puerta*, únicamente pasó Dios y a su paso quedó cerrada para siempre.

Junto con esta descripción del protoevangelio en relación profética con la del *Apocalipsis*, se encuentra otra muy del gusto de los escritores de las distintas épocas: la imagen de Cristo crucificado con el consiguiente sufrimiento de su madre³². La recreación de una escena como ésta, sustentada a su vez en la denominada *filosofía Christi* encaminada a acuciar la humanidad de Cristo a través de sus padecimientos, tiene como denominador común entre los distintos escritores la elevada carga patética contenida en sus versos que va *in crescendo* hasta alcanzar el punto álgido en la descripción de una madre sumida por el dolor ante la contemplación de su hijo clavado en la cruz. Una emotividad esta que en el caso concreto de Quevedo, y a diferencia de la tradición, se traduce en una concisa mención del sufrimiento ahogado, de la entereza mostrada por María en comparación con las restantes madres. En efecto, frente a la prodigalidad de adjetivos y construcciones retóricas presentes en la mayor parte de las composiciones dedicadas a cantar el dolor mariano, las de Quevedo se caracterizan por el laconismo expresivo propio del *usus scribendi* del escritor que, sin entrar en el efecto que pueda causar en el lector hoy, parece obrar por intensificación, exprimiendo los sentidos muchas veces múltiples de un mismo término

32. La identificación de ambos padecimientos constituyó un tópico en la literatura de corte religioso, presente, por ejemplo, en Valdivieso quien, en su poema *A la soledad de nuestra señora*, presenta a María traspasada por los mismos clavos con los que su Hijo fue sujeto a la cruz; o en el romance al *Santísimo Sacramento* de Ledesma donde se vale precisamente de la pictórica imagen de los puñales para recrear el dolor de María (*Conceptos espirituales*, 3, p. 124, vv. 130-132), al igual que Padilla, en *Discurso a la muerte de Cristo Nuestro Redemptor*, vv. 121-126. Véase también Lope de Vega «La madre piadosa estaba», vv. 1-6 o «Un ejército furioso», entre otros.

dispuesto en políptoton, antanaclasis, usos metonímicos, hipálages, etc. Dicha escasez adjetival, propiciada tal vez por la naturaleza del metro seleccionado, el soneto, frente al empleo mayoritario del molde la canción, el romance o el villancico preferidos por la tradición, se ve suplida con frecuencia por la carga expresiva contenida en los sustantivos empleados, así como en su cuidada disposición en el verso. Tal es el caso del último terceto del soneto «El ver correr de Dios la sangre clara»:

Pues aunque fue mortal la despedida,
aun no pudo, de lástima, dar muerte,
muerte que sólo fue para dar vida (vv. 12-14).

El único adjetivo en sentido estricto es *mortal*, tal vez en posible uso dilógico y en relación de políptoton con *muerte*, sustantivo introducido en lugar destacado del verso: primero, al término del mismo; después, y en disposición de anadiplosis, al principio del verso siguiente. Cabe destacar, asimismo, la posición de centralidad, en el verso 13, de la expresión adverbial *de lástima*: sin recurrir a un adjetivo o expresión adjetival, evoca de inmediato el sentimiento supuesto en cualquier mujer y presente en grado máximo en María. El último endecasílabo, «muerte que sólo fue para dar vida», casi sentencia por su condición de tópicos religiosos, se sustenta en la paradoja de dos términos antitéticos, *muerte / vida*, enfrentados al comienzo y al final del verso para subrayar la muerte vivificante del Salvador. Seguramente, es difícil encontrar en la época referencia al efecto de la pasión de Cristo en su madre tan sintética y, a la vez, tan intensificadora del dolor sumo de la Virgen, de su fortaleza y capacidad de renuncia a lo más querido (su hijo), en beneficio de todos los hombres. Al no obtener el alivio de la muerte que buscaría cualquier madre en sus circunstancias, padece y se distancia definitivamente del género femenino.

Estos versos guardan estrecha similitud con lo declarado al respecto en *Virtud militante*: «con ser su amor infinitamente mayor que el de todas—, porque, como aquella muerte era para matar la muerte y dar vida a todos, aun de lástima no pudo dar muerte» (p. 492). Idéntica literalidad se registra entre el epígrafe del soneto «El ver correr de Dios la sangre clara»: *Por qué, habiendo muchas madres muerto de lástima de ver muertos a sus hijos, amando Nuestra Señora más a su hijo que todas, no murió de lástima*, y otro fragmento de *Virtud militante*: «No murió la Virgen madre viendo morir a su hijo —y habiendo muerto otras madres de dolor de ver a sus hijos morir» (p. 492).

Otro ejemplo de la expresividad contenida en los sustantivos se localiza en el verso 3 del soneto «Mujer llama a su madre cuando expira», en el que se alude al quinto de los siete dolores marianos:

porque el nombre de madre regalado
no le añada un puñal, viendo clavado
a su Hijo, y de Dios, por quien suspira (vv. 2-4).

Frente a adjetivos como *dolor*, *pesadumbre*, *sufrimiento* o incluso el sustantivo *puñalada*, para el que *Autoridades* ofrece una definición que se adviene perfectamente al sentido de la estrofa —«metafóricamente se dice de una pesadumbre grande, dada de repente»—, Quevedo opta por el empleo del sustantivo *puñal* en metonímica significación. La afectividad contenida en el término *madre* actuaría como un puñal que, como tal, sólo puede herir de punta al igual que los clavos con los que sujetarán a su hijo en la cruz. De este modo, Quevedo hace participar a María de un sufrimiento parejo al experimentado por su hijo, idéntico al descrito en el soneto «Dice que tiene sed, siendo bebida» donde será el término *hiel* el que actúe como engarce para ambos padecimientos. En él, la mención de la *hiel* (v. 7), recuerdo de *Mateo*, 27, 34, no parece referirse tanta a la sustancia en sí como a lo aciago y cruento del gesto — «no sólo la esponja con vinagre ordena, / antes con hiel la esponja envenena» (vv. 6-7)—, de cuyo amargor hace participar a María relacionando, sutilmente, el quinto dolor mariano con la quinta de las siete palabras: «Perlas que llora en una y otra estrella / le ofrece en recompensa de la caña, / cuando gustó [María] la hiel que bebió ella [la esponja]» (v. 12-14). Pero Quevedo no agotó en este punto la riqueza expresiva del término *hiel*. La vinculación de la hiel con el pecado, presente en los Santos Padres, y reforzada aquí con la imagen de la esponja como receptáculo de los pecados, presente también en *Las cuatro fantasmas*, p. 440, le permite a Quevedo no sólo reafirmar la condición de inmaculada de María, «La paloma sin hiel» (v. 9), sino también relacionar sus lágrimas con la idea tridentina del poder redentor de estas, las cuales serán vertidas para el perdón del pecado del legionario y ofrecidas a su Hijo como bebida espiritual.

Sobre la metafórica expresión *paloma sin hiel*, empleada también en el verso 56 del salmo «Para cantar las lágrimas que lloro» dice *Autoridades*: «llaman a la persona de genio apacible y quieto. Algunos dicen paloma sin hiel»³³, lo que nos llevaría a esa quietud espiritual tan característica de María. De este modo, a la visión sufridora de María se le deben añadir los rasgos de la serenidad y de la candidez a los que tal vez aluda la descripción de la esposa en el *Cantar de los Cantares*, 2, 14, y que Lope recrea en el soneto «Zagala divina», donde describe sus ojos como «ojos de paloma»³⁴. Una vez más, el efecto del dolor en

33. San Isidoro, en *Etimologías*, 12, 61, dice de las palomas: «son aves apacibles que se mueven en medio de la muchedumbre humana y no tienen hiel». Completa esta definición Covarrubias, para quien «la paloma dicen no tener hiel, y así es el símbolo del ánimo cándido y pacífico». Francisco de Ocaña, en la *descriptio* que hace de María en su *Canción a la Virgen Nuestra Señora*, hace uso de la expresión paloma sin hiel como base de comparación para destacar un rasgo como el de la armonía en ella presente: «¿Do venís, Señora mía, / Paloma limpia sin hiel, / más hermosa que Raquel, / toda llena de armonía?» (vv. 18-21). Para más detalles sobre esta expresión, ver Arellano y Schwartz, 1998, p. 703.

34. El amado del *Cantar de los cantares* se vale precisamente de esta metáfora para describir la mirada de su amada: «¡Qué hermosa eres, amada mía, qué hermosa eres! ¡Tus ojos son palomas!» (1, 15). La misma imagen se localiza en la bella prosopografía que de

María no se describe con adjetivos: la antítesis entre *sin hiel* y, a través del zeugma, *con ella*; la *sangre* que mana del cuerpo de Cristo y las *lágrimas* que inundan el rostro de María, en un verso caracterizado por el políptoton, narran de modo conciso y eficaz el estado de ánimo de la madre por antonomasia.

Esta imagen de María se completa con la ofrecida en el salmo «Para cantar las lágrimas que lloro», tal vez el que revierta un mayor lirismo de todos. En él Quevedo hace uso de la tradicional imagen de la «tortola viuda»³⁵, para referirse a la fidelidad mostrada por María en dicho trance, e insiste en su sumisión, en ese dolor callado al describir su llanto como «un tesoro de perlas vierte muda», donde la metafórica imagen de las perlas, presente también en el verso 9 del soneto «Dice que tiene sed, siendo bebida», «Perlas que llora en una y otra estrella», acusa la impronta petrarquista. Pero sin lugar a dudas la obra en la que Quevedo exagera la pena de María, no sólo en este difícil momento, sino a lo largo de su vida, es en la *Oración en el huerto* (pp. 1320-1321) donde es el propio Cristo quien sobrepuja las penas de su madre a las suyas propias.

MARÍA INMACULADA

A estos atributos —humilde, serena, fiel, cándida— se debe sumar el de inmaculada, cualidad esta que suscitó una de las mayores controversias entre los Padres de la Iglesia, como señaló Mayberry³⁶, y que no fue decretado dogma hasta el año 1854 por el Papa Pío IX. A pesar de que son varios los lugares de las Sagradas Escrituras en los que se alude a la pureza inicial de María³⁷, lo cierto es que nada advierten acerca del momento exacto en el que Dios la hizo beneficiaria de tal prerrogativa. Tal oscurantismo bíblico propició un enfrentamiento de pareceres entre los Santos Padres motivado por el distinto modo que tuvieron de entender el término *concepción*. Un debate este del que con posterioridad se hicieron eco los padres franciscanos y los dominicos. Para los primeros, siguiendo a san Efrén y san Basilio, pioneros en denominarla «Virgen

la amada se lleva a cabo en 4, 1: «¡Qué hermosa eres, amada mía, qué hermosa eres! ¡Tus ojos son palomas detrás de tu velo!»; y en 5, 12: «Sus ojos son dos palomas junto a una corriente de agua».

35. La identificación de María con la tórtola por su fidelidad se encuentra presente en Valdivieso, *Romance del niño perdido*: «La tórtola amorosa / así gimiendo vuela, / hasta que al solo esposo / segunda vez encuentra» (*Romancero espiritual*, vv. 137-140). Este mismo poeta aduce en nota al verso 137 un ejemplo tomado de un poeta del siglo xvii, con el que estos versos guardan estrechas similitudes: «Una tórtola amorosa, / por ser de María imagen, / busca al Niño, porque tenga / quien le arrulle y quien le cante».

36. Véase Mayberry, 1991.

37. Valgan para el caso el *Cantar de los Cantares*, 4, 7: «Toda hermosa eres, amada mía, no hay tacha en ti»; *Sabiduría*, 5, 25: «Es un hábito del poder de Dios, una emanación pura de la gloria del omnipotente, por lo que nada manchado llega a alcanzarla»; y *Sabiduría*, 7, 22: «Pues hay en ella un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, ágil, perspicaz, inmaculado».

siempre pura, siempre inmaculada», san Jerónimo o Justiniano, la condición de santidad originaria de María no admitía duda a la luz de las palabras proferidas por san Gabriel en el momento de la anunciación «llena de gracia». Unas formulaciones que fueron refutadas por los padres dominicos, los denominados maculistas, quienes, desde una perspectiva fundamentalmente teológica, y basándose en las palabras de san Pablo en 1 *Corintios*, 15, 46, argumentaron que la limpieza perfecta no se alcanza sino a través de la gracia, cuyo sujeto es exclusivamente el alma racional que adviene al cuerpo tras la animación. Adalides de esta teoría fueron, entre otros, san Agustín, en *De natura et gratia*, 36, 42 o santo Tomás quien, en *Suma teológica*, 3, q. 27, niega tajantemente la posibilidad de que María recibiese la gracia santificante antes de su nacimiento. Será el franciscano Duns Scoto, en *In III Sententiarum*, dist. 3, q. 1, el que ponga fin a tan enérgica controversia al plantear la condición inmaculada de María ya no en términos de liberación, sino de preservación de toda falta motivada por los méritos de su Hijo. Dicha controversia rebasó los límites de lo puramente teológico para constituir uno de los motivos literarios que suscitaron mayor el interés entre los escritores, aunque no todos dejaron entrever de manera tan clara como lo hizo Quevedo su posicionamiento ante dicha cuestión³⁸. Así, Padilla, en la *Canción a Nuestra Señora*³⁹; Fray Luis de León, en *A Nuestra Señora*⁴⁰; Ledesma, *Conceptos espirituales*⁴¹; Cervantes, en *Persiles y Segismunda*⁴²; Calderón, en el auto *La hidalga del valle*⁴³, alegoría precisamente sobre

38. García Valdés, 1991, lleva a cabo un pormenorizado estudio no sólo de la historia de dicho dogma, sino de la acogida del mismo en la literatura. Consúltese también el estudio de Sánchez Martínez, 2005, en el que realiza un recorrido histórico de dicho dogma a partir del siglo xvii, centrándose en la poesía barroca inminentemente inmaculista.

39. «A tí, primero sancta que nacida / en quien como en aurora / antes alumbra el Sol que salga fuera, / de tierra y cielo universal señora / *ab aeterno* escogida / para ser de Dios madre verdadera» (*Jardín espiritual*, vv. 14-19). La idea de que María fue prefigurada en la mente Dios desde los inicios se desarrolla en la «Canción a la natividad de la Gloriosa Virgen María Nuestra Señora»: «La soberana y sacrosanta idea / que Dios en su divino entendimiento / antes que el siglo fuese ya tenía / formada desta virgen, con intento / que en ella se vistiese la librea / humana del Verbo que a morir vendría / para satisfacer lo que debía / el hombre miserable y afligido» (*Jardín espiritual*, vv. 46-53).

40. «Virgen no inficionada / de la común mancilla y mal primero / que al humano linaje contamina» (9, 1-3).

41. *La natividad de Nuestra Señora: En metáfora del papel*: «Es papel de corazón, / tan limpio, que es maravilla, / no de culebrilla, / como los demás lo son. / Que aunque Adán por su locura / echó esta marca al papel, / para escribir Dios en él / borrole tan ruin figura» (1, p. 229).

42. «Antes de que de la mente eterna afuera / saliesen los espíritus alados, / y antes de que la veloz o tarda esfera / tuviese movimientos señalados, / y antes que aquella oscuridad primera / los cabellos del sol viese dorados, / fabricó para sí Dios una casa / de santísima, limpia y pura masa [...] Del pecado la sombra tenebrosa, / ni llega ni se acerca a sus confines» (vv. 1-8 y 37-38); «Sois la paloma que *ab aeterno* fuiste / llamada desde el cielo; sois la esposa / que al sacro Verbo limpia carne diste; / por quien de Adán la culpa fue dichosa» (vv. 73-76).

43. «Cosa es clara / que le he debido más yo, / pues antes de haber caído, / me ha excusado de caer» (vv. 1215-1218).

la inmaculada concepción de María, o el soneto «Si ociosa no, asistió Naturaleza»; Lope de Vega, en *Pastores de Belén*⁴⁴; o Juan de Jáuregui⁴⁵ fueron algunos de los escritores que abordaron en sus composiciones dicha cuestión.

Quevedo, al igual que el resto de sus contemporáneos, no permaneció ajeno a dicha diatriba, mostrando abiertamente su adhesión a los presupuestos franciscanos, como se aprecia en *Virtud militante* donde el anhelo por mostrar la diferencia que media entre Adán y Cristo pasa por defender la condición inmaculada de María:

Y pues en todo el segundo y eterno Adán fue contrario del primero para serle propicio, como Adán culpó a Eva, Cristo *ab initio* disculpó a María quitándola la culpa. Eso es disculpar (p. 493)⁴⁶.

Una diferencia entre una y otra mujer en materia de pecado sobre la que Quevedo, si bien de manera subrepticia y menos evidente que en el soneto «Mujer llama a su madre cuando expira», incide al interpretar la voz *mujer*, sobre la que Justino e Ireneo formularon sus teorías, en términos de redención del pecado que acusan la impronta del «doctor mariano»⁴⁷:

A mí porque al ser Dios estoy exento de toda falta y a ti porque por mi gracia te preservé de ella [...] Según esto, fue decir muy amorosamente a María: «Mujer, de las faltas de los hombres a ti y a mí nada nos toca, tócales a ellos. A mí no me tocan por ser Dios, a ti por ser mi madre» (*Virtud militante*, p. 497).

Con un procedimiento parejo acomete la defensa del dogma en la *Homilía a la santísima trinidad*, obra que tal vez evidencie de forma más ostensible su desacuerdo con los planteamientos dominicos, y en concreto con el «Santo angélico». En ella, valiéndose de la incredulidad presentada por santo Tomás ante la resurrección de Jesucristo, establece un perfecto juego de analogías con el teólogo del mismo nombre:

44. «Vos templo de Salomón, / a donde golpe de culpa / en ningún tiempo se oyó. / Vos limpia, Virgen hermosa, / desde vuestra Concepción, / que como le fue posible, / quien os hizo, os reservó» (libro 2, p. 106, vv. 70-76). La misma idea la encontramos en dos Coloquios pastoriles escritos en «alabanza de la limpia y pura concepción de la Virgen Nuestra Señora, sin mancha de pecado original» como indicó García Valdés, 1991, p. 217.

45. «Cuando postrado en miserables prisiones»; «Sois palma excelsa, ioh Virgen!, triunfadora»; «Plantó el Criador para el Adán primero».

46. Razonamientos similares se encuentran en la *Declamación que hizo Cristo en el huerto*: «Adán echó la culpa a la mujer, yo en mi madre aparté de la mujer la culpa por disculparle» (p. 1318).

47. La deuda contraída con Duns Scoto se hace nuevamente perceptible en *Las cuatro fantasmas* en la que, con motivo de la elucidación acerca de la muerte, declara: «Introdújola [la muerte] el pecado, es verdad, empero no se dedignó de padecerla quien quitó el pecado, quien no le tuvo por naturaleza y quiso que muriese su madre, que no le tuvo por gracia» (p. 309).

si la duda de santo Tomás, y con ella la del resto de los presentes, fue solventada por un gesto, la del teólogo debe servir para reafirmarnos en la originaria condición inmaculada de la virgen:

¿Qué no cabrá en quien Dios cupo, si no es mancha o señal de culpa? Antes fue misteriosa en esto de la deuda de Santo Tomás, si la tuvo, que poco afecta. Para que fuesen iguales la Madre y el Hijo, dudó el un Tomás en el Hijo y el otro en la Madre; y como el uno dudó para que todos creyesen, el otro dudó para que todos afirmasen que sin duda no tuvo mancha original en su concepción (p. 1302).

Continúa Quevedo refutando los argumentos del santo, y arguye, precisamente, los mismos razonamientos aducidos por aquel: las palabras proferidas por el ángel san Gabriel:

Llámala el ángel llena de gracia, antes que de el sí y conciba, para mostrar que en ella no había instante primero ni segundo sin gracia; no se pudo llamar llena de gracia, la que no se pudiese llamar sin pecado a boca llena. No es ofensa al Doctor ángel, seguir, no la opinión, sino las palabras afirmativas del ángel embajador enviado de Dios, que si pudo como Dios preservarla, quiso como hijo encarnar en las entrañas virginales por obra del Espíritu Santo (p. 1305).

Unas y otras formulaciones que Quevedo conjugó en el soneto «Hoy, por el mar Bermejo del pecado» donde la defensa de la exención de María del pecado original y actual, sobre la que Dionisio, en *De Div. Nom.*, 12, fundamentó su santidad, pasa por aludir y refutar todos y cada uno de los argumentos que en su contra se esgrimieron durante el mayor debate que vivió la historia de la Iglesia. A partir del episodio bíblico del éxodo del pueblo hebreo, narrado en el *Éxodo*, 14, Quevedo establece una serie de paralelismos inadvertibles en la tradición en aras a la defensa de la doble exención del pecado de María desde su concepción. Así, del mismo modo que Yavhé, Dios del Antiguo Testamento, por mediación de Moisés guió al pueblo de Israel por entre las aguas del mar Rojo liberándolo de la esclavitud a la que estaban sometidos desde sus orígenes (vv. 1-4), Dios omnipotente por la gracia de su Hijo eximió a María no sólo de la opresión del pecado original contraído por todos en nuestro nacimiento, sino de toda inclinación al mismo: «pasa, Virgen, exento y respetado / vuestro ser de los golfos procelosos» (vv. 5-6). Con el término *exento*, referido al alma de María y aplicable a quien no se encuentra «sometido a la jurisdicción ordinaria» (*Autoridades*), defiende Quevedo lo excepcional de su nacimiento libre de toda culpa, mientras que por medio de la imagen de los *golfos*, como aquellas porciones de mar que se internan en la tierra batiendo y horadando tempestuosamente la costa, alude a la idea del pecado con el que el ser, hecho de tierra, es corrompido a lo largo de su existencia y del que María está exenta. En cuanto al momento exacto en el que fue exi-

mida de toda culpa señala: «así por los decretos misteriosos / en vuestra Concepción fue decretado» (vv. 7-8). El término *decreto*, en poliptoton con la forma *decretado*, entendido como cada una de las disposiciones legales estipuladas por el rey, en este caso Dios, y recogidos en una ley general, la de las Sagradas Escrituras, es *misterioso* en tanto únicamente son asumibles por medio de un acto de fe sobre el que, precisamente, se fundamentan los dogmas de la Iglesia. Así, por medio de la expresión *decretos misteriosos* Quevedo aludiría al primero de los dogmas marianos asumible sólo a partir del reconocimiento de la omnipotencia de Dios (*decretado*) quien la preconció con tan alta prerrogativa antes de su nacimiento como parte de su función mesiánica. En cuanto al término *concepción* es interpretado por Quevedo en la línea de Scoto, no ya de manera activa o pasiva como aconteció con los Santos Padres, sino como preconcebida en tanto que prefigurada en la mente del Señor previa a su concepción carnal. Finalmente, en los tercetos aduce los argumentos a favor de la pureza *ab initio* de María deudores de la teoría preservativa formulada por Duns Scoto: la omnipotencia y el amor de Dios (vv. 9-11) y los méritos de su Hijo (vv. 12-13). A esta segunda causa de exención del pecado, la meritoria, se refiere Quevedo en el romance *A nuestra Señora, en su nacimiento* por medio de una imagen que parte de la tradicional identificación de Dios con el Sol⁴⁸:

Yo, con ser recién nacida,
deste mundo la destierro,
porque ya en mí reverberan
los rayos del Sol inmenso (vv. 5-8).

LA VIRGINIDAD MARIANA

En lo tocante al segundo de los dogmas marianos, el de la virginidad, éste fue defendido y promulgado por la totalidad de los Santos Padres. Así, san Ambrosio, en *Sermón, 22*, comentario al *Salmo, 118*, no sólo

48. Esta imagen de María atravesada por los rayos purificadores de Dios, presente en la gran mayoría de los tratadistas y poetas religiosos, se vio enriquecida con aquella que identificaba a María con la Luna, y en concreto, como una luna llena, eternamente resplandeciente en el firmamento junto a su antagónico y a la vez complementario astro: el sol. Esta doble identificación se localiza en el segundo de los jeroglíficos de Alonso de Ledesma contenidos en sus *Conceptos espirituales*: «Pintose un Sol, y una Luna llena, y en medio la tierra, sin hacer sombra. Pues la tierra de la culpa / jamás del Sol la enajena, / siempre será Luna llena» (3, p. 182). Pero Ledesma no presenta una luna eclipsada por el sol, sino una luna llena, perfecta en su forma y en su máximo esplendor pese a interponerse la tierra entre ambos. Esta luminosidad perpetua de la Luna, de María, ha sido asociada con la condición sin mácula de ésta: al haber contenido en su seno al Señor, a la luz, al Sol, éste le ha infundido la luz eterna, la gracia, erradicando las tinieblas de la noche, la culpa (la tierra). Así figura también en Padilla, concretamente en *Discurso en alabanza de la Sacratísima Virgen Nuestra Señora, en octava rima*: «Sois la luna en que jamás hubo menguante; / sol, que ni tuvo ni tendrá poniente» (*Jardín espiritual*, vv. 153-154).

defendió la virginidad corporal, sino también la espiritual; Orígenes, en *In Mt.*, c. 10, 17, la hace derivar de la naturaleza de Cristo, con un planteamiento similar al que caracterizó la defensa de la exención del pecado de María, mientras que en *Comm. in Levit. hom.*, 8, 2, incide en su virginidad perpetua; y santo Tomás de Aquino, en *Compendio de Teología*, afirma que María «es llamada Virgen en el sentido absoluto de la palabra, porque permaneció Virgen antes del parto, en el parto y después del parto» (p. 298)⁴⁹. Frente a todos ellos, que defienden no sólo la virginidad originaria, sino tras el alumbramiento, se encuentra Tertuliano, quien, en *De carne Christi*, 23, niega esta última al considerar que, de afirmar tal hecho, se estaría proporcionando un argumento a favor de aquellos que negaban a Cristo un cuerpo humano verdadero, por lo que su concepción y nacimiento habrían sido sólo aparentes.

Al igual que aconteció con el dogma de la inmaculada concepción, los poetas renacentistas y barrocos dejaron constancia de su parecer en sus distintas obras, coincidiendo todos ellos en la triple virginidad de María. Tal es el caso de Berceo, en *Los milagros de Nuestra Señora*: «Este prado fue siempre verde en honestidad, / que nunca hubo mácula en su virginidad; / *post partum, et in partum* fue virgen de verdad, / ilesa, incorrupta en su integridad» (vv. 20-23); Ledesma, *Conceptos espirituales*: «Con razón os precia tanto / el jardinero de amor, / por veros con fruta, y flor» (3, jeroglífico 6, p. 185); «El Sol templó su calor, / porque diesedes tributo, / mas aunque distes el fruto, / jamás perdistes la flor» (1, p. 240); Juan del Encina, en el villancico «Pues que tú, Reina del cielo»: «Tú que del parto quedaste / tan virgen como primero, / tú, virgen, que te empreñaste, / siendo virgen por entero» (vv. 18-21); Lope de Vega, en el auto de *La concepción de Nuestra Señora*: «Conténtese con ser Virgen / antes y después del parto» (vv. 53-54); o Calderón, en «Caído se le ha un clavel»: «De un solo clavel ceñida, / la Virgen Aurora bella, / al mundo se lo dio, y ella, / quedó cual antes florida» (vv. 15-18) o el auto *A María el corazón* en el que curiosamente es la Lascivia la que defiende la virginidad de María: «ante una virgen Madre, / tan pura y sin mancilla / que concibe de doncella / y después de parida / doncella permanece» (vv. 193-197). Las consideraciones de Quevedo al respecto también se localizan tanto en su literatura religiosa, véase el romance *A nuestra Señora, en su nacimiento* —«Y porque fui la primera / que me vestí el ornamento / de la limpia castidad» (vv. 57-59)—, como en su producción de corte político, tal es el caso de *Política de Dios*: «aguardó para hacerse hombre el sí de su criatura, de su madre y siempre Virgen» (2, p. 258). Sin embargo, escasas son las ocasiones en las que, más allá de la iterativa expresión *siempre virgen*, se posiciona abiertamente ante la temporalidad de la misma. El *Poema heroico* constituye uno de los casos

49. Sobre el posicionamiento del santo angélico ante la virginidad mariana, ver *Suma teológica*, 3, q. 28.

en el que se lleva a cabo de manera evidente una defensa de la íntegra virginidad de María:

encarné, por librar a mis enemigos
 en Virgen siempre pura, siempre santa;
 pariome sin dolores; nací de Ella:
 siempre intacta quedó, siempre doncella (vv. 549-552).

No obstante, de manera subrepticia Quevedo alude a la triple virginidad de María a través del empleo de expresiones como «claustro cerrado»⁵⁰ apreciable en el poema «A Nuestra señora»:

Porque fui claustro cerrado
 donde Dios tuvo aposento,
 para que el género humano
 saliese de cautiverio (vv. 65-68).

o «huerto cerrado» presente en *Declamación en el huerto*:

Bien sé que mi madre (que es huerto cerrado), cuando me cantaba sus amores como a esposo, me llamó a este huerto, diciendo: «Ven, querido mío, a tu huerto, y come el fruto de tus manzanas». Este cáliz que bebo es el que me dieron (p. 1321).

en las que el adjetivo *cerrado* apunta a esa incorruptibilidad mariana⁵¹.

La expresión *puerta del cielo*, mentada con motivo de la función intercesora de María, también apunta a la condición virginal de la misma a la luz de las palabras de *Ezequiel*, 44, 1-3. En el *Cantar de los cantares*, 4, 12, la nueva esposa no sólo se compara con «jardines cerrados», o «fuente sellada», sino que es denominada como «puerta cerrada».

La incorruptibilidad virginal aparece, por otro lado, asociada a la transparencia y pureza del cristal, como lo atestiguan los *Versos líricos al nacimiento*⁵²; Calderón, en *Loa de Nuestra Señora*⁵³; Alonso Rodríguez, en sus *Pláticas de la doctrina cristiana*⁵⁴ o Lope de Vega nuevamente en

50. Sobejano, 1971, p. 473 ofrece una relación de los diferentes significados que adquiere el término «claustro» en la obra de Quevedo.

51. Cervantes, en el *Persiles*, 4, 1-4, hace uso de idéntica imagen: «Adornan este alcazar soberano / profundos pozos, perennales fuentes, / huertos cerrados, cuyo fruto sano / es bendición y gloria de las gentes».

52. «Por la clara vidriera / Pasó aquel Sol divino tan lumbroso / Que dejándola entera / Hizo el parto glorioso / Cuanto fue celestial y milagroso / [...] Sin haber sido arada / Ni con labranza humana cultivada» (cito por Darbord, 1965, p. 309). Estos versos, según afirma Darbord, están contenidos en el *Cancionero inédito de Cabrera*.

53. «Ya, soberana Doncella, / Dios, que esta pureza ha visto, / viendo, pues, que en Vos no hay mixto / de la culpa original, / de vuestro limpio cristal / para Sí ha labrado un Cristo» (vv. 245-250).

54. «Así como el rayo de sol pasa por la vidriera sin quebrarla, antes quedando ella muy entera y con mayor resplandor y hermosura, así nació Jesu Cristo Nuestro Señor de la Santísima Virgen, quedando ella entera y con mayor resplandor y hermosura» (8, 63).

el poema inserto en *Pastores de Belén*⁵⁵. Una riqueza expresiva que en el caso de Quevedo queda reducida a las expresiones arriba mentadas frente al elevado número de expresiones metafóricas desarrolladas por la tradición mariana. Una vez más, la ausencia de tropos parece presentarse como un rasgo peculiar en el tratamiento de estas figuras por parte de Quevedo, sujeto más a los datos del texto sagrado que a la tradición literaria generada a partir del mismo; como en otras parcelas de su poesía, tal vez recurrió a las fuentes más alejadas en el tiempo para distanciarse de las creaciones y los tópicos más contemporáneos. Esta sujeción podría explicar la ausencia de una prosopografía de María, que no existe en el texto sagrado y que, por el contrario, hallamos en san Epifanio y, ya en el Siglo de Oro, en Lope, en «Poco más que de media estatura», Fray Luis de León o Góngora.

El análisis precedente, nos permite apuntar las siguientes conclusiones:

Desde un punto de vista estilístico, la peculiaridad de Quevedo en el tratamiento de estas mujeres parece radicar precisamente en la no sujeción estricta a los materiales que la tradición literaria le brindaba: desdeñó el uso del adjetivo más inmediato, de la metáfora más habitual, en beneficio de un sustantivo que adquiere mayor carga evocadora, intensificado por diversos recursos retóricos, como en el poema mencionado «El ver correr de Dios la sangre clara» o «Dice que tiene sed, siendo bebida».

En cuanto a la finalidad con la que estas vidas femeninas son aducidas por Quevedo en sus obras en prosa de carácter no religioso, como argumento o ejemplo sobre el que sustentar sus distintas argumentaciones, cabe destacar el modo en que consiguió aplicar sus rasgos más destacados para caracterizar a personajes de su momento, como el rey y el válido, insertando estas figuras como modelo válido en las concretas circunstancias históricas y políticas de su época.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Veloso, M.^a J. (ed.), *Doctrina moral*, en *Obras completas en prosa, Tratados morales*, vol. 4, t. 1, Madrid, Castalia, 2010, pp. 5-179.
- Ambrosio, san, *Sermón 45*, en J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus... Series latina in qua prodeunt Patres, doctores scriptoresque Ecclesiae latinae a Tertuliano ad Innocentium III*, Parisiis, Apud Garnier Fratres, 1841-1969, vol. 17, cols. 715-716.
- Ambrosio, san, *Sermón 22*, en J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus... Series latina in qua prodeunt Patres, doctores scriptoresque Ecclesiae latinae a Tertuliano ad Innocentium III*, Parisiis, Apud Garnier Fratres, 1841-1969, vol. 15, cols. 1511-1526.
- Aquino, Tomás de, *Compendio de Teología*, Madrid, Rialp, 1980.

55. «Leyó que una Virgen santa / y sin obra de varón, / un Hijo concebiría, / siendo ella cristal, él sol» (libro 2, p. 105, vv. 9-12).

- Arellano, I., «La biblia en la poesía de Quevedo. Notas sueltas», *La Perinola*, 8, 2004, pp. 17-48.
- Arellano, I., y L. Schwartz, *Un Heráclito cristiano, Canta sola a Lisi y otros poemas*, Barcelona, Crítica, 1998.
- Arellano, I. y V. Roncero, *La Musa Clío del «Parnaso español» de Quevedo*, Pamplona, Eunsa, 2001.
- Buenaventura, san, *Breviloquio*, en *Obras de san Buenaventura*, edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978, vol. 1, pp. 147-180.
- Buenaventura, san, *La Pasión del Señor*, en *Obras de san Buenaventura*, edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978, vol. 2, pp. 517-544.
- Babier, *Tesoros de Cornelio A. Lápide, extractos de los comentarios de este célebre autor sobre la Sagrada Escritura*. Consultada en http://books.google.es/books?id=UO6Mh2b6N4EC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summy_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- Biblia de Jerusalén*, dir. J. Á. Ubieta, Bilbao / Madrid, Desclée de Brouwer / Alianza, 1994.
- Buenaventura, *Breviloquio*, en *Obras*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, pp. 184-458.
- Berceo, G. de, *Milagros de Nuestra Señora*, ed. F. Baños, Barcelona, Crítica, 2002.
- Calderón de la Barca, P., *La primer flor del Carmelo*, ed. F. Plata Parga, Pamplona / Kassel, Universidad de Navarra / Reichenberger, 1998.
- Candelas Colodrón, M. Á., «Los *exempla* femeninos en la obra grave de Quevedo», *La Perinola*, 9, 2005, pp. 33-54.
- Candelas Colodrón, M. Á., «La poesía religiosa de Quevedo: los *Sonetos Sacros*», *Bulletin of Spanish Studies*, 83, 5, 2006, pp. 637-667.
- Carreira, A., «La poesía religiosa de Quevedo: intento de aproximación», en *Actas del V Congreso de la Asociación Internacional del Siglo de Oro*, ed. C. Strosetzki, Münster, Iberoamericana, 1999, pp. 275-286.
- Cervantes Saavedra, M. de, *Los trabajos de Persiles y Segismunda*, ed. C. Romero Muñoz, Madrid, Cátedra, 1997.
- Cicerón, M. T., *De amicitia*, ed. V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1971.
- Covarrubias, S. de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. M. de Riquer, Barcelona, Alta Fulla, 1998.
- Crisólogo, san P., *Sermones* 117, en J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus... Series latina in qua prodeunt Patres, doctores scriptoresque Ecclesiae latinae a Tertuliano ad Innocentium III*, Parisiis, Apud Garnier Fratres, 1841-1969, vol. 52.
- Crisóstomo, san J., *Homilía sobre el cementerio y la cruz*, 2; en J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus... Series graeca in qua prodeunt Patres, doctores scriptoresque Ecclesiae graecae*, Parisiis, Apud Garnier Fratres, 1857-1866, vol. 49, 396.
- Davis, E. B., *The Religious Poetry of Francisco de Quevedo*, Ann Arbor, Michigan, Yale University, 1975.
- Dante, A., *Vida nueva*, ed. R. Pinto, trad. L. Martínez de Merlo, Madrid, Cátedra, 2003.
- Dante, A., *Divina comedia*, ed. G. Petrocchi y L. Martínez de Merlo, Madrid, Cátedra, 2005.
- Darbord, M., *La poésie religieuse espagnole, des Rois Catholiques a Philippe II*, Paris, Centre de Recherches de l'Institut d'Études Hispaniques, 1965.
- Delclaux, F., *Antología de poemas a la Virgen*, Madrid, Rialp, 1991.

- Del Piero, R. A., «Las fuentes del *Job* de Quevedo», *Boletín de Filología*, xx, 1969, 17-133.
- Diccionario de Autoridades*, Madrid, Gredos, 1990, 3 vols.
- Dionisio, *Los nombres divinos y otros escritos*, intr., trad. J. Soler, Zaragoza, Antoni Bisch, 1980.
- Encina, J. del, *Poesía lírica y cancionero musical*, ed. B. O. Jones y C. B. Lee, Madrid, Clásicos Castalia, 1975.
- Fernández Mosquera, S., «Comentario al soneto “¿No ves a Behemoth, cuyas costillas?” (Bl. 59) de Quevedo», *La Perinola*, 6, 2002, pp. 89-107.
- Fernández Mosquera, S., «Quevedo y las piedras», en *Quevedo en Manhattan. Actas del Congreso Internacional, Nueva York, noviembre, 2001*, ed. I. Arellano y V. Roncero, Madrid, Visor Libros, 2004, pp. 81-109.
- Furr, E., «*Heráclito cristiano*: *Quevedo's meditative cycle*, Ann Arbor, Michigan, University of Kentucky, 1986.
- Galván Moreno, L., *El poema heroico a Cristo resucitado de Francisco de Quevedo*, Pamplona, Eunsa, 2004.
- García de la Concha, V., «Quevedo exegeta y moralista: comentario y discurso sobre el *Job*», en *Homenaje a Quevedo. II Academia Literaria Renacentista*, ed. V. García de la Concha, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, pp. 187-211.
- García Valdés, C. C., «*La Concepción de Nuestra Señora*. Auto inédito de Lope de Vega», en *Crítica textual y anotación filológica en obras del Siglo de Oro*, ed. I. Arellano y J. Cañedo, Madrid, Castalia, 1991, pp. 205-257.
- Ireneo, *Contre les hérésies*, ed. A. Rousseau et L. Doutreleau, Paris, Les Editions du Cerf, 1969, vol. 5.
- Isidoro de Sevilla, san, *Etimologías*, ed. J. Oroz Reta y M. A. Marcos Casquero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Jáuregui, J. de, *Poesía*, ed. J. Matas Caballero, Madrid, Cátedra, 1993.
- Justino, *Diálogo con Trifón*, ed. y tr. D. Ruiz Bueno, en *Padres apologetas griegos (s. II)*, Madrid, bac, 1979, pp. 300-548.
- Lapide, C. a, véase Barbier.
- Ledesma, A. de, *Conceptos espirituales y morales*, ed. J. Martínez, Madrid, Instituto Cervantes, 1966, 3 vols.
- León, L. de, *Poesías completas. Obras propias en castellano y latín y traducciones e imitaciones latinas, griegas, bíblico-hebreas y romances*, ed. C. Cuevas, Madrid, Castalia, 1998.
- López, F., *Versos devotos en loor de Nuestra Señora*, ed. L. Rubio González, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2002.
- López Poza, S., *Francisco de Quevedo y la literatura patristica*, A Coruña, Universidade, 1992.
- Martinengo, A., «El Caín de Quevedo entre la exégesis e iconografía», *La Perinola*, 8, 2004, pp. 257-278.
- Mas, A., *La caricature de la femme, du mariage et de l'amour dans l'ouvre de Quevedo*, Paris, Ediciones Hispano-Americanas, 1957.
- Mayberry, N., «The Controversy over the Immaculate Conception in Medieval and Renaissance Art, Literature and Society», *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 21, 1991, pp. 207-224.
- Montemayor, *Segundo cancionero espiritual*, Amberes 1558, ed. M. D. Esteva de Llobet, Kassel, Reinchenberg, 2006.
- Montesino, véase J. Rodríguez Puertolas y A. Montesino, *Cancionero de Fray Ambrosio de Montesino*.

- Moreno Castillo, E., *Anotaciones al «Poema heroico a Cristo resucitado» de Francisco de Quevedo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- Nider, V., «Modelos iconográficos y espaciales en el “Job” de Quevedo», *La Perinola*, 4, 2000, pp. 229-250.
- Ocaña, F. de, *Cancionero*, ver F. Delclaux, *Antología de poemas a la Virgen*.
- Ovidio Nasón, P., *Tristia*, tr. M. A. Marcos Casquero, Madrid, Ediciones Clásicas, 1991.
- Padilla, P. de, *Jardín espiritual y grandezas y excelencias de la Virgen Nuestra Señora*, pról. A. Valladares; ed. J. J. Labrador Herraiz y R. A. DiFranco, México, Frente de afirmación Hispanista, 2011.
- Petrarca, F., *Cancionero I y II*, ed. J. Cortines, Madrid, Cátedra, 2006.
- Quevedo, F. de, *Memorial por el Patronato de Santiago* perteneciente a *Obras de Francisco de Quevedo Villegas divididas en tres tomos*, tomo II, en Amberes, por Henrico y Cornelio Verdussen, 1699, pp. 107-130. Consultado en <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/memorial-por-el-patronato-de-santiago--1/html/>
- Quevedo, F. de, *Declamación de Jesucristo, Hijo de Dios, a su Eterno Padre en el huerto, a quien consuela, enviado por el Eterno Padre, un ángel*, en *Obras completas. Obras en prosa*, ed. F. Buendía, Madrid, Aguilar, 1966, pp. 1315-1323.
- Quevedo, F. de, *El Rómulo del marqués Virgilio Malvezzi*, en *Obras completas. Obras en prosa*, ed. F. Buendía, Madrid, Aguilar, 1966, pp. 1711-1740.
- Quevedo, F. de, *Homilía a la Santísima Trinidad*, en *Obras completas. Obras en prosa*, ed. F. Buendía, Madrid, Aguilar, 1966, pp. 1290-1305.
- Quevedo, F. de, *La cuna y la sepultura. Para el conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas*, ed. C. D'Ambruoso, S. Valiñas Jar y M. Vallejo González, en *Obras completas en prosa*, dir. A. Rey, Madrid, Castalia, 2010, iv, 1, pp. 287-444.
- Quevedo, F. de, *Las cuatro fantasmas*, ed. A. Rey y M. J. Alonso Veloso, en *Obras completas en prosa*, dir. A. Rey, Madrid, Castalia, 2010, iv, 1, pp. 287-444.
- Quevedo, F. de, *Marco Bruto*, en *Obras completas. Obras en prosa*, ed. F. Buendía, Madrid, Aguilar, 1966, pp. 915-991.
- Quevedo, F. de, *Sobre las palabras que dijo Cristo a su santísima madre en las bodas de Cana de Galilea*, ed. F. Buendía, Madrid, Aguilar, 1966, pp. 1285-1289.
- Quevedo, F. de, *Política de Dios, Gobierno de Cristo*, ed. J. O. Crosby, Madrid, Castalia, 1966.
- Quevedo, F. de, *Poesía original completa*, ed. J. M. Blecua, Madrid, Planeta, 1981.
- Quevedo, F. de, *Doctrina moral*, ed. M.^a J. Alonso Veloso, en *Obras completas en prosa. Tratados morales*, Madrid, Castalia, 2010, vol. 4, t. 1, pp. 5-179.
- Quevedo, F. de, *Virtud militante*, ed. A. Rey, en *Obras completas en prosa. Tratados morales*, Madrid, Castalia, 2010, vol. 4, t. 2, pp. 447-563.
- Rey, A., *Poesía moral (Polimnia)*, Madrid, Támesis, 1999².
- Rey, A. y M.^a J. Alonso Veloso, *Poesía amorosa (Erato, sección primera)*, Pamplona, Eunsa, 2011.
- Rodríguez Puertolas, R., y A. Montesino, *Cancionero de Fray Ambrosio de Montesino*, Cuenca, Diputación provincial, 1987.
- Rodríguez, A., *Pláticas de la doctrina cristiana*, Buenos Aires, 1945.
- Sánchez Alonso, B., «Los satíricos latinos y la sátira de Quevedo», *Revista de Filología Española*, 11, 1924, pp. 33-62 y 113-153.
- Sánchez Martínez, R., «La inmaculada en la poesía barroca española», en *Actas del Simposium La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte*, comp. F. J. Campos, y Fernández de Sevilla, El Escorial, Instituto

- Escorialense de Investigaciones históricas y Artísticas, 2005, vol. 2, pp. 1407-1416.
- Schwartz, L., «*Mulier... milvinum genus*: la contrucción de personajes femeninos en la sátira y en la ficción áureas», en *Homenaje a Antonio Vilanova*, Barcelona, RPU, 1989, pp. 629-647.
- Séneca, L. A., *Des bienfaits*, ed. y trad. F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1926-1927, 2 vols.
- Séneca, L. A., *De ira*, en *Dialogorum libri duodecim*, ed. L. D. Reynolds, Oxonii, Typographeo Clarendoniano, 1977, pp. 39-128.
- Sobejano, G., «En los claustros del alma. Apuntaciones sobre la lengua poética de Quevedo», *Festschrift für Harri Meier*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1971, pp. 459-492.
- Tácito, *Histoires*, ed. y trad. P. Wuilleumier, H. Le Bonniec y J. Hellegouarc'h, Paris, Les Belles Lettres, 1987-1992, 3 vols.
- Tertuliano, *La chair du Christ*, ed. y trad. J. P. Mahé, Paris, Éditions du Cerf, 1975, 2 vols.
- Tertuliano, *De cultum feminarum*, ed. V. Alfaro Bech y V. Eugenia Rodríguez Martín, Clásicos Universidad de Málaga, 2001.
- Tomás de Aquino, santo, *Summa Theologiae*, (edición digital basada en la impre-
sa en Roma entre 1888 y 1906), Pamplona, Fundación Tomás de Aquino,
2006. Consultada en *Corpus thomisticum*: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- Valdivieso, J. de, *Romancero espiritual*, ed. J. M. Aguirre, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.
- Vallejo González, M., «La figura de Judas en cuatro poemas religiosos de Quevedo», en *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional del Siglo de Oro*, Poitiers, 2011, (en prensa).
- Varela Gestoso, M. I., «Heráclito cristiano y Lágrimas de un penitente: el problema textual», *Revista del Instituto de la Lengua y Cultura Españolas. Revista de Filología Hispánica*, 11, 2, 1995, pp. 293-315.
- Varela Gestoso, M. I., «Algunas fuentes de la *inventio* en la poesía religiosa de Quevedo», *La Perinola*, 3, 1999, pp. 337-354.
- Vega, L. de, *Pastores de Belén*, Madrid, José Matesanz Editor, 1978.
- Vega, L. de, *La Concepción de Nuestra Señora*, ed. C. C. García Valdés, Madrid, Castalia, 1991.