

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

PROGRAMA DE POSGRADO EN LETRAS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

DONNE Y QUEVEDO.
CUESTIONES DE IDENTIDAD CULTURAL EN SUS VERSIONES DE LAS
LAMENTACIONES DE JEREMÍAS.

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

DOCTORA EN LETRAS

PRESENTA

EMMA JULIETA BARREIRO ISABEL

ASESOR: DR. AURELIO GONZALEZ Y PÉREZ
JUNIO 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

En memoria del Mtro. Colin White.

Those are pearls that were his eyes
Nothing of him that doth fade
But doth suffer a sea-change
Into something rich and strange.

El primer tutor de esta tesis. Con admiración por sus enseñanzas y con agradecimiento por haber confiado en mi trabajo.

A Edi Urbanek, Edi Urbanek Barreiro
y Sven Urbanek Barreiro con amor y gratitud por su
apoyo, cariño y paciencia durante todos los años, meses,
días e instantes de convivir con la sombra de esta tesis.

A mi mamá Dra. Emma Isabel Beristáin, mi hermano
Dr. José Alejandro Barreiro Isabel y mi tía Sara Isabel
Beristáin por la ayuda que me brindaron para seguir
adelante y finalizar este trabajo.

A mi tutor Dr. Aurelio Gonzalez y Pérez y a todos los
miembros del mi Comité Tutorial, Dr. Carlos Zesati
Estrada, Dra. Ana Castaño Navarro, Dra. Nair Anaya
Ferreira y Dr. Pedro Serrano Carreto, por la instrucción y
riqueza que me brindaron sus observaciones, comentarios
y anotaciones.

A todos los amigos, especialmente Tony Mann en
Londres, que en algún momento me dieron su apoyo de
diversas maneras durante este largo y a veces difícil
proceso.

DONNE Y QUEVEDO.
CUESTIONES DE IDENTIDAD CULTURAL
EN SUS VERSIONES DE LAS *LAMENTACIONES DE JEREMÍAS*

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. CONTEXTO BÍBLICO E IDEOLÓGICO	
I.1 Exégesis	23
I.1.2 San Jerónimo y la tradición clásica de interpretación y traducción, ¿ <i>rétor</i> o traductor?	23
I.1.3 La escritura de traducciones, comentarios y paráfrasis en la época clásica	27
I.1.4 San Jerónimo, traducción bíblica y traducción no bíblica	29
I.1.5 La Vulgata de san Jerónimo en la práctica exegética de los humanistas en los siglos XVI y XVII	32
I.1.6 Sobre los cuatro sentidos de la Escritura	37
I.2 Rasgos generales de la exégesis de Donne y Quevedo	42
I.2.1 Donne y Quevedo sobre la Vulgata, ecos de la controversia exegética <i>interconfesional</i> humanista	44
I.3 Las <i>Lamentaciones de Jeremías</i> y la amenaza babilónica en el siglo XVII	60
I.3.1 La noción de crisis a principios del siglo XVII	64
I.3.2 Políticas de paz y leyendas negras	67
CAPÍTULO II. <i>LAS LÁGRIMAS DE JEREMÍAS CASTELLANAS</i> DE FRANCISCO DE QUEVEDO (ca 1613)	73
II.1 La advertencia de las <i>Lágrimas de Jeremías castellanas</i>	74
II.2 El abandono quevediano de las <i>Lágrimas</i>	80
II.3 La <i>compositio</i> de las <i>Lágrimas de Jeremías castellanas</i> en el contexto de la exégesis humanista española	82
II.4 “Docto comentarista, docto poeta”. Una erudita apología y comentario bíblico en castellano	84
II.5 Precedentes humanistas latinos y castellanos (Arias Montano, Fray Luis, Martin Antoine del Río)	87
II.6 Razón de Estado, tacitismo y antimaquivelismo español	94
II.7 Paralelismo y antítesis en los comentarios en prosa y verso de las <i>Lágrimas</i>	115
II.7.1 “Daleth” (Lam 1.4). De <i>Ubi sunt</i> y los “Caminos de Sión herbosos”	117
II.7.2 El “artificio” de anteponer, posponer y duplicar imágenes de varios versículos de las <i>Lamentaciones</i> en las <i>Lágrimas</i>	125
II.7.3 De “ <i>Tempus flendi...</i> ” y diferentes tipos de lágrimas en las <i>Lágrimas</i>	128
II.8 Las <i>Lágrimas</i> de Quevedo en contraste con otras versiones y comentarios en castellano en prosa y verso	131

II.8.1 El caso de la <i>Declaración paraphrase de las Lamentaciones de Jeremías en lengua castellana</i> (Bruselas, 1609) de Andrés de Soto	131
II.9 Los versos sueltos de las <i>Lágrimas</i> y otras versiones castellanas en verso	138
CAPÍTULO III. JOHN DONNE Y SUS VERSIONES SOBRE LAS LAMENTACIONES DE JEREMÍAS	144
III.1 Paráfrasis métrica	147
III.1.1 “The Lamentations of Jeremy” de Donne en el contexto de paráfrasis métricas bíblicas en inglés en el siglo XVII	151
III.1.2 ¿Una apropiación manierista o literalista del texto de Jeremías?	168
III.1.3 “Upon the translation of the Psalms by Sir Philip Sidney and the Countesse of Pembroke his sister” de Donne y su paráfrasis métrica bíblica	179
III.2 Sermones	185
III.2.1 “Docto predicador, docto poeta”: el género del sermón en la Inglaterra del siglo XVII y la <i>compositio</i> de los sermones de Donne 1 Sobre las <i>Lamentaciones</i>	185
III.2.2 Consideraciones críticas anteriores de los sermones de Donne sobre Lam,3.1 y Lam 4.20	196
III.3.1 Algunos precedentes patrísticos (San Agustín) y calvinistas (Calvino, Tremellius, Udall) en la exposición sobre Lam 3.1.	303
III.3.2 El sermón de Donne sobre Lam 3.1	
III.4 La tradición exegética sobre Lam 4.20 como <i>testimonia</i> y la apropiación ético-política de Donne de Lam.420 en su sermón 1622 en conmemoración del “Complot de la Pólvora”	203
III.5 De paralelos y transformaciones	216
CAPÍTULO IV. DE RISA Y LÁGRIMAS: LAS PARADOJAS DE LA REPRIMENDA MORAL Y POLÍTICA EN LAS LAMENTACIONES DE JEREMÍAS DE DONNE Y QUEVEDO	
IV.1 El profeta Jeremías como profeta lamentador y satírico	234
IV.2 Paradoja, <i>discordia concors</i> y estética Barroca	252
IV.3 Interpretación exegética y teoría política	257
IV.4 De identidad cultural, virtud y aflicción en las versiones de las <i>Lamentaciones</i> de Quevedo y Donne	268
CONCLUSIÓN	273
BIBLIOGRAFÍA	281

INTRODUCCIÓN

Mi investigación se centra en las versiones de las *Lamentaciones de Jeremías* de John Donne (1572-1631) y Francisco de Quevedo (1580-1645), con el propósito de demostrar la relevancia de estos textos como respuestas a conflictos políticos y religiosos que demuestran el papel esencial de la práctica exegética en relación con lo que hoy se denomina práctica cultural de diferenciación. Dentro de la tradición humanista que comparten y mediante sermones, paráfrasis métricas o comentarios, Donne y Quevedo utilizan procesos de retórica, imitación y adaptación para referirse a situaciones comunes en sus contextos disimilares: la insistencia dinástica del derecho divino de los monarcas, la prominencia de los consejeros reales y el papel clave de la religión en asuntos de política doméstica y exterior. A través del análisis textual de sus *Lamentaciones* se estudia la función de sus textos como parte de un proceso de interpretación para delimitar fronteras tanto ideológicas como culturales en el contexto de la España y la Inglaterra de principios del siglo XVII.

El concepto de identidad cultural del título de este trabajo hace referencia al reciente interés crítico de estudiar el discurso de identidad nacional en diversas culturas europeas durante el siglo XVI y XVII, especialmente en España e Inglaterra, con el propósito de mostrar cómo un país se define en oposición o contraste con otros países.¹ Una historia, una lengua y una religión en común, además de un rey poderoso, eran factores esenciales para conformar un sentido de pertenencia, junto con la defensa de valores que las representaciones literarias manifestaban y contribuían a moldear. Además de la contienda y rivalidad en ese proceso de identidad, la cultura exegético

¹ Entre los diversos textos que recientemente abordan estas cuestiones, han sido relevantes para mi discusión, Hugh Adlington, "John Donne, Confessional Identity, and the *Civitas Dei* in Early Seventeenth-Century Europe", en Andrew Hiscock (ed.), *Mighty Europe 1400-1700: Writing an Early Modern Continent, Cultural Identity Studies*, Bern: Peter Lang, 2007, pp. 71-84 y Francisco Vivar, *Quevedo y su España imaginada*, Madrid: Visor, 2002, especialmente, pp. 12, 15 y 17.

humanista que tenían en común las naciones europeas proporcionaba una dimensión dialógica que me interesa subrayar, puesto que por medio de la aplicación de la interpretación bíblica a situaciones históricas específicas se llevaban a cabo tanto procesos de diferenciación, como de identificación nacional.

La consideración de la manifestación verbal de normas y códigos literarios y políticos en las versiones de Donne y Quevedo de las *Lamentaciones* es indispensable en mi aproximación a sus textos; tales normas y códigos son producto de una cultura y un momento histórico determinados y que con frecuencia se emplean para caracterizar o desacreditar no sólo a otros autores, sino también a otra cultura o sociedad. En esos términos es relevante señalar que en los estudios de traducción la ideología, según Christiane Nord, en general caracteriza o inclusive desacredita a otro texto o cultura pero funciona en y desde ambos lados,² produciendo una vía de oposición y contraste que va en ambos sentidos.

Más allá de proceder en mi estudio comparativo únicamente por oposición y contraste, me interesa, además de identificar lo que caracteriza o desacredita “al otro”, destacar que entre el “uno” y el “otro” se da un discurso dialógico, en el sentido bajtiniano de identidad cultural y social:

la función del otro en la construcción identitaria no se reduce a la oposición y el contraste, aunque pueda ser ésta una de sus funciones primarias [...se] plantea como un discurso dialógico, en el que el otro es parte constitutiva del ser [...] El dialogismo, junto con otros conceptos teóricos derivados, son claves bajtinianas para la comprensión de la cultura y en particular de la identidad del sujeto, entendida ésta como un fenómeno social, resultado del complejo de relaciones del yo (o en su caso el nosotros) consigo mismo y con el otro (ellos).^{3 4}

² Christiane Nord indica: “[...] ideology is an evaluative concept that is mostly used to characterize or even discredit the *other* side –it may be difficult to find people claiming an ideology to characterize themselves. However, if we understand ideology simply as a set of ideas supported by a group, a school, a society or even an individual author [...], it is obvious that ideology is at work on both sides”. Christiane Nord, “Function and Loyalty in Bible Translation”, en María Calzada Pérez (ed.), *Apropos of Ideology. Translation Studies on Ideology – Ideologies in Translation Studies*, Manchester: St. Jerome, 2003, pp. 89-113 (p. 89). Le agradezco a la Dra. Nord haberme enviado éste y otros de sus artículos por vía electrónica en octubre de 2007.

³ José Alejos García, “Identidad y alteridad en Bajtín”, *Acta Poetica*, 27-1 (2006), 47-61 (pp. 48-49 y 56).

⁴ Para mi consideración del acto de lectura como proceso dialógico sigo a Alejos García, *op. cit.*, pp. 56-

Por otro lado, entre los estudiosos de la traducción que abordan la identidad como un fenómeno social, Annie Brisset ha enfatizado recientemente la dimensión crítica del traductor en su contexto social y el hecho de que existe tensión entre grupos, con frecuencia antagónicos, que buscan alcanzar en la lengua de llegada equivalencia o diferencia de la lengua de partida.⁵ Estas aproximaciones a los textos literarios como artefactos culturales y sociales fundamentan la comparación de los textos de Donne y Quevedo, pues permiten reflexionar sobre cuestiones estético literarias de sus textos como fenómenos “de frontera” que ocurren en el acto de lectura y en el de escritura como procesos dialógicos y de construcción identitaria.

Me interesa, como a la literatura comparada, la posibilidad de explorar los intersticios entre fronteras lingüísticas, culturales y disciplinarias, abordando los textos estudiados desde la perspectiva de que la traducción literaria es un gran campo de análisis interdiscursivo, donde interdiscursivo se refiere a la interrelación entre diferentes tipos de discursos, como el literario, el histórico y el político.⁶ Una cuestión fundamental que vincula la gama de estos discursos se refiere a la ideología que éstos representan o con la que se relacionan. Mi uso del término ideología se basa en los lineamientos que consideran un texto producto de una cultura y un momento histórico determinados y que la ideología se puede materializar en un texto por medio de sus “argumentos o afirmaciones, o mediante el contenido ideológico que de manera sutil

59, quien deriva sus propuestas de Mijaíl Bajtín *Estética de la creación verbal*, trad. de Tatiana Bubnova, México: Siglo XXI 1982, p. 28.

⁵ Cf. Annie Brisset, “The Search for a Native Language: Translation and Cultural Identity”, en Lawrence Venuti (ed.), *The Translation Studies Reader*, London/New York: Routledge, 2004 [1ª ed. 2000], pp. 343-375 y Annie Brisset, “Alterity in Translation: An Overview of Theories and Practices”, en Susan Petrilli (ed.), *Translation, Translation*, Amsterdam: Rodopi, 2003, pp.102-132.

⁶ La noción de la traducción literaria como un gran campo de análisis discursivo se indica en Tomás Albaladejo, “Poética, literatura comparada y análisis interdiscursivo”, *Acta Poetica*, 29-2 [en prensa] y esa propuesta tiene vínculos con sus artículos Tomás Albaladejo, “Similarity and Difference in Literary Translation”, en Stefano Arduini y Robert Hodgson (eds.), *Similarity and Difference in Translation*, New York/ Rimini: Guaraldi, 2004, pp. 449-462 y Tomás Albaladejo, “Traducción y representación”, en Consuelo Gonzalo y Pollux Hernández (eds.), *Corcillum. Estudios de traducción, lingüística y filología dedicados a Valentín García Yebra*, Madrid: Arco/Libros, 2006, pp. 31-45.

pero concreta se manifiesta en las formas verbales.”⁷ Terry Eagleton considera que en líneas generales, la ideología se refiere a un discurso (o discursos) que representan facciones de poder;⁸ otra definición señala que aparte de creencias e ideas, la ideología tiene que ver con códigos de comportamiento que rigen a una comunidad cuando se convierten en normas.⁹ Por esta razón, la consideración de las normas y códigos en los procesos dialógicos y de frontera en la práctica exegética es esencial es mi aproximación a las versiones de las Lamentaciones de Jeremías de Donne y Quevedo.

La metodología específica de esta investigación se fundamenta, sin dejar de lado los puntos anteriores, en tres líneas principales para lograr un análisis comparativo. En primer lugar, se maneja el concepto de exégesis como un proceso fundamental en la formación de la cultura cristiana de occidente, un proceso que va más allá de las fronteras lingüísticas y que al mismo tiempo establece diferenciación ideológica a través de los procedimientos interpretativos de la traducción y la escritura de comentarios.¹⁰ En segundo lugar, se maneja el énfasis de la teoría denominada Estudios de Traducción con respecto a las relaciones entre historia, cultura y poder en procesos de traducción,¹¹ subrayando la perspectiva histórica para apreciar los textos de Donne y Quevedo de

⁷ William H. Clamurro estudia con detalle la complejidad del término “ideología” en el apartado “Ideology, Rhetoric and Literary Form” en William H. Clamurro *Language and Ideology in the Prose of Quevedo*, Newark: Juan de la Cuesta, 1991, pp. 23-32. Clamurro indica que su propuesta se basa en gran parte en Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, especialmente en la sección “Introducción: What is Literature?”, en particular pp.14 ss. También subraya que la ideología que se manifiesta en diversas formas verbales es un concepto que se basa en las propuestas indicadas en Edmond Cros, *Ideología y genética textual: El caso del Buscón*, Madrid: Cupsa, 1980. En un artículo más reciente Clamurro sintetiza estas propuestas, William H. Clamurro, “Quevedo y la lectura política”, *La Perinola. Revista de Investigación Quevediana*, 5 (2001), 95-108.

⁸ Terry Eagleton, *Ideología. Una Introducción*, Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2005 [1ª ed. 1997], pp. 19-57 y 281-84.

⁹ María Calzada Pérez (ed.), *Apropos of Ideology. Translation Studies on Ideology – Ideologies in Translation Studies*, Manchester: St. Jerome, 2003.

¹⁰ Frances M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 2.

¹¹ Cf. Theo Hermans, “Translation between Poetics and Ideology”, *Translation and Literature*, 3 (1994), 138-145; Theo Hermans (ed.), *The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*, London/Sidney: Croom Helm, 1985; Susan Bassnett-McGuire, *Translation Studies*, London/New York: Methuen, 1991 [1ª ed. 1980]; André Lefevere, *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*, London/New York: Routledge, 1992.

acuerdo con criterios relevantes en el periodo específico en que fueron escritos.¹² En tercer lugar, pondré especial énfasis en la dimensión retórica de sus versiones de las *Lamentaciones*, dimensión que considero esencial para establecer las similitudes y diferencias de forma entre los textos estudiados y sus explícitas o implícitas dimensiones políticas. En el marco metodológico de mi discusión el término retórica, además de concebirse como una serie de convenciones y prescripciones, se considera como un medio que incluye “la intencionalidad y el propósito persuasivo del texto en cuestión.”¹³ En este contexto, subrayaré el uso de recursos retóricos como el paralelismo, las analogías antitéticas y la paradoja en los textos de Donne y Quevedo aquí estudiados.

El término exégesis, desde el punto de vista tradicional, tiene que ver fundamentalmente con el estudio de la Biblia mediante la exposición o interpretación de un pasaje o libro de las Sagradas Escrituras por medio de comentarios o traducción y se discute con detalle en el Capítulo I de esta tesis.¹⁴ Sin embargo, es necesario indicar también que este término se refiere a una metodología crítica que explora la riqueza cultural y literaria que ofrece el estudio de las paráfrasis métricas, comentarios bíblicos y sermones aquí estudiados; como metodología permite aproximarse a las convergencias o divergencias entre diferentes prácticas interpretativas, por ejemplo la protestante de Donne y la católica de Quevedo, que se plasman en una diversidad de

¹² La importancia de la perspectiva histórica dentro de los estudios de traducción la han señalado, entre otros, José Lambert, “La traducción”, en Marc Anguenot, Jean Bessiére, Douwe Fokkema, Eva Kushner (eds.), *Teoría Literaria*, trad. de Isabel Vericat Nuñez, México: Siglo XXI, 1993, pp. 172-182; Claudio Guillén, *The Challenge of Comparative Literature*, Cambridge/London: Harvard University Press, 1993, p. 283 y más recientemente se desarrolla en Anthony Pym, *Method in Translation History*, Manchester: St Jerome, 1998.

¹³ Clamurro, *op. cit.*, p. 24. Ver también, Eagleton, “Conclusion: Political Criticism”, *op. cit.*, en particular pp. 205ss. Entre los textos fundamentales que definieron esta perspectiva desde el inicio de mi investigación se incluyen: Frederick M. Renner, *Interpretatio, Language and Translation from Cicero to Tytler*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1989, Rita Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, [1ª ed. 1991] y Michael Roberts, *Biblical Epic and Rhetoric Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool: Cairns, 1985.

¹⁴ San Jerónimo (*Epístola* 57,9) discutida por Dennis Brown, *Vir Trilinguis A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen: Kok Pharos, 1992, p. 106.

géneros interpretativos que un mismo autor aborda para escribir paráfrasis o predicar sermones, como Donne, o escribir comentarios eruditos en verso y prosa, como Quevedo.¹⁵

El énfasis de la teoría denominada Estudios de Traducción con respecto a las relaciones entre historia, cultura y poder es fundamental en este estudio.¹⁶ Tal teoría considera que la noción de reescritura, que es inherente al proceso de traducción, es un tipo de manipulación que con frecuencia se lleva a cabo para servir a centros de poder.¹⁷ Susan Bassnett-McGuire y André Lefevere han indicado que cualquier proceso de reescritura, cualesquiera que sean su intención o intenciones, refleja cierta ideología y cierta poética, de modo que se da un proceso de manipulación sobre el texto para que éste funcione de un modo específico en una sociedad dada. Dentro de esta línea, Theo Hermans ha insistido sobre la importancia del concepto de las normas, “the norms and constraints that govern the production and reception of translations”,¹⁸ lo cual se vincula claramente con la definición de ideología propuesta por Eagleton señalada anteriormente. Por otra parte, dentro de la teoría funcionalista de la traducción Christiane Nord ha señalado que: “In the case of translation studies, functionalists claim that any text is meant to serve some kind of purpose and that it is the translator’s task first to find out what the intended purpose of the translation is and then to produce a text that suits this purpose”.¹⁹ El énfasis en la función del texto resulta esencial para considerar la importancia del propósito de la traducción que atiende el traductor como figura humana, más allá de la noción que considera al traductor como figura discursiva teórica, tal como Pym enfatiza en su libro sobre

¹⁵ Frances M. Young, *ibid.*, p. 219.

¹⁶ Theo Hermans, *op. cit.*, y Theo Hermans, “Introduction: Translation Studies and a New Paradigm”, en Theo Hermans (ed.), *The Manipulation of Literature*, pp. 7-15; Susan Bassnett-McGuire, *op. cit.*; André Lefevere, *op. cit.*

¹⁷ Theo Hermans, “Translation between Poetics and Ideology”, pp. 138-145.

¹⁸ Theo Hermans, “Introduction: Translation Studies and a New Paradigm”, en Theo Hermans (ed.), *The Manipulation of Literature*, pp. 10-11.

¹⁹ Christiane Nord, “Function and Loyalty”, p. 89.

metodología de historia de la traducción.²⁰ Desde la perspectiva de los que estudian la dimensión histórica de las traducciones, Lambert subrayó la necesidad de tomar en cuenta criterios relevantes sobre la práctica de la traducción en el periodo específico en que fueron escritas las versiones estudiadas;²¹ y Claudio Guillén subrayó la importancia tanto del contexto histórico de las traducciones, como también del sentido histórico del que las estudia: “The traductologist must be a historian [...] because no genre of writing can bring out the theoretical, social, and ideological basis of the literary phenomenon to such an extent”.²² Considerar la producción y recepción de las traducciones como fenómenos históricos sugiere que las definiciones de los términos traducción, adaptación o imitación, y con frecuencia la diferencia entre una buena y una mala traducción, se determinan por circunstancias históricas.

Por otro lado, algunas propuestas con respecto a los procesos de traducción dentro de la disciplina de la literatura comparada subrayan la importancia de la producción y recepción de los textos traducidos y su dimensión cultural. Por ejemplo, Yves Chevrel apuntó la importancia esencial de vincular o integrar el estudio de los textos traducidos al de la recepción, ya que los primeros requieren “une élucidation de l’activité de la lecture”;²³ y Marina Guglielmi ha indicado, en un estudio panorámico de la traducción literaria, que tanto los llamados *Translation Studies* como la traductología,

ponen de relieve la función cultural que desempeña la traducción, entendida como *proceso*, como acto dinámico que conlleva una serie de consecuencias y que supera definitivamente la perspectiva que la veía simplemente como un *producto*, [...se habla] de la *obra traducida* como un producto cultural original que arranca, sin duda, de un texto de partida y que, sin embargo,

²⁰ Anthony Pym, *op. cit.*, p. 161.

²¹ José Lambert, *op. cit.*, pp. 172-182.

²² Claudio Guillén, *op. cit.*, p. 283.

²³ Yves Chevrel, “Le texte étranger: la littérature traduite”, en Pierre Brunel e Yves Chevrel (ed.), *Précis de littérature comparée*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989, pp. 57-83.

marca su propia *alteridad* portadora de un valor originario y al mismo tiempo de un valor autónomo [...de manera que] La traducción debe entenderse, pues, como obra y acto cultural dentro del fenómeno del paso de una literatura y una cultura a otra.²⁴

Siguiendo a Guglielmi, y aunque parezca obvio, me parece necesario resaltar que la exégesis bíblica y sus diferentes manifestaciones textuales, tales como la traducción, la exposición y las paráfrasis bíblicas, son actos de lectura y como tales, son procesos culturales e interpretativos. En ese contexto, y continuando con Guglielmi y sin olvidar a Chevrel, también me parece fundamental tomar en cuenta que la *alteridad* del texto traducido consiste en que éste es, al mismo tiempo, portador de un valor originario derivado del texto fuente y de un valor autónomo relacionado con su contexto de producción y recepción. El valor autónomo y originario de la traducción entran en juego cuando se considera que “tanto la pragmática como la hermenéutica nos enseñan que traducir es interpretar [...] interpretamos la intención del autor y contextualizamos el contenido del texto”.²⁵ En este sentido, para los propósitos de mi investigación es importante considerar quién produce las traducciones, o cualquiera de sus variantes aquí referidas como “versiones”, de qué manera se han producido y para quién, lo cual comprende cuestiones de lectura, recepción e interpretación.

Desde esta perspectiva y también según lo que propone el crítico Lambert, las dedicatorias, fuentes, géneros, registros de lenguaje y las “modas” literarias o morales en que las traducciones se han producido se consideran determinantes y se relacionan con normas y códigos específicos.²⁶ Entre estos aspectos, el último es esencial para desarrollar mi argumento sobre la apropiación de Donne y Quevedo de la

²⁴ Marina Guglielmi, “La traducción literaria”, en Armando Gnisci, *Introducción a la literatura comparada*, trad. de Luigi Giuliani, Barcelona: Crítica, 2002, pp. 291-345 (p.294).

²⁵ Mauricio Beuchot, “Acerca de la traducción (hermeneutica y pragmática)”, en *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, en Elsa Cecilia Frost (comp.) *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 43-58 (pp. 46-47).

²⁶ José Lambert, *op. cit.*, p. 175.

figura del profeta Jeremías porque la consideración de normas y “modas” permite indicar la dimensión ética y cívica, humana y social, de sus versiones de las *Lamentaciones* del profeta y ofrece la posibilidad del análisis dialógico de sus textos.

Esta posibilidad está estrechamente relacionada con el hecho de que en la teoría educativa humanista del Renacimiento, se ponía un gran énfasis en las artes de la lectura y en su poder para construir significados: “the humanist recognition of the independence and power of readers, as well as authors, [allow them] to construct their own meanings”.²⁷ En estos términos, el lector y el exégeta tienen la posibilidad, supeditada al decoro o censura en su entorno, de construir sus propios sentidos mediante actividades interpretativas donde la reescritura de fuentes con frecuencia incluye la traducción. La traducción, como interpretación, implica entonces, un acto que traduce tanto las palabras de una lengua a otra, como la autoridad del autor y del sentido del original a la nueva traducción o edición.²⁸ La transformación y “translación” de autoridad de las fuentes era fundamental para autores clásicos, como Séneca, una figura que tuvo una importancia fundamental para los humanistas en el contexto de la imitación como teoría de lectura y escritura: “[Seneca] is not concerned with the flow or passage onward of a heritage; *he is concerned with what a single individual can do with it*”. Esta postura daba un lugar preponderante al proceso individual del lector-intérprete y a su autonomía con respecto al texto fuente.²⁹

²⁷ Kevin Sharpe, *Reading Revolutions. The Politics of Reading in Early Modern England*, New Haven/London: Yale University Press, 2000, p. 40. Sharpe añade que, “[...] much of humanist writing involved rewriting of classical texts and arguments, often the Renaissance writer was a reader (in the technical pedagogic sense of exegete, as well as the wider more common meaning) of those texts. *Idem*.

²⁸ *Ibid.*, p. 46.

²⁹ Black Scott, *Of Essays and Reading in Early Modern Britain*, New York: Palgrave Macmillan, 2006, p. 26. Scott indica, “Green notes that Seneca’s account of imitation ‘arguably consists of a theory of reading as much as of writing [...] in epistle 84, Seneca’s dominant analogies, mellification and digestion, stress a process of transformation’”. Thomas Green, *The Light of Troy. Imitation and Discovery in Renaissance Poetry*, New Haven/London: Yale University Press, 1982, p. 21 *apud* Black Scott, *op. cit.*, p. 46.

Además, en los siglos XVI y XVII, la lectura, escritura e imitación entre los humanistas, fueran poetas, traductores, comentaristas o predicadores, incluía el deber de proporcionar una enseñanza moral a sus lectores y el que la elección de textos a traducir, anotar o parafrasear en verso o prosa se determinara por lo adecuado que fuera el texto seleccionado para producir juicios sólidos y promover en forma simultánea valores espirituales, sabiduría y elocuencia.³⁰ James P. Doelman ha indicado con referencia a la escritura de paráfrasis y comentarios de los *Salmos* en inglés durante el siglo XVI que los comentaristas alentaban a los individuos para que reconocieran representaciones de sus propias experiencias y emociones en los textos bíblicos, por ejemplo los *Salmos* se usaban como modelos de oración y meditación personal.³¹ Theo Hermans relaciona este tipo de procedimiento con la noción pitagórica de metempsicosis o transmutación de las almas y lo describe como: “absorbing the spirit of the original spiritual affinity of the author with the translator”.³² Christopher Johnson ha señalado un punto semejante con respecto al proceso de metempsicosis en la traducción, entendiendo éste como un antecedente a la noción moderna de intertextualidad.³³ Otros autores han indicado cuestiones similares en relación con la escritura de *Salmos* durante el siglo XVI en Inglaterra y Francia. Terence Cave, por ejemplo, se refiere a esta práctica como un “drawing of parallels” o un parafrasear de textos devotos para que las palabras de David se pudieran convertir en las palabras del propio poeta.³⁴ El contexto de la aseveración de Doelman es el de la escritura de paráfrasis métricas bíblicas en la

³⁰ Rivkah Zim, *English Metrical Psalms: Poetry as Praise and Prayer 1535-1601*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 154, ns. 8-9.

³¹ James P. Doelman, “Biblical Verse Paraphrase in the English Renaissance. A Study in Literary and Social Contexts”, tesis doctoral, Ontario McMaster University, 1990, p. 16. Christopher Johnson, “Intertextuality and Translation: Borges, Browne and Quevedo”, *Translation and Literature*, 11 (2002), 174-194 (p. 177).

³² Theo Hermans, “Images of Translation”, pp. 126-127.

³³ Christopher Johnson, *ibid.*

³⁴ Terence Cave, *Devotional Poetry in France 1570-1613*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, pp. 99-104.

Inglaterra protestante del siglo XVII,³⁵ pero hay evidencia de que se puede aplicar a la escritura de versiones en prosa y verso de una variedad de textos bíblicos en diferentes países con otros contextos religiosos, como la España de los Habsburgo a principios del siglo XVII.

La práctica de reconocerse a sí mismo –como autor o lector– en figuras bíblicas se ha vinculado con cambios en la práctica interpretativa o exegética, que según Doelman se debían a que el humanismo y la reforma alentaban a los individuos para que aplicaran los *Salmos* a sus propias vidas, de modo que pudieran ver que lo que le había acontecido a David se repetía en ellos mismos.³⁶ Es así que la reforma protestante enfatizó de manera especial lo que Dominic Baker-Smith ha denominado como la “interpretación o exégesis subjetiva” la cual se relacionaba con una tradición interpretativa más antigua: “older monastic habits of reading [where] the text is not treated as a store of isolated *dicta* suited to syllogistic elaboration but as a personal encounter which unfolds naturally as prayer and what can best be called imaginative participation”.³⁷ En el contexto protestante de versiones de los *Salmos*, David S. Greenwood ha sugerido que la práctica de escribir paráfrasis y versiones sobre los *Salmos* involucraba tanto un “auto-modelaje secular” [“secular self-fashioning”], como un auto-modelaje teológico [“theological self-fashioning”], donde el arrepentimiento personal se combinaba con un contexto histórico específico. Este autor ha indicado que en estas versiones, con frecuencia: “the potential penitent is not the poet himself but the king”; de ese modo, las versiones de los *Salmos* se convertían en “corrective mirrors of

³⁵ James P. Doelman asevera que, aunque los *Salmos* eran los textos bíblicos que se parafraseaban con más frecuencia en la Inglaterra del siglo XVI, la escritura de paráfrasis métricas de textos bíblicos en general “was well-suited to a ‘paralleling of lives’ between Classical and Biblical key figures and present day authors and readers”. Doelman, *op. cit.*, pp. 38 y 40.

³⁶ James P. Doelman, *op. cit.*, p. 38

³⁷ Dominic Baker-Smith, “Exegesis: Literary and Divine”, en David Jasper (ed.), *Images of Belief in Literature*, London: Macmillan, 1984, pp. 169-178 (p. 173).

kings”;³⁸ lo anterior puede relacionarse a la tradición española de los “espejos de príncipes”. El planteamiento a desarrollarse en esta investigación enfatiza la relación entre las dimensiones personales y públicas del proceso de apropiación de Donne y Quevedo con respecto al profeta Jeremías y sus *Lamentaciones*, y considera que las lágrimas del profeta proporcionan un modo de oración personal y consejo (al rey y sus consejeros) para confrontar una época de crisis y la amenaza “babilónica” en la España y la Inglaterra de principios del siglo XVII.

La consideración crítica de los modelos y normas morales y literarias dominantes en las versiones de las *Lamentaciones* de Donne revela no sólo su dimensión ideológica, sino también su importancia cultural. Tales normas en torno a la teoría y la práctica de la traducción derivan de la idea clásica de *interpretatio* e incluyen otra dimensión esencial: la retórica.³⁹ En el periodo que nos ocupa, la retórica, no sólo como el conjunto de normas relacionados con la oratoria judicial, sino también como el arte del *bene dicere*, es considerada como un rasgo fundamental en el proceso de transferencia cultural relacionado con la práctica de la traducción.⁴⁰ Por esta razón, una parte fundamental de la metodología de esta tesis atenderá a los procedimientos retóricos particularmente relacionados con la escritura de paráfrasis bíblicas, sermones y comentarios, como son la amplificación, la abreviación, el uso de paralelismos y la paradoja.

En las tradiciones clásicas y renacentistas del lenguaje, la traducción se vinculaba no sólo con la interpretación, sino también con la imitación literaria y ésta con

³⁸ David S. Greenwood indica como ejemplo de antecedentes de esto versiones de los *Salmos* escritas por los poetas ingleses Henry Howard, Earl of Surrey (1503-1542) y Thomas Wyatt (1503-1542). David S. Greenwood, “The Seventeenth-Century English Poetic Biblical Paraphrase. Practitioners, Texts and Contexts”, tesis doctoral, University of Cambridge, 1985, pp. 47-48.

³⁹ Frederick M. Rener discute el papel de las normas retóricas, sociales y morales que son parte de las nociones clásicas y renacentistas de la traducción y la interpretación. Rener, *op. cit.*, pp. 236ss.

⁴⁰ Frederick M. Rener asegura que “In the realm of translation, the role of the judge is played by the reader upon whose judgment the translator depends for the outcome of his ‘cause’, the success of his book”. *Ibid.*, p. 236.

procedimientos retóricos:⁴¹ el término *conversio*, como un sinónimo de *translatio* se usaba en ese contexto como algo muy similar a la *imitatio*;⁴² la traducción en su vena de *imitatio* y *aemulatio* tenía que ver de manera esencial con la relación entre poder y conocimiento y la posición del traductor en estructuras de poder específicas.⁴³ Por otra parte, Martínez Torrejón ha enfatizado la importancia en la época del proceso de adaptación en la práctica de la traducción, un proceso que afectaba tanto a las palabras como al contenido; se alteraba con libertad a veces inusitada, según el estándar de nuestra época, el texto fuente para adecuarlo al nuevo contexto, el traductor era un adaptador.⁴⁴

El análisis de los procedimientos retóricos arroja luz sobre matices interpretativos característicos de las versiones de las *Lamentaciones* estudiadas aquí. Además, completa el énfasis de los Estudios de Traducción sobre el papel del poder y la manipulación en la traducción, que tienen mucho en común con el argumento, inspirado en Foucault, del Nuevo Historicismo con respecto a la literatura de los siglos XVI y XVII, el cual considera que ésta representa “an extension of authority [in which writers] were the conscious propagandists of an aristocratic elite”.⁴⁵ Sin embargo, esta noción conlleva el riesgo de pasar por alto la complejidad de las obras de Donne y Quevedo, las

⁴¹ Para una discusión concisa de algunos aspectos de este complejo asunto, consultar el artículo de Theo Hermans, “Images of Translation”, en *The Manipulation of Literatura*, pp. 103-135 y, para una discusión al respecto más detallada ver Frederick M. Rener, *op. cit.*, especialmente, pp. 206-212.

⁴² José Miguel Martínez Torrejón, “Writing about Translations in Early Modern Spain: Past and Future Trends”, *Allegorica*, 17 (1996), 3-16, p. 9.

⁴³ Myriam Salama-Carr *et al.*, “Translators and the Dissemination of Knowledge”, en *Translators Through History*, Jean Delisle y Judith Woodworth (eds.), Amsterdam: Benjamins, 1995, pp. 101-127 (p. 117).

⁴⁴ José Miguel Martínez Torrejón, *id.*

⁴⁵ Melveena McKendrick, *Playing the King. Lope de Vega and the Limits of Conformity*, Woodbridge: Tamesis, 2000, p. 1. McKendrick cita este punto de vista sólo para expresar su desacuerdo con él. Conuerdo con McKendrick sobre este punto a pesar de que reconozco que hay cierta huella en mi metodología de la aproximación del Nuevo Historicismo al estudio de obras literarias de la era temprana moderna, de textos tales como Stephen Greenblatt, “Towards a Poetics of Culture”, en H. Aram Veenser (ed.), *The New Historicism*, New York/London: Routledge, 1989, pp. 1-14; Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago: Chicago University Press, 1980; y Louise A. Montrose, “Professing the Renaissance: The Poetics and Politics of Culture”, en H. Aram Veenser, *op. cit.*, pp. 15-36.

cuales con frecuencia se distinguen por un sesgo de ambigüedad o paradoja. En mi discusión considero importantes los tonos y trasfondos equívocos y de ambigüedad en sus apropiaciones del profeta Jeremías y sus *Lamentaciones* porque constituyen un rasgo que también revela las características en común entre los géneros del lamento y la sátira, en donde se da una constante ambigüedad de sentido que hace difícil determinar una posición política del autor.⁴⁶ Sin embargo, estos rasgos coexisten con la naturaleza de fervor piadoso y moral contenida en sus versiones del texto bíblico.

Con respecto a la transformación del texto bíblico en las versiones de Donne y Quevedo, los términos “versión”, “apropiación” y “función” son fundamentales. Mi uso del término “versión” tiene que ver con procesos de conversión, traducción y transformación, en el sentido de que las versiones estudiadas derivan del texto bíblico mediante tales procesos.⁴⁷ Además, como ya he indicado, en el contexto renacentista, el vínculo entre traducción y los términos de *aemulatio*, *imitatio*, *conversio* y adaptación, es esencial en los procesos de apropiación en las versiones estudiadas. Por otro lado, algunos especialistas han indicado que el término “apropiación” se refiere a “the interested, self-aggrandising, social possession of systems of discourse”.⁴⁸ Tal propuesta parece subrayar que la noción de apropiación en este contexto se considera una posesión social con intereses específicos de los sistemas de discurso. En su obra *¿Qué es un autor?*, el cual es considerado como un texto fundamental en una disciplina crítica que se ha denominado como “appropriation

⁴⁶ Para la específica naturaleza de fervor religioso del escritor de sátiras como portavoz moral en la tradición inglesa me apoyo en M. Thomas Hester, *Kindle Pity and Brave Scorn. John Donne's Satyres*, Durham: Duke University Press, 1982, pp. 3-16. Desde la perspectiva española, para algunas definiciones que enfatizan la dimensión moral de la sátira, me apoyo en Ignacio Arellano, *Poesía satírica burlesca de Quevedo*, Pamplona: Ediciones Universitarias de Navarra, 1984, p. 23. Discuto con amplitud este tema en el capítulo IV de esta tesis.

⁴⁷ Aquí sigo la definición de “version” indicada en Lesley Brown (ed.), *The New Shorter Oxford Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1993.

⁴⁸ Frank Lentricchia, *After the New Criticism*, Chicago: University of Chicago Press, 1980, p. 138, *apud* Brian Vickers, *Appropriating Shakespeare. Contemporary Critical Quarrels*, New Haven/London: Yale University Press, 1993, p. x.

studies”, Foucault asevera que los discursos “son objetos de apropiación”.⁴⁹ De hecho, algunos han propuesto que el uso de citas y el propio acto de lectura son formas de apropiación: “the simplest, and yet most enigmatic, forms of appropriation are quotation (or citation) and simple reading”.⁵⁰ Al discutirse la cuestión de apropiación como “fenómeno estético” se plantean cuestiones que incluyen el concepto de acción o intención personal [“personal agency”] y el uso de una teoría de relaciones textuales.⁵¹ Christy Desmet, sin embargo, indica que “[while] appropriation may situate us in history—a consummation devoutly to be wished—it may also perform less benign work of shaping and organizing the most private aspects of experience”;⁵² no obstante, se puede considerar que tanto la intención personal como las relaciones textuales se supeditan a intereses del contexto social en procesos de apropiación. Julie Sanders ha discutido recientemente los conceptos de adaptación y apropiación señalando, entre otros puntos, que,

There is a need, for example, to distinguish between direct quotation and acts of citation. Quotation can be deferential or critical, supportive or questioning; it depends on the context in which the quotation takes place. Citation, however, presumes a more deferential relationship; it is frequently self-authenticating, even reverential, in its reference to the canon of ‘authoritative’, culturally validated, texts [...]. But citation is different again to adaptation, which constitutes a more sustained engagement with a single text or source than the more glancing act of allusion or quotation, even citation, allows. Beyond that, appropriation carries out the same sustained engagement as adaptation but frequently adopts a posture of critique, even assault.⁵³

⁴⁹ Michel Foucault, *¿Qué es un autor?*, trad. de Corina Iturbe, Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1985, p. 21. Este texto de Foucault es una instancia fundamental de la desmitificación del concepto de autor. Desmet indica que para Foucault, “the author, no longer regarded as the origin of writing, becomes simply a proper name by which we describe a piece of discourse”. Christy Desmet, “Introduction”, en Christy Desmet y Robert Sawyer (eds.), *Shakespeare in Appropriation*, London: Routledge, 1999, pp. 4-5.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁵¹ Desmet añade, “Often appropriation involves what Bloom would call a strong misprision or misreading of the parent text. It may also involve a kind of simplification that sets appropriation and the study of it apart from other forms of Shakespearean criticism, particularly historicizing criticism”. *Ibid.*, p. 9.

⁵² *Ibid.*, p. 5.

⁵³ Julie Sanders, *Adaptation and Appropriation*, New York/London: Routledge, 2006, p. 4. Sanders añade que su propósito es, “theorize an interrelation between texts which is fundamental to their existence and which at times seems to get to the heart of the literary, and especially the reading experience”. Sanders, *op. cit.*, p. 8. Pero además aclara que su consideración ofrece un panorama de las múltiples acepciones de los términos que discute y un estudio crítico de carácter histórico y estético que se basa en el “sentido histórico” propuesto en el ensayo “Tradition and Individual Talent” (1919) de T.S. Eliot. *Idem.*

La postura crítica, a veces hasta agresiva, en la apropiación de Donne y Quevedo es un punto indiscutible en sus versiones del texto bíblico. Mi uso del término apropiación tiene ciertos puntos en común con el uso del término en Foucault y otros, en especial en el sentido de transferencia cultural y la noción que indica Sanders, “appropriation frequently affects a more decisive journey away from the informing source into a wholly new cultural product and domain”.⁵⁴ Me propongo analizar la respuesta de Quevedo y Donne a eventos históricos específicos mediante recursos de manipulación retórica en una práctica exegética y de traducción que tiene por objetivo adecuar el texto fuente a la cultura de llegada. Sin embargo, como indiqué anteriormente, la complejidad de textos como los de Donne y Quevedo no permite establecer con facilidad el sentido de los tonos equívocos de sus textos. Su inclinación hacia la ambigüedad y la paradoja no sólo hace difícil determinar las intenciones de estos autores en sus contextos, sino también contribuye en gran parte a la riqueza literaria de sus versiones, lo cual no disminuye la importancia de que éstas se consideren en su contexto histórico particular; al contrario, el conocimiento histórico es necesario para lograr una consideración más profunda de tales ambigüedades y paradojas.

La categoría de “función” como parte de la teoría sistémica de la traducción, una rama de los Estudios de la Traducción, considera que “no basta suponer que las traducciones funcionan como una organización; importa mucho más situarlas en el sistema literario y en relación con él: ¿son tradicionales o innovadoras y en qué?, ¿ocupan un lugar central o marginal en la vida de las letras?”.⁵⁵ José Lambert subraya

⁵⁴ Julie Sanders, *ibid.*, p. 26.

⁵⁵ José Lambert, *op. cit.*, pp. 177-178. Lambert fundamenta sus propuestas en la teoría sistémica de la traducción vinculada especialmente a los textos de Itamar Even-Zohar, *Papers in Historical Poetics*, Tel Aviv: Porter Institute for Poetics & Semiotics/Tel Aviv University, 1978; Itamar Even-Zohar, “The Position of the Translated Literature within the Poly-System”, en John S. Holmes, José Lambert y Raymond Van der Broeck (comps.), *Literature and Translation: New Perspectives in Literary Studies*, Leuven: ACCO, 1978, pp. 117-127; y Gideon Toury, *In Search of a Theory of Translation*, Tel Aviv: Porter Institute for Poetics and Semiotics, 1980.

que el objetivo del sistema funcional de la traducción no es estudiar las traducciones, ni a los traductores sino las normas y los modelos que orientan a éstos en la traducción.⁵⁶ La consideración de estas normas es un punto fundamental en mi aproximación a las versiones de las *Lamentaciones* aquí estudiadas, pero, en concordancia con las propuestas de Pym sobre la importancia de los factores humanos, sociales e interculturales,⁵⁷ no elimino la consideración ni de las traducciones, ni de los traductores en sí. Las aseveraciones de Christiane Nord con respecto a la teoría funcional de la traducción son relevantes en mi discusión:

[...] la función o funcionalidad del texto no es una cualidad del texto “en sí” sino que se le atribuye en el acto de recepción [...de manera que] son los receptores los que decidirán sobre la funcionalidad de un texto (y también de la traducción) [...el traductor emplea] “marcadores funcionales” lingüísticos y extralingüísticos para cuya correcta interpretación los receptores tienen que conocer el código de marcadores. La función o jerarquía de funciones que debe cumplir el texto meta pueden ser diferentes de las cumplidas por el texto base mientras no sean incompatibles con las intenciones del emisor o autor del texto original (según las convenciones de las culturas afectadas).⁵⁸

Aunque no usaré de manera específica las categorías de la tipología funcional de las traducciones propuesta por Nord, son relevantes y pertinentes a mi estudio sus aseveraciones anteriores y las siguientes:

[el] objetivo de la traducción determina el método traslativo [...] la responsabilidad del traductor [determina los posibles objetivos de la traducción] frente a los otros participantes en la interacción traslativa [...] el objetivo traduccional se define mediante un encargo de traducción [...] el cual] establece [...] las funciones que debe cumplir el texto meta en la cultura meta.⁵⁹

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 176-177.

⁵⁷ Anthony Pym, *op. cit.*, *passim*.

⁵⁸ Christiane Nord, “Hacia una crítica funcional de la traducción literaria” notas a la ponencia presentada en *XVII Encuentro Internacional de Traductores Literarios*, 17-19 de octubre de 2007, Ciudad de México, p. 2.

⁵⁹ *Idem*. Estas notas de la ponencia de Christiane Nord se basan en sus obras principales: Christiane Nord, *Text Analysis in Translation. Theory, Methodology, and Didactic Application of a Model for Translation-Oriented Text Analysis*, trad. de Christiane Nord y Penelope Sparrow, Amsterdam, Rodopi, 1991 y Christiane Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, Manchester: St. Jerome, 1997. La aplicación de la teoría funcionalista a la traducción bíblica se puede consultar en el artículo ya mencionado aquí de Christiane Nord al principio de esta introducción y también en Christiane Nord, “Manipulation and Loyalty in Functional Translation”, en Ileana Dimitriu (ed.), *Translation and Power, Special Issue of Current Writing*, 14/2 (2002), 32-44 y Christiane, Nord, “What about function(s) in Bible Translation?”, *ATA Chronicle*, vol. XXXIII, 3 (2003), 34-38.

La noción de encargo de la traducción establece de manera esencial el objetivo y método de la traducción y para cumplir en menor o mayor grado con las expectativas del objetivo, la responsabilidad del traductor es fundamental. En esta tesis, la práctica interpretativa de Donne y Quevedo, como traductores y exégetas bíblicos, se vincula estrechamente con la dimensión política de sus versiones de las *Lamentaciones* y la aplicación moral de sus variantes o versiones del texto bíblico a contextos culturales particulares. Mi enfoque, desde esa perspectiva, se aproxima tanto a los traductores, como a los receptores, así como a las características fundamentales de la tradición interpretativa –de lectura y escritura – a la que se asocian las versiones del texto bíblico aquí estudiadas, en este sentido el análisis filológico se subordina al análisis del contexto cultural de producción y recepción.

Mi tesis se divide en cuatro capítulos. El primero aborda el contexto bíblico e ideológico relacionado con los textos de Donne y Quevedo, y se divide en dos secciones. En la primera sección, se define el término de exégesis y se discute de manera extensa la importancia de la Vulgata de san Jerónimo como *auctoritas* en la exégesis humanista a principios del siglo XVII, dando cuenta de la tradición clásica de interpretación con la que se le vincula, así como de las diferencias entre las propuestas para la traducción bíblica y la traducción no bíblica de san Jerónimo. Esta parte finaliza con una breve consideración de los cuatro sentidos de la Escritura para abordar los rasgos de la exégesis de Donne y Quevedo. La siguiente incluye un extenso inciso donde se ejemplifica el debate exegético protestante y católico sobre la autoridad de san Jerónimo con discusiones en algunos textos de Donne y Quevedo al respecto, haciendo énfasis en los encuentros y desencuentros entre el enfoque católico y el protestante en este debate. La segunda parte de este capítulo se centra en aspectos ideológicos y comienza con una descripción del lamento del Antiguo Testamento que se vincula con el

profeta Jeremías y explica la importancia de este texto en el siglo XVII, en especial en relación con un sentido de crisis en la época y las políticas de la *Pax Hispanica* de Felipe III y Jacobo I de Inglaterra como *Rex Pacificus*. Después se discute la tradición de “Leyendas Negras” vinculadas con la amenaza “babilónica” en ambas naciones –de los herejes protestantes a la España católica por un lado, y por el otro, de los católicos a la Inglaterra protestante. Este capítulo finaliza con una revisión de los estudios precedentes que se han hecho sobre diferentes aspectos de la exégesis y la traducción en Donne y Quevedo, los contados estudios que por separado han estudiado sus versiones de las *Lamentaciones* y la contribución de mi estudio comparativo en este panorama.

En el segundo capítulo se estudia el comentario erudito de Francisco de Quevedo las *Lágrimas de Jeremías castellanas*, dedicado al arzobispo de Toledo e Inquisidor General Francisco de Sandoval en 1613. El texto de Quevedo consta de comentarios en verso y prosa sobre el primer capítulo de las *Lamentaciones* y un complicado aparato exegético que demuestra el afán erudito en la obra del escritor español. Se señala la relevancia de este comentario bíblico en su obra situándolo especialmente dentro del contexto del tacitismo y la razón de Estado en la España de principios del siglo XVII con el fin de explicar el uso quevediano de aforismos de acuerdo a la filosofía cristiana que ostenta el título de esta obra. También discuto los precedentes humanistas y literarios del género del comentario bíblico erudito indicando el tópico del *Ubi sunt* utilizado de manera específica en el comentario a Lam 1.4 donde Quevedo incluye una clasificación de diferentes tipos de lágrimas. El análisis textual se enfocará en el manejo de paralelismo y antítesis, tanto en los comentarios en prosa como en sus versiones métricas. La parte final del segundo capítulo contrasta el texto de Quevedo con otras versiones españolas contemporáneas de las *Lamentaciones* discutiendo, en especial los comentarios en prosa del franciscano Andrés de Soto,

Declaración y paraphrase de las Lamentaciones de Jeremías en lengua castellanas (Bruselas, 1609); en forma más breve, se contrasta el de Quevedo con versiones métricas de las Lamentaciones, también llamadas *lamentaciones en romance*, de Joao Pinto Delgado, Bernardino Conde de Rebolledo y de Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache.

En el capítulo tres se estudian versiones de John Donne de las *Lamentaciones de Jeremías*, las cuales consisten en una paráfrasis métrica sobre los cinco capítulos del texto bíblico y en dos sermones, uno sobre Lam 3.1 y el otro sobre Lam 4.20. Primero se sitúa la paráfrasis métrica de Donne en el contexto de las paráfrasis métricas de las *Lamentaciones* en la Inglaterra de finales del siglo XVI y la primera mitad del XVII; se discute el concepto de la dimensión armónica (o de transustanciación) de la traducción bíblica que Donne mismo parece proponer en su poema “Upon the Translation of the Psalms by Sir Philip Sydney and the Countesse of Pembroke, his Sister”. A partir de esta discusión, analizo la paráfrasis de Donne, enfocándome en la cuestión de si es una versión manierista o literalista, y las implicaciones de esto en relación con el resto de su obra poética. El capítulo prosigue situando a Donne como *docto poeta, docto predicador*, en el contexto del género del sermón en la Inglaterra del siglo XVII, para después discutir su sermón sobre Lam 3.1, situándolo dentro de la tradición de expositores calvinistas sobre este versículo; mi análisis textual de este sermón enfatiza sus analogías antitéticas, tales como la de “El alivio de la aflicción”. La siguiente sección del capítulo investiga la tradición exegética sobre el versículo de Lam 4.20, para discutir el sermón de Donne de 1622 en conmemoración del “Complot de la pólvora de 1605”, en el cual se transforma, no sin tintes equívocos, la “lamentación” del versículo en la “conmemoración” política relacionada con el sermón. Este tercer capítulo finaliza

relacionando las implicaciones políticas implícitas en la versión métrica con la explícita función política de los sermones.

El cuarto capítulo discute cuestiones de diferenciación ideológica y cultural en la España de Quevedo y la Inglaterra de Donne. Se propone que, a través de la consideración de sus *Lamentaciones*, se puede ofrecer evidencia de cómo la exégesis proporcionó tanto a Donne como a Quevedo la oportunidad de participar en cuestiones de identidad nacional –social y cultural– en sus respectivos contextos, ofreciéndoles la posibilidad de actuar como consejeros reales al apropiarse de las lágrimas del profeta Jeremías. También se discuten las paradojas que conlleva la exégesis sobre este texto bíblico específico, por ejemplo, mediante los tópicos de la risa y las lágrimas, que ofrecen a Donne y a Quevedo herramientas para reescribir el lamento bíblico de Jeremías con claras dimensiones morales y políticas pertinentes a su época. El capítulo inicia explorando el tema del profeta Jeremías como un profeta que lamenta y a la vez, tiene una vena satírica; la segunda sección discute las cuestiones de paradoja, *discordia concors* y teoría política relacionadas con la tradición exegética sobre las *Lamentaciones de Jeremías*, para finalizar con una discusión sobre cuestiones de identidad cultural, virtud y aflicción en las versiones de Quevedo y Donne.

La conclusión apunta hacia la significación del estudio de las versiones de Donne y Quevedo de las *Lamentaciones* a través del lenguaje de la exégesis y en relación con las políticas de paz de sus respectivos monarcas, como *exempla* de la “escena trágica del mundo”. Todo ello se relaciona con las posibilidades que ofrece este texto bíblico para aplicarse a distintos contextos nacionales y, a la vez, abordar cuestiones de la condición del hombre y su responsabilidad ética y cívica, a las que se vuelve una y otra vez, tanto en las crisis religiosas y políticas de principios del siglo XVII como en nuestra propia época.

En los textos del siglo XVI y XVII citados respeto la ortografía según aparece en las ediciones originales o en las ediciones modernas, según el caso.

CAPÍTULO I. CONTEXTO BÍBLICO E IDEOLÓGICO

I.1 Exégesis

La clasificación y definición de las diferentes tareas exegéticas –traducción, paráfrasis, exposición, comentario o glosas– no sólo varía según diferentes periodos históricos, sino que también es con frecuencia un asunto ambiguo. Según Frances M. Young, se pueden identificar dos criterios principales para definir las diferencias entre los diversos géneros (o actividades) de práctica exegética.¹ El primero enfatiza la manera de escribir de acuerdo con particulares contextos de devoción, académicos o de controversia; el otro se interesa en establecer si el texto traducido sigue de manera cercana al texto original o si se aleja de éste en forma evidente. La flexibilidad y el amplio alcance de la exégesis, la cual incluye tanto la práctica de la traducción como la escritura de comentarios y exposiciones de las Escrituras, requiere que el lector se mantenga alerta con respecto al contexto cultural, histórico o literario en que se inscriben textos exegéticos específicos e identifique su función dentro de tales contextos.

I.1.2 San Jerónimo y la tradición clásica de interpretación y traducción, ¿rétor o traductor?

La siguiente discusión sobre la práctica de la traducción y exposición bíblicas a partir de san Jerónimo intenta mostrar la forma en que éstas contribuyeron a la construcción de identidades culturales, especialmente en el caso de la España de Quevedo y de la Inglaterra de Donne.

¹ Frances M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of the Christian Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 218-219. La estudiosa indica que un comentario consiste en notas orientadas a problemas específicos, mientras que un tratado dogmático desarrolla argumentos a partir de textos bíblicos y las homilías y sermones se enfocan en la presentación oral de un escrito y la jornada espiritual. Young omite aquí el papel y lugar de las glosas de textos bíblicos. Por otro lado, Bentley ha indicado que la exégesis de controversia se ha relacionado particularmente con la consolidación de la erudición humanista. Cf. Jerry H. Bentley, “Controversy and the Consolidation of Humanist Scholarship”, en *Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton: Princeton University Press, 1983, pp. 194-219 (pp. 194-195).

En el prefacio de san Jerónimo a su versión de los libros bíblicos de Samuel y Reyes hay un ejemplo del interés de los exégetas por establecer la diferencia entre lo que es una traducción o una paráfrasis:

[...éstos son] mi Samuel y mis Reyes; [son] míos, digo míos. Lo digo por lo que he aprendido y entendido mediante una traducción cuidadosa y prudentes correcciones, son mi propia versión. Cuando entiendas cualquier cosa que antes ignorabas, considérame (si eres agradecido) un traductor o (si eres desagradecido) alguien que parafrasea. Sin embargo, no estoy en absoluto consciente de que me haya desviado del texto original en hebreo.²

San Jerónimo le concede connotaciones positivas al término de traductor, aquél que permanece cerca del texto original, mientras que al que escribe paráfrasis, se refiere en forma peyorativa como aquél que se desvía del texto fuente, sin embargo, parece sugerir que ambos términos pueden usarse para describir la tarea del intérprete. Además, en este pasaje enfatiza la naturaleza particular e individual de su versión, lo cual sugiere que san Jerónimo era consciente tanto de la complejidad de transferir y trasladar un texto fuente a un texto traducido, como de la responsabilidad del traductor o intérprete de que la traducción permaneciera cerca del texto original o se desviara de éste.

En su libro *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages* (1991),

Rita Copeland indica elementos claves de la noción de exégesis como *expositio*:

The idea of exegesis, so commonly tied with the term *interpretatio* has been wrested away from the associated idea of translation and reconstituted as a separate entity in the term *expositio* [...] the idea of interpretation or exegesis seems to pose an interpolative risk: the already supplementary act of translation cannot admit supplementation or interference from the allied process of explanation. But the need here to segregate and contain the act of exegesis in the word *expositio* suggests that exegesis would have more than merely supplementary power. It seems to represent the possibility of producing meanings independent of the text. The role of the *expositor* is implicitly contrasted with that of the *fidus interpretet*, who respects the primary authority of the text by preserving even its obscurities; the *expositor*, however, asserts an independent productive authority over the text by achieving difference with it. In this case the exegete would assume the responsibility of resolving the obscurities and mysteries of the text.³

² San Jerónimo, *Preface to Samuel and Kings*, apud Dennis Brown, *Vir Trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen: Kop Pharos, 1992, p. 102.

³ Rita Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and*

Copeland contrasta la actividad del exégeta o expositor, aquél que escribe una explicación (exposición) sobre el texto original, con la actividad del traductor como *fidus interpretes*, aquél que permanece fiel a su texto original. Traducción, exposición y paráfrasis son todos modos exegéticos vinculados pero que reciben diversos grados de aprecio, no sólo desde el punto de vista de su función específica, sino también de la fidelidad o lejanía que tienen con respecto a un texto fuente y de la independencia y autoridad que logran frente a éste.

Para hablar de san Jerónimo como traductor bíblico, hay que tomar en cuenta que su responsabilidad de establecer distancia o cercanía con el original debe ser considerada dentro de la específica dimensión política de su versión de las Escrituras. En el siglo IV, debido a la proliferación de variantes en la lectura de la Biblia contemporánea, el Papa Dámaso le comisionó a san Jerónimo revisar versiones existentes y confrontarlas con la versión de los Setenta,⁴ en uno de sus textos san Jerónimo se dirige al Papa Dámaso de esta manera:

Tú me obligas a hacer una obra nueva de una vieja. Están los ejemplares dispersos por todo el orbe: y yo debo sentarme como árbitro, para decidir, dado que difieren, cuál es el que está de acuerdo con el texto griego [...] Si hay que buscar la verdad en muchos, ¿por qué no volvemos al texto griego, original, para corregir las malas ediciones de intérpretes errados, o las enmiendas con las que las empeoraron algunos ignorantes presuntuosos, o los cambios y añadiduras de copistas somnolientos?⁵

San Jerónimo no sólo revisó versiones existentes en latín a su alcance, sino que como *vir trilinguis* acudió a las fuentes originales: “En el primer caso [adiciones en la versión de los Setenta a las Escrituras] yo he traducido del griego; en el segundo [adiciones de

Vernacular Texts, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, [1ª ed. 1991], p. 91.

⁴ Denis Brown, *op. cit.*, p. 97. Roberto Heredia Correa, en su estudio de san Jerónimo como asceta y filólogo, discute la actividad de san Jerónimo como traductor y también señala este punto. Roberto Heredia Correa, *San Jerónimo: ascetismo y filología*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 49-98.

⁵ San Jerónimo, *Prae. In IV Evangelia*, Migne, XXIX, 557-559. La traducción del latín al español es de Roberto Heredia Correa. *Ibid.*, p. 53. Todas las traducciones del latín al español corresponden a Roberto Heredia Correa excepto en donde se indique otro traductor.

Orígenes], del mismo hebreo [...]”.⁶ Además, tomando en cuenta que la naturaleza específica de la comisión que el Papa Dámaso le dio a san Jerónimo se relacionaba con la necesidad de imponer uniformidad a las antiguas versiones en latín de la Biblia, la dimensión política de la tarea de san Jerónimo, indica Douglas Robinson, parece haber estado también en relación con la normativa y lógica “ciencia” de la traducción, que comenzó en la antigüedad cristiana al darse la necesidad de mantener control dogmático sobre la traducción de la Biblia y parece haber estado en relación específica con la intención de la Iglesia cristiana del siglo IV de controlar, como institución, el desplazamiento y la apropiación del texto bíblico que pudiera darse fuera de ella.⁷

Por su parte, Rita Copeland señala otro aspecto de la traducción de san Jerónimo: propone que éste heredó de la Edad Media la fórmula “non verbum pro verbo” [no verter palabra por palabra] como un modelo de fidelidad textual más que de diferencia y que “lo que el occidente cristiano recibe, a través de san Jerónimo, como la autoridad clásica de la traducción es, en sí, un modelo contra retórico”.⁸ Aquí parece que el modelo retórico se referiría tanto al *bene dicendi* como a la nueva *dispositio* de los elementos de un texto, lo cual implicaría un proceso de diferenciación, alejamiento y apropiación del texto fuente; esto último se da precisamente con la nueva recomposición del texto. Copeland propone que el concepto de traducción que se asocia con san Jerónimo busca establecer uniformidad o equivalencia, mediante la apropiación de la “verdad hebraica”, en contraste con el objetivo de la práctica de la traducción en la

⁶ Epístola 104 de san Jerónimo. *Ibid.*, pp. 59-61.

⁷ Douglas Robinson, “The Ascetic Foundations of Western Translatology: Jerome and Augustine”, en *Translation and Literature*, 1 (1992), 3-25 (p. 3).

⁸ Rita Copeland, “The fortunes of “non verbum pro verbo” or, why Jerome is not a Ciceronian”, en Roger Ellis (ed.), *The Medieval Translator. The Theory and Practice of Translation in the Middle Ages*, Cambridge: Brewer, 1989, pp. 15-35 (p. 29).

antigua Roma de establecer diferencias, por ejemplo, con la cultura de la antigua Grecia.⁹ San Jerónimo mismo señala:

Yo, pues, no tanto me he esforzado en invalidar los textos antiguos – que, enmendados, para la gente de nuestra lengua he traducido del griego al latín –, cuanto en poner a disposición aquellos testimonios que han sido omitidos por los judíos, con el fin de que los nuestros conocieran qué contiene la verdad hebraica.¹⁰

Para comprender las implicaciones que adquirió a principios del siglo XVII la afirmación que había hecho siglos atrás san Jerónimo de haberse apropiado de “la verdad hebraica” en su Vulgata, ofreceré un panorama general de los puntos clave del tratamiento humanista de la tradición clásica de traducción y otras prácticas exegéticas, como la escritura de comentarios y paráfrasis. En el capítulo dedicado a Quevedo se abordan con mayor detalle cuestiones de los géneros de comentarios y paráfrasis métricas bíblicas en español y en el capítulo dedicado a Donne de los géneros del sermón y las paráfrasis métricas bíblicas en inglés, en sus respectivos contextos.

I.1.3 La escritura de traducciones, paráfrasis y comentarios en la tradición clásica

La escritura de traducciones, paráfrasis y comentarios constituía una práctica común en la Grecia y la Roma de la antigüedad.¹¹ Tal práctica era uno de los rasgos esenciales de un sistema educativo que se basaba en la imitación y, de ser posible, en la superación de modelos.¹² Por una parte, es esencial la noción de que una idea se puede expresar en una variedad de maneras sin sacrificar su esencia, como indicó Isócrates en

⁹ Para la discusión de Copeland sobre la traducción en la Roma Antigua en contraste con el “objetivo de establecer uniformidad” de san Jerónimo, he consultado Rita Copeland, “The fortunes”, p. 17 y Rita Copeland, *Rhetoric*, pp. 45-55.

¹⁰ San Jerónimo, Epístola 112, *apud* Roberto Heredia Correa, pp. 60-61.

¹¹ Theo Hermans, “Images of Translation: Metaphor and Imagery in the Renaissance Discourse on Translation”, en *The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*, London/Sidney: Croom Helm, 1985, pp. 103-135.

¹² Smail en su introducción alude a la propuesta específica de Quintiliano. *Quintilian on Education: Being a Translation of Selected Passages from the Institutio Oratoria with an Introductory Essay on Quintilian, his Environment and his Theory of Education*, intro., trad. y selecc. de William M. Smail, Oxford: Clarendon Press, 1938, pp. x y 45.

su *Panegyricus* (380 B.C.);¹³ por otra parte, se ha indicado que en la teoría clásica, el lenguaje “tenía dos niveles, el de la gramática y el de la retórica”.¹⁴ Bajo estas líneas, la traducción se consideraba una actividad literaria sujeta a las reglas del lenguaje, esto es, tanto a las reglas de la gramática como a las de la retórica, y se le atribuían dos objetivos principales: por un lado, hacer las cosas claras para el lector y, por otro lado, competir con el original:¹⁵ por ejemplo, Quintiliano en su *Institutio Oratoria* combina indistintamente los términos interpretación, paráfrasis, emulación y competición al señalar las cualidades de *copia* y de *facultas* propias del acto de traducir y las ventajas del “*vertere Graeca in Latinum*” y de la “*conversio ex latinis*”.¹⁶ Por esta razón Copeland ha indicado que a los romanos les concernía el hecho de establecer diferencias más que similitudes y que Horacio en su *Ars Poetica* señalaba que “un elemento esencial de la apropiación [...en la traducción] lo constituyen las facultades de reinención de la *dispositio* y la *elocutio*”;¹⁷ en ese sentido la nueva *dispositio* del texto traducido se puede vincular al interés romano por la diferencia. El hecho de que en la teoría clásica de la traducción la base retórica es un elemento esencial para establecer diferencias textuales y culturales es un punto esencial para mi posterior consideración de las versiones de las *Lamentaciones* de Donne y Quevedo.

¹³ Isócrates: “Como parte de la naturaleza del lenguaje, es posible presentar un mismo tema de muchas maneras diferentes, elevar lo humilde y prestar grandeza a lo que es pequeño, describir de manera moderna temas antiguos y dar la pátina del tiempo a lo que ha sucedido recientemente”, *apud* Michael Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool: Cairns, 1985, p. 30. La traducción al español de la versión del latín al inglés de Isócrates es mía.

¹⁴ Frederick M. Rener, *Interpretatio. Language and Translation from Cicero to Tytler*, Amsterdam y Atlanta: Rodopi, 1989, p. 8.

¹⁵ Roberts, *op. cit.*, p. 16.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 16-18. Cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria: libri XII / Sobre la formación del orador: doce libros*, 5 vols, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Servicio de Publicaciones, 1997-2001, V, p. 16 (10,5, 2-4).

¹⁷ Copeland, “The fortunes”, p. 24. Parece que Copeland se refiere a lo que Horacio señala en su *Ars poetica* sobre la apropiación romana de los modelos griegos: “Los griegos ejemplares vosotros/ volved con mano nocturna, volvedlos con diurna. [Vos exemplaria Graeca / nocturna uersate manu, uersate diurna]”, Quinto Horacio Flaco, *Arte Poetica*, edición bilingüe y trad. de Tarsicio Herrera Zapién, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1970, p. 12 (vv.268-9). También se podría referir a la parte en que señala “Nada sin intentar han dejado nuestros poetas, / y no pequeña honra merecieron al osar los vestigios / griegos abandonar y celebrar domésticos hechos [...]” [Nil intemptatum nostri liquere poetae, / nec minimum meruere decus uestigia Graeca / ausi deserere et celebrare domestica facta]. *Ibid.*, p. 13 (vv. 285-7).

Desde la perspectiva clásica se puede establecer el perfil del traductor como rétor y considerar la traducción como un “procedimiento retórico” de desplazamiento y apropiación,¹⁸ no se considera la profesión del traductor como la de un lingüista (ocupado exclusivamente de las *verba*), sino como alguien que explica (alguien que también se ocupa de la *res*). El traductor tiene que darle un lugar prominente en su profesión a la *perspicuitas* [claridad],¹⁹ su labor no se enfoca a servir al texto fuente, sino al texto meta. Por este elemento de explicación que contiene el trabajo del traductor, también existen implicaciones re-inventivas en su labor: “the [translated] text takes on a kind of primary status, so that the translation can virtually supplant the original as a rhetorical model. The discovery of one’s own literary language through translation carries within it re-inventive implications”.²⁰ De esta manera, también se produce una especie de tensión, rivalidad y conflicto entre el texto original y su traducción, los cuales Quintiliano parece ya haber señalado al discutir el tema de la escritura de paráfrasis.²¹

I.1.4 San Jerónimo, traducción bíblica y traducción no bíblica

Para discutir las perspectivas de los humanistas del siglo XVI y XVII sobre san Jerónimo como traductor, señalaré otros dos aspectos centrales que se deben tomar en cuenta: uno es su distinción entre la traducción bíblica y la traducción no bíblica; el otro es la dimensión retórica de sus traducciones. San Jerónimo distinguía dos tipos de traducción al latín: la traducción bíblica, donde se requiere traducir palabra por palabra, para ser fiel al misterio del original, y la traducción de otro tipo de textos, donde se necesita seguir más el sentido del texto y la fidelidad se alcanza de otra manera.²²

¹⁸ Rita Copeland, *op. cit.*, p. 20. Rener, *Interpretatio*, p. 218.

¹⁹ Frederick M. Rener, *op. cit.*, p. 218.

²⁰ Rita Copeland, “The Fortunes”, p. 19.

²¹ Quintilian, *ibid.*, III, p. 63 (10,5,4).

²² Dennis Brown, *op. cit.*, p. 109.

Así pues, yo no sólo confieso, sino que abiertamente proclamo que en la traducción de los griegos – a excepción de las Sagradas Escrituras, en las cuales aun el orden de las palabras es un misterio –, expreso no una palabra por una palabra, sino una idea por una idea. Tengo como maestro en este asunto a Tulio [...] También Horacio, hombre agudo y docto, prescribe esto mismo a un traductor culto: “Ni, como fiel intérprete, te cuidarás de verter / palabra por palabra [...].”²³

Las Sagradas Escrituras son la excepción donde aplica el principio de traducir palabra por palabra por la propia naturaleza de las lenguas desde las que traducía el texto sagrado, además del marco dogmático y teológico del respeto a la oscuridad, al “misterio”, del texto fuente por parte del traductor bíblico.²⁴ No obstante, para una consideración de san Jerónimo como rétor es importante tomar en cuenta que el principio de “*sensum exprimere sensu*” tiene claros precedentes en los escritos de clásicos como Cicerón y Horacio e inclusive Séneca, éste último indicó que la traducción debía “tener la misma fuerza, no la misma figura” que el original.²⁵

En su epístola 112, san Jerónimo menciona que en el prólogo a su traducción de los oradores áticos Esquines y Demóstenes, Cicerón describe su labor como la de un traductor-rétor:

Vertí estos dos nobísimos discursos, contrarios entre sí, de los dos oradores más elocuentes entre los atenienses, [...] pero los vertí, no como intérprete, sino como orador, con las mismas frases y sus formas en cuanto pueden ser expresadas con figuras y palabras adecuadas a nosotros.²⁶

Y san Jerónimo agrega que Cicerón dijo:

Así pues, no juzgué necesario verter palabra por palabra, pero conservé la índole y la fuerza de todas las palabras; pues no juzgué que importara al lector que se le ofreciera el mismo número, sino, por así decir, el mismo peso.²⁷

Al citar a Cicerón es cuando Jerónimo presenta la fórmula de traducción a la que se le asocia con más frecuencia: “non verbum pro verbo”. Además en su traducción de la

²³ Epístola 57 de san Jerónimo *apud* Roberto Heredia Correa, *op. cit.*, pp. 62-64.

²⁴ Dennis Brown, *op. cit.*, p. 111.

²⁵ Séneca, *De tranq.* 3, *apud* Roberto Heredia Correa, *op. cit.*, p. 65.

²⁶ San Jerónimo Epístola 57, 5, *apud* Roberto Heredia Correa, *op. cit.*, pp. 62 y 64.

²⁷ *Ibid.* El texto de Cicerón es su *De optimo genere oratorum* 14.6.

Crónica de Eusebio de Cesarea, su primera obra de traducción, san Jerónimo también cita ejemplos de traductores cristianos, como Atanasio, que tuvieron que abstenerse de seguir el método de traducir palabra por palabra y tradujeron según el sentido del texto original.²⁸ Para subrayar la validez de alterar la forma del original y de adaptarlo a su propia lengua, san Jerónimo cita a Horacio, Terencio, Menandro y Cicerón.²⁹ El punto a subrayar en esta sección es que aunque el propio san Jerónimo consideraba que en la traducción de las Escrituras no se debería aplicar el principio de “non verbum pro verbo” para respetar el misterio de la letra sagrada, diversos estudiosos de su obra han señalado que no observa su propuesta de traducción “a la letra” de manera consistente en sus versiones de las Escrituras y con cierta frecuencia allí también procede por el sentido, más que por la letra. De esta manera, propone una cosa, pero en la práctica hace otra.

Con frecuencia se ha relacionado a san Jerónimo con Cicerón, y el propio san Jerónimo atestigua en su correspondencia el conflicto de su “ciceronianismo” o cultura latina con su ascetismo cristiano.³⁰ El título de la famosa Epístola 57 de san Jerónimo, *De optimo genere interpretandi*, en la cual discute aspectos relacionados con la traducción, recuerda el título del conocido texto de Cicerón, *De optimo genere oratorum*.³¹ En este texto, san Jerónimo no sólo indica que la traducción es un arte antiguo y difícil, también señala que Cicerón era un maestro en este arte.³² La evidente

²⁸ Cf. Dennis Brown *op. cit.*, p. 104.

²⁹ Denis Brown y Roberto Heredia Correa, respectivamente, señalan las indicaciones en este texto de san Jerónimo como esenciales en su práctica como traductor. *Ibid.*, p. 105. Roberto Heredia Correa, *op. cit.*, pp. 63-64.

³⁰ En el capítulo “La educación clásica” de san Jerónimo, Roberto Heredia Correa cita varios ejemplos como evidencia de este conflicto. *Ibid.*, pp. 36-48.

³¹ Dennis Brown, *op. cit.*, p. 104. La Epístola 57 de san Jerónimo se considera usualmente como una piedra angular de la teoría de la traducción en la historia temprana de la traducción. Sin embargo, Denis Brown señala que en su *De Optimo*, san Jerónimo no se refiere a la traducción bíblica, sino a la traducción de una carta de Epifanio, obispo de Salamis, a Juan, obispo de Jerusalén, sobre la controversia de Orígenes donde trata el asunto de la alegorización en la interpretación bíblica. *Ibid.*, p. 95.

³² Dennis Brown discute este punto. *Ibid.*, p. 107. En la misma Epístola, san Jerónimo menciona su *Crónica de Eusebio* en donde dice “[...] Si traduzco palabra por palabra, suena de manera absurda; si por necesidad cambio algo en el orden, en el discurso, parecerá que he reulado de mi oficio de intérprete”

relación entre san Jerónimo y Cicerón adquirió relevancia al ser usada por sus detractores en diferentes épocas, quienes lo acusaron de que su Vulgata era más la obra un retórico que la obra de un traductor, porque a pesar de sus propios señalamientos en el sentido de que se debía traducir palabra por palabra las Escrituras, sigue en la práctica el sentido más que la letra del texto y además su traducción tiene algunos errores e inconsistencias gramaticales. A pesar de que algunos críticos, Copeland y Robinson, han argumentado que, por la evidente dimensión ideológica de la tarea de san Jerónimo de unificar interpretaciones en lugar de subrayar diferencias, no se le consideraría como “ciceroniano”, en diversas épocas se le ha considerado así.

I.1.5 La Vulgata de san Jerónimo en la práctica exegética de los humanistas de los siglos XVI y XVII

A principios del siglo XVI la autoridad y la exactitud gramatical de la Vulgata de san Jerónimo era uno de los temas de controversia exegética más discutidos. De hecho, las obras tempranas de humanistas como Erasmo y Lefèvre consisten en lecturas críticas de la Vulgata de san Jerónimo.³³ Para mediados del siglo XVI, la exégesis cristiana se centraba en una revisión –de tipo ideológico–, apología o controversia sobre la autoridad de la Vulgata. Este debate constituyó uno de los puntos principales para establecer cuestiones de identidad o de diferencia entre los protestantes y los católicos. El decreto de 1546 del Concilio de Trento declaró la Vulgata como la única versión auténtica (i.e. apodíctica) de las Escrituras y con validez para ser usada en sermones y otras actividades exegéticas, porque se consideraba que contenía la verdad necesaria en

[...] pues, si parece a alguien que la belleza de una lengua no se cambia en la traducción, que exponga a Homero palabra por palabra en latín; diré algo más: que lo traduzca en palabras prosaicas a su propia lengua: verá que el discurso es ridículo, y que el más elocuente de los poetas apenas puede hablar. San Jerónimo *Epístola 57*, apud Roberto Correa Heredia, pp. 63-65.

³³ Por ejemplo, Eugene F. Rice señala el papel fundamental de las obras de san Jerónimo en los escritos de Erasmo. Eugene F. Rice Jr., *Saint Jerome in the Renaissance*, Baltimore: John Hopkins University, 1985, pp. 116-136.

relación con el texto original. Aunque esta declaración no suprimía de manera específica el estudio de las Escrituras en sus versiones originales en griego y en hebreo, el Concilio de Trento proclamaba así el texto de san Jerónimo como la “versión correcta” de aquéllas.³⁴

Además, el mismo sacrosanto Concilio, considerando que podía venir no poca utilidad a la Iglesia de Dios, si de todas las ediciones latinas que corren de los sagrados libros, diera a conocer cuál haya de ser tenida por auténtica; establece y declara que esta misma antigua Vulgata edición que está aprobada por el largo uso de tantos siglos en la Iglesia misma sea tenida por auténtica en las públicas lecciones, disputaciones, predicaciones y exposiciones, y que nadie, por cualquier pretexto, sea osado o presuma rechazarla.³⁵

De acuerdo con el Concilio, una de las principales características de la autoridad de san Jerónimo era el hecho de que por largo tiempo su texto se había usado en la Iglesia; sin embargo, esta misma característica determinaba la “contaminación” con otras versiones. No todas las correcciones y enmendaduras a las que san Jerónimo se refiere en sus propios comentarios al texto de la *Vulgata*, no aparecen en ésta,³⁶ lo cual era un punto que con frecuencia señalaban sus detractores. Sin embargo, a pesar de sus debilidades lingüísticas, se le atribuía al texto de san Jerónimo una exactitud e infalibilidad en cuestiones de fe y de moral sin discusión, debido a lo que se describía como su “inspiración divina”.³⁷ Esta idea subsistió en gran parte hasta mediados del siglo XVI, cuando se incrementó el debate que las revisiones a la Vulgata produjeron señalando los fuertes intereses políticos de la Iglesia católica en su papel como intermediaria entre los

³⁴ *New Catholic Encyclopaedia*, XIV, p. 272.

³⁵ “Decreto sobre la edición “Vulgata” de la Biblia y sobre el modo de interpretar la Sagrada Escritura” en Heinrich Denzinger y Peter Hünermann (eds.), Domènec Guimerà (coord.), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona: Herder, 1999, sección cuarta, 1506, p. 483. En el párrafo que le sigue se indica: “Además, para reprimir los ingenios petulantes, decreta que nadie, apoyado en su prudencia, sea osado a interpretar la Escritura Sagrada, en materias de fe y costumbres, que pertenecen a la edificación de la doctrina cristiana, retorciendo la misma Sagrada Escritura conforme al propio sentir, contra aquel sentido que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien atañe juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras santas, o también contra el unánime sentir de los Padres, aun cuando tales interpretaciones no hubieren de salir a luz a tiempo alguno [...]”. *Ibid.*, 1507, p. 483.

³⁶ Driedo, *De eccl. scrip.* 79-80, 87 *apud* Eugene Rice, *op. cit.*, p. 184.

³⁷ La controversia en el siglo XVI con respecto a la inspiración divina del texto de san Jerónimo es discutida por Rice, *ibid.*, p. 187.

asuntos divinos y los terrenales. Las reuniones del Concilio de Trento pretendieron frenar el cuestionamiento a la autoridad de la Vulgata y estipularon que los poderes supremos de interpretación bíblica se conferían a la Iglesia y no a la experiencia humana.³⁸ Algunos investigadores afirman que el ataque de los protestantes contra la Vulgata de san Jerónimo fue producto de su mala interpretación, o de una lectura errónea, de los decretos del Concilio de Trento.³⁹ Haya sido o no una mala interpretación o una lectura errónea, esto ciertamente produjo la más extensa y rica controversia exegética de los siglos XVI y XVII.

Las apologías, revisiones o controversias, de los humanistas sobre la Vulgata de san Jerónimo tenían un método de crítica textual en común: los humanistas cristianos, protestantes o católicos, hacían énfasis en la importancia fundamental de las Escrituras en su lengua original y en la necesidad del cotejo de diferentes versiones. Rice indica que la característica contribución del Renacimiento, y en específico de los humanistas, al conocimiento de los Padres de la Iglesia, en donde se pudo incluir a san Jerónimo, no fue el que sus textos se leyeran de nuevo después de años de abandono o negligencia – porque se les difundió, leyó y usó durante la Edad Media– sino que su obra se leyó con un sentido histórico y crítico más consistente y con más erudición y juicio.⁴⁰ Por otro lado, se puede señalar que entre los humanistas cristianos había dos posturas características ante la Vulgata: la de aquellos que reconocían y respetaban la autoridad e inspiración divina de san Jerónimo, pero que al mismo tiempo admitían los errores gramaticales en sus traducciones, y la de aquellos que se oponían firmemente a su imposición como la única versión de las Escrituras autorizada y reconocida por la

³⁸ Éste es el primer punto señalado por David Steinmetz en la concisa descripción de las características principales de la exégesis del siglo XVI en David Steinmetz, “Theology and Exegesis”, en Olivier Fatio y Pierre Fraenkel (eds.), *Histoire de l'exégèse au XVI siècle*, Textes du Colloque International tenue a Genève en 1976, Genève: Droz, 1978, pp. 382-384.

³⁹ Eugene Rice, *op. cit.*, p. 186.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 120.

Iglesia. Sin embargo, también hay que señalar una diferencia importante entre la metodología exegética de, por un lado, los primeros humanistas como Valla, Lefèvre y Erasmo enfocada en la gramática, y por otro lado, la exégesis de los teólogos protestantes o católicos de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII educados en la tradición humanista.⁴¹ Entre éstos se dio una tendencia a enfatizar el estudio de la Biblia como un documento histórico –un documento más que un *texto*. Esto es, un objeto de estudio y de conocimiento del mundo más allá de la “serie de palabras organizadas bajo reglas formales, léxicas y sintácticas”, que había ocupado a los primeros estudiosos bíblicos humanistas.⁴²

En el contexto de la exégesis del siglo XVI también se habla de un “Humanismo Dogmático” que consistía en aplicar la erudición para defender y apoyar posiciones teológico-políticas, el cual además se fundamentaba en la premisa de que las Escrituras eran *specula ecclesiae* o tipos de historia eclesiástica y consideraba que el pasado era “tipo” o “figura” del presente. Por otro lado, se habla de la llamada “República de las Letras”, integrada por un grupo humanistas eruditos de diversas confesiones religiosas, los cuales escribían sus obras en latín y que, a pesar de sus diferencias doctrinales, estarían en contacto entre sí o dejarían huella en sus respectivas obras, porque compartían como premisa de trabajo el considerar al texto bíblico como un “documento histórico”.⁴³ Alicia Mayer ha indicado que “a pesar de que contribuyó a entronizar la modernidad, el proceso de la Reforma-Contrarreforma dio nueva vigencia a la

⁴¹ Debora K. Shuger, *The Renaissance Bible: Scholarship, Sacrifice and Subjectivity*, Berkeley: University of California Press, 1994, p. 17.

⁴² *Ibid.*, p. 18. “By the later sixteenth century, [earlier textual Biblical scholarship] had been replaced by a radically different understanding of the language and philological method [...] this new hermeneutic [...] also derived from Valla’s pioneering scholarship, but from his historical argument in the *Donation of Constantine* rather than from his Biblical exegesis”. *Ibid.*, p. 19.

⁴³ *Ibid.*, pp. 23-24. Brevard Childs ha señalado que de diversas maneras el estudio de la Biblia ofrece un modelo de intercambio entre diversas confesiones religiosas, el cual sólo puede compararse con el que comenzó a darse a finales del siglo XX. Brevard Childs, “Biblical Scholarship in the Seventeenth Century: A Study in Ecumenics” en Samuel E. Balentine y John Barton (eds.), *Language, Theology and the Bible: Essays in Honour of James Barr*, Oxford: Clarendon Press, 1994, pp. 325-333 (p. 325).

explicación teológica de la historia [...] El atribuir a la revelación bíblica la forma más segura de conocimiento histórico es un fuerte reflejo de la adherencia a los conceptos medievales.”⁴⁴ De esta manera, se verá más adelante cómo la combinación de líneas tradicionales y modernas en el pensamiento histórico-político de la época se expresa en la exégesis de las versiones de Donne y Quevedo, en la cuales la importancia de la historia se vincula con el concepto humanista ciceroniano de “historia magistra vitae” a la vez que convive con los respectivos providencialismos y creencias religiosas de estos autores.

Otro punto esencial para mi análisis y discusión de la apropiación del profeta Jeremías y de sus *Lamentaciones* en las versiones de Donne y Quevedo se refiere a la dimensión humana atribuida a san Jerónimo y a su versión de las Escrituras. Los primeros humanistas, especialmente Erasmo, consideraron a san Jerónimo como un *auctor*, un autor humano, un “hombre pío y erudito, pero al fin y al cabo sólo un hombre”,⁴⁵ consideraban que san Jerónimo debería ser estudiado como un autor y no como una autoridad, además de que se debería definir su obra como Erasmo mismo definía la suya, como escritura de notas explicativas y no de dogmas.⁴⁶ De hecho, se dice que ésta fue una de las mayores contribuciones de la exégesis de los primeros humanistas, además de que el énfasis humanista sobre la dimensión humana de las Escrituras incluía matices particulares con respecto a los cuatro sentidos de la Escritura que tradicionalmente utilizaban los comentaristas medievales –el sentido histórico (o literal), el alegórico (o tropológico y moral), el tipológico y el anagógico.

⁴⁴ Esta aseveración se da en el contexto de una discusión sobre “Conciencia histórica e historicidad” en los siglos XVI y XVII para enmarcar la obra histórica de los Sigüenza y Góngora y Mather. Alicia Mayer González, *Dos americanos, dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, México: UNAM, 1998, pp.236-237.

⁴⁵ Erasmo Epístola 1841, *apud* Eugene Rice, *op. cit.*, p. 136. Rice indica que “Erasmus himself was sometimes charged with heresy, years after [his] edition of Jerome’s works [because] Erasmus indicated: “Not only Jerome erred, so, on occasion, did Cyprian, Hilary, Ambrose, and Augustine. These were human faults that equity pardons in consideration of other merits”. Erasmo, epístola 1879, *apud* Eugene Rice, p.136.

⁴⁶ Erasmo, *Opera*, 1:6vC. Cf., *Idem*.

I.1.6 Los cuatro sentidos de las Escrituras

El modelo de los cuatro sentidos de las Escrituras en la exégesis bíblica se originó en la exégesis medieval, tiene un origen complejo y aunque con la Reforma protestante y los humanistas del Renacimiento fue a veces rechazado o sufrió transformaciones, su presencia es importante hasta finales del siglo XVI y principios del siglo XVII.⁴⁷ Los sentidos histórico (literal), alegórico (tropológico o moral), anagógico y tipológico derivan de las escuelas clásicas de interpretación en Antioquia y Alejandría.⁴⁸ A grandes rasgos, la primera es representada por Orígenes (185-254) y Clemente (c.150-211/216), quienes seguían la exégesis alegórica del judío Filón de Alejandría y propugnaban la divinidad de Cristo, mientras que la segunda, representada por Teodoro de Mopsuestia o de Antioquia (350-428) y Julián de Aeclanum (385-450) enfatizaba la exégesis literal de las Escrituras y la humanidad de Cristo, en contraposición a la alegorización de los alejandrinos. Raymond Brown señala que la escuela de los alejandrinos tuvo mayor presencia en el occidente mediante las traducciones de las obras de Orígenes y los comentarios de sus seguidores entre los Padres de la Iglesia, como san Ambrosio (338-397) y san Agustín (354-430) en el siglo IV.

San Jerónimo (347-420) es, indica R. Brown, un caso de eclecticismo entre las escuelas rabínicas y entre estas dos escuelas de interpretación, de Alejandría y Antioquia. Beryl Smalley dice: “St. Jerome left a tradition on the one hand of fanciful

⁴⁷ Para este breve panorama he consultado las siguientes fuentes: Henri de Lubac, *Exégèse Médiévale. Les Quatre sens de l'écriture*, Paris: Éditions Mouton, 1953, pp.23-33; Raymond Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, Baltimore: St. Mary's University, 1955, pp. 1-22 y 29-67; Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford: Blackwell, 1952, pp.14, 19-25, 358-359; Frances M. Young, *op. cit.*, pp. 161-213; Irena Backus, “Bible: Biblical Hermeneutics and Exegesis”, en *The Oxford Encyclopaedia of the Reformation*, Hans J. Hillerbrand (ed.), 4 vols, Oxford: Oxford University Press, 1996, t. I, pp. 152-158 (pp. 153-154).

⁴⁸ Raymond Brown, *op. cit.*, pp. 49-51 ofrece una concisa comparación entre las escuelas exegéticas de Alejandría y Antioquía.

spiritual, on the other of scholarly literal interpretation.”⁴⁹ El santo propugna la división tripartita del sentido de las Escrituras: el sentido literal (histórico), tropológico (las Escrituras se aplican al alma individual), y el espiritual (el Antiguo Testamento prefigura el Nuevo Testamento);⁵⁰ no obstante, en la práctica aplica en general una exégesis de dos sentidos, el literal y el espiritual, y favorece el primero en la mayoría de los casos porque considera que las metáforas pertenecen al sentido literal, y al tratar las profecías, con frecuencia usa el concepto de la escuela de Antioquia, *theoria*, sin usar ese nombre, el cual se refiere a la percepción del futuro mediante los eventos que el profeta narra.⁵¹ Por otro lado, san Jerónimo aplica el sentido espiritual a todos los otros términos que posteriormente se considerarían canónicos de los cuatro sentidos de la exégesis medieval: el tropológico (que versa sobre conducta moral), el anagógico (que se refiere a la vida futura), el alegórico (o espiritual) y el tipológico (la prefiguración o tipología del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento), con frecuencia considerándolos sinónimos.⁵²

La exégesis de san Agustín, uno de los principales diseminadores de la escuela alejandrina, según Raymond Brown, usualmente se basa en el sentido literal para después abordar el sentido espiritual, sin mayores divisiones: “[san Agustín] fits the whole narrative of Scripture into his philosophy of history [...] If there was something he didn’t understand in the literal sense, it became simply a *mysterium* [...] But above all, in true Alexandrian and Neo-Platonic fashion, the Scripture always had a spiritual

⁴⁹ Beryl Smalley, *op. cit.*, p. 22.

⁵⁰ San Jerónimo, Epístola CXX, 12, PL 22, 1005. Raymond Brown también indica que estos tres sentidos se basan en la tríada platónica de cuerpo, alma y mente. Raymond Brown, *ibid.*, p. 42.

⁵¹ *Ibid.*, p. 52. *Theoria* “is the perception of the future which a prophet enjoys through the medium of present circumstances which he is describing. The prophet is narrating some event; suddenly he realizes that his event is but a shadow, as it were, of another future event which he also sees. And so, in a sort of simultaneous intuition (*theoria*) of shadow and substance, the prophet attains to and presents not only the literal sense of what is happening but also a fuller meaning of the ultimate accomplishment.” *Ibid.*, p. 46. Raymond Brown cita a Julian of Aeclanum, *In Oseam Commentarius*, PL, XXI, 971 B: “*Theoria est autem (ut eruditus placuit) in brevibus plerumque aut formis aut causis earum rerum quae potiores sunt considerata perceptio*”.

⁵² *Ibid.*, p. 53.

sense [...]”.⁵³ De manera que, aunque los cuatro sentidos de la Escritura de la exégesis medieval, contenidos en los dos versos en latín de Agustín de Dacia, un discípulo de santo Tomás, “Littera gesta docet, quid credas allegoria,/ moralis quid agas, quo tendas anagogia”, tuvieron una variedad de aplicaciones y usos que complican su definición, tanto san Jerónimo como san Agustín se limitan en la práctica a aplicar el sentido literal y el espiritual, aunque éstos se clasifiquen de diversas maneras.

Por otro lado, santo Tomás indica que puesto que el sentido literal radica en la intención del autor y el autor de las Escrituras es Dios, y éste comprende todas las cosas, no resulta inapropiado, como dice san Agustín en sus *Confesiones*, XII, que inclusive de acuerdo con el sentido literal haya más de un sentido en una expresión literaria.⁵⁴ Thomas P. Kuffel ha indicado que santo Tomás basa su lectura de los cuatro sentidos de la Escritura en Beda (el Venerable Beda) quien indicó: “La Escritura tiene cuatro sentidos: la historia que habla de las cosas hechas; la alegoría, mediante la cual una cosa se entiende a partir de otra; la tropología, esto es, la discusión moral que trata del orden de las costumbres; la anagogía, por la cual al tratar sobre las cosas más altas y celestiales, somos conducidos hacia lo alto”.⁵⁵ El sentido literal, según Beda, consiste en “ciertas cosas que se expresan mediante la figura de otras cosas, porque las cosas visibles tienen la costumbre de ser figuras de cosas invisibles [...]”, además, santo Tomás distingue en el sentido espiritual, los sentidos tropológico, alegórico y analógico.⁵⁶ Si bien, según R. Brown, la huella de san Agustín parece haberse permeado más en occidente que la de santo Tomás, el pensamiento de este último sobre los cuatro

⁵³ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁵⁴ “Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit: auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit: non est inconueniens, ut dicit Augustinus XII Confessionum, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus”. Santo Tomás, *Quodlib.*, I, q. 1, a. 10.

⁵⁵ “Quatuor sunt sensus sacrae Scripturae: historia, quae res gestas loquitur; allegoria, in qua aliud ex alia intelligitur; tropologia, idest moralis locutio, in qua de moribus ordinandis tractatur; anagogia, per quam de summis et caelestibus tractaturi ad superiora reducimur”. Santo Tomás, *ibid.*, 7, q. 6, a. 2 [15]. La traducción al español de la versión al inglés del texto en latín es mía.

⁵⁶ *Idem.*

sentidos también tuvo amplia difusión y sus trazos se encuentran en lecturas posteriores de los sentidos de la Escritura.

En el Renacimiento, las lecturas y la aplicación del modelo de los cuatro sentidos de la Escritura también tuvieron una gran cantidad de variantes, por ejemplo, la noción del sentido literal de las Escrituras tiene una diversidad de interpretaciones. En su *Quincuplex Psalterium* de 1509, Jacques Lefèvre propuso que el *verdadero* sentido literal de las Escrituras se refería a la intención del profeta y del Espíritu Santo que hablaba en él, a esto [decía Lefèvre] me refiero cuando hablo de sentido literal, un sentido literal que coincide con el Espíritu.⁵⁷ Se ha considerado que este tipo de sentido literal está a mitad de camino entre el literalismo histórico y la indulgencia alegórica.⁵⁸ Una característica esencial de esta “exégesis afectiva” o subjetiva es que funciona mediante la respuesta imaginativa del lector a través de la proyección directa de sí mismo en las Escrituras y deriva en una lectura Cristocéntrica del Antiguo Testamento.⁵⁹

Este tipo de lectura también se relaciona con la preocupación dominante en la erudición humanista de restaurar

una exégesis agustiniana, la cual se dirigía más que al intelecto, al sentimiento religioso. [En este tipo de exégesis] más que definiciones, las palabras [establecerían] relaciones [de sentido]. Las implicaciones de esto para el surgimiento de la literatura moderna son inmensas [...] En muchos respectos, la exégesis subjetiva marcó un regreso a los antiguos hábitos monásticos de lectura, [donde...] no se trataba al texto como un almacén de *dicta* adecuados para la elaboración silogística, sino como un encuentro personal que, de manera natural, se manifiesta como oración y al que se le puede llamar, de manera más adecuada, participación imaginativa [en la lectura del texto bíblico].⁶⁰

⁵⁷Lefèvre's 1509 *Quincuplex Psalterium* apud Dominic Baker-Smith, “Exegesis: Literary and Divine”, en David Jasper (ed.), *Images of Belief in Literature*, London: Macmillan, 1984, pp. 169-178 (p. 173, n. 7).

⁵⁸ Baker-Smith propone que lo que Lefèvre buscaba era algo muy similar al concepto que maneja E.D. Hirsh de “intención del autor”. Baker-Smith, *op. cit.*, p. 173.

⁵⁹ Dominic Baker-Smith, *op. cit.*, p. 173.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 172-73.

Es significativo que sea de nuevo en la obra de Erasmo, en especial en su *Ratio Pervenendi ad Veram Theologiam* de 1518, donde uno encuentra ejemplos de la “participación imaginativa”, la cual se promueve mediante una exégesis afectiva o subjetiva que se dirige hacia las emociones y,

libera al texto de las limitaciones del sentido histórico [de la letra histórica] para promover la aplicación personal [...] La Biblia [en estos términos se convirtió] en un repertorio de modelos de conducta que se deben actuar en la vida de cada individuo [...] Al ponerse en práctica la profunda facultad agustiniana de la memoria, fue posible reconocer señales de la experiencia de uno mismo [en el texto bíblico], para llevar a cabo una constante aplicación de éste [a uno mismo].⁶¹

Aunque en este punto hay que recordar que después del Concilio de Trento, de la Reforma protestante y los procesos inquisitoriales auspiciados por Felipe II, España parece haberse distanciado del Humanismo de la primera mitad del siglo XVI; la presencia de este tipo de exégesis llegó sin embargo a autores como Quevedo y se plasmó en algunas de sus obras, como las *Lágrimas*.⁶² Además, hay que recordar que la huella de Fray Luis de León en la exégesis de Quevedo es clara y que Fray Luis, siguiendo a san Agustín, hace uso de los sentidos literal y espiritual:

Continet Sacra Scriptura sensum litteralem, quem etiam sacra Littera historicu sive grammaticu appellat [...] Et rursus continet sensum mysticum sive spiritualem, quia quantum et difficilior est intellectu et aliqua ratione in litterali sensu continebatur, idcirco dicitur mysticus, id est absconditus, latens, occultus.⁶³

⁶¹ *Ibid.*, p. 174.

⁶² Natalio Fernández Marcos y Emilia Fernández Tejero, “¿Quevedo hebraísta?: *Lágrimas de Hieremias castellanas*”, *Sefarad*, 62 (2002), 309-328 (p. 309).

⁶³ “La Sagrada Escritura contiene el sentido literal, que también las Sagradas Letras llaman histórico o gramatical. Y además contiene el sentido místico o espiritual, porque, en cuanto es más difícil de comprensión y por alguna razón se contenía en el sentido literal, por eso es llamado místico, o sea, escondido, latente, oculto”. Fray Luis de León, *De sensibus Sacrae Scripturae* Ms. Pp. agustinos, El Escorial, *apud* Olegario García de la Fuente, “Un tratado inédito o desconocido de Fray Luis de León sobre los sentidos de la Sagrada Escritura”, *La Ciudad de Dios*, 73 (1957) 258-331 (p.297). La traducción del latín al español de este pasaje es del Dr. Carlos Zesati, a quien agradezco su apoyo. Un estudio reciente de este texto de Fray Luis es el de Ángel Alcalá, “De la datación e importancia del “*Tractatus de sensibus Sacrae Scripturae*” de Fray Luis de León”, *Revista Agustiniana*, 35 (1991), 859-882.

Un elemento fundamental a lo largo de mi análisis, será la consideración de las dimensiones retórica y afectiva de la exégesis humanista que parece derivar de la exégesis agustiniana.

I.2 Rasgos generales de la exégesis de Donne y Quevedo

Algunos estudiosos de la obra individual de ambos escritores han abordado el tema de la exégesis bíblica y han identificado las tres características esenciales de su interpretación. Así, han encontrado primero en Donne que el sentido literal del texto bíblico se fundamenta en las Escrituras mismas;⁶⁴ en segundo lugar, que en el poeta inglés la aplicación moral del sentido literal se hace a través del sentido tropológico del texto, y que en su obra la aplicación moral de su interpretación bíblica es esencial.⁶⁵ En esta línea, Dennis Quinn observa que para Donne, “Todos los sentidos de la interpretación bíblica son de hecho “aplicaciones” y por lo tanto adquieren una dimensión moral más que el típico “tinte alegórico” de la exégesis convencional”;⁶⁶ Quinn también indica que la tropología de Donne se puede definir como tropología espiritual y está vinculada con la exégesis tradicional de san Bernardo y san Agustín, más que con la tropología ética de Calvino y Erasmo.⁶⁷ En tercer lugar, aunque parezca un punto obvio, los especialistas han enfatizado que Donne reescribe las fuentes patrísticas, las de exégetas contemporáneos e incluso las de la Biblia de acuerdo con sus

⁶⁴ Un ejemplo de las observaciones de Donne sobre el sentido literal del texto bíblico es discutido en Dennis Quinn, “John Donne’s Principles”, *Journal of English and Germanic Philology*, 61 (1962), 313-329 (315-316). También Quinn señala que Donne discute los cuatro sentidos de la interpretación bíblica (literal, alegórico, tropológico y anagógico) en su sermón sobre el Apocalipsis 20:6. Cf. Dennis Quinn, *op. cit.*, p. 323. John Donne, *The Sermons of John Donne*, ed. de George R. Potter y Evelyn Simpson, 10 vols, Berkeley: University of California Press, 1953-1962, t.6, pp. 63-64. Todas las citas a esa edición de los sermones de Donne se presentan en esta tesis de la siguiente manera: *Sermons*, 6:63-64.

⁶⁵ Por ejemplo: Winfried Schleiner, *The Imagery of John Donne’s Sermons*, Providence: Brown University Press, 1970, p. 165 y Terry G. Sherwood, *Fulfilling the Circle: A Study of John Donne’s Thought*, Toronto: University of Toronto Press, 1984, pp. 42-44.

⁶⁶ Dennis Quinn, *op. cit.*, p. 323.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 326, n. 23.

necesidades retóricas.⁶⁸ En Quevedo también se han identificado tres características principales: en primer lugar, si bien el sentido literal es la base de su interpretación de las Escrituras, de acuerdo con la tradición humanista de crítica textual, con frecuencia el poeta español acude al misterio del sentido alegórico (moral o tropológico), en particular al expuesto en los comentarios de san Jerónimo a la traducción de su Vulgata o al contenido en el “misterio” mismo de la traducción;⁶⁹ en segundo lugar, la aplicación moral del texto bíblico –el sentido tropológico–, que es esencial en su exégesis, combina tanto el sentido literal –letra por letra– como el alegórico o espiritual;⁷⁰ en tercer lugar, como lo hace Donne, Quevedo reescribe sus fuentes de acuerdo con sus necesidades retóricas, morales o políticas. Valentín Nuñez Rivera utiliza el término “traducción compuesta” para describir el proceso que aplica Quevedo en sus paráfrasis métricas del *Cantar de los cantares*, texto, como otros quevedianos, donde el autor “ensambla” otras versiones y las mezcla con la suya.⁷¹ Así pues, se puede decir aquí a grandes rasgos que los estudios anteriores indican que tanto la exégesis de Donne como la de Quevedo se basan en el sentido literal de la Escritura –siguiendo la tradición humanista; ambos hacen uso del sentido literal y del espiritual, en

⁶⁸ Stanwood ha publicado dos trabajos que resaltan este punto: Paul G. Stanwood, “Donne’s Reinvention of the Fathers: Sacred Truths Suitably Expressed”, en Helen Wilcox, Richard Todd y Alasdair MacDonald (eds.) *Sacred and Profane: Secular and Devotional Interplay in Early Modern British Literature*, Amsterdam: Vrije Universiteit, 1996, pp. 195-201 y Paul G. Stanwood, “Donne’s Art of Preaching and the Reconstruction of Tertullian”, *John Donne Journal*, 15 (1996), 153-170.

⁶⁹ Por ejemplo, en sus *Lágrimas de Jeremías castellanas* Quevedo indica que el sentido gramático o literal del texto sugiere una lectura pero san Jerónimo sigue otra respetando el “misterio” del sentido original y Quevedo sigue la “moderna apuntación” en algunos casos pero respeta el “misterio” del texto por su inspiración divina. *Lágrimas*, p. 378. *Lágrimas* se refiere en todos los casos a la siguiente edición, *Lágrimas de Jeremías Castellanas*, en Francisco de Quevedo, *Obra Poética*, ed. de José Manuel Blecua [colaboración de Fernando Díaz Esteban y Edward M. Wilson], 4 vols, Madrid: Castalia, 1969-1981, t. IV (1981), pp. 345-438.

⁷⁰ Edward M. Wilson y José Manuel Blecua en su introducción a las *Lágrimas* de Quevedo, *Hieremias*, pp. xciii-cxiii. *Hieremias* se refiere siempre a la siguiente edición: *Lágrimas de Hieremías Castellanas*, ed. de Edward M. Wilson y José Manuel Blecua, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953. Víctor García de la Concha, “Quevedo exégeta y moralista: comentario y discursos sobre el Job”, en Víctor García de la Concha (ed.), *Homenaje a Quevedo. Actas de la II Academia Literaria Renacentista*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982, pp. 187-211, indican esto y mi discusión de las *Lágrimas* lo confirma.

⁷¹ Valentín J. Nuñez Rivera, “Quevedo y la traducción bíblica, (En torno al *Cantar de los Cantares*)”, *La Perinola*, 10 (2006) 225-242, especialmente, pp. 233-234.

este último conjugan los sentidos tropológico y tipológico, y en menor grado apelan al sentido anagógico. La reescritura de fuentes, según sus necesidades retóricas, se da en ambos autores.

I.2.1 Donne y Quevedo sobre la Vulgata, ecos de la controversia interconfesional humanista

El elemento de rivalidad y conflicto señalado por Quintiliano al discutir la escritura de paráfrasis en su *Institutio Oratoria* se puede encontrar en textos que se asocian tanto al “Humanismo Dogmático” como a la “República de las Letras”.

Deborah Shuger ha indicado al respecto:

One could claim that scholars of each confession cited their contemporaries simply to refute them [...] Yet one does not have to read far to see the great influence on Protestants from Catholic commentators like Ribera, Vatablus, Bonefrerius, Masius, Estius, and Tirinus. Conversely, the impact of the great Protestant commentators, particularly the Reformed, such as Mercerus, de Dieu, Capellus, and Drusius, was strong on the leading Roman Catholic scholars.⁷²

Entre los eruditos estudiosos de la Biblia, las citas entre autores de diferentes denominaciones religiosas con frecuencia se usaban para refutar o cuestionar la habilidad de los que no eran sus correligionarios o para poner en entredicho el grado de “verdad” que sostenían sus posturas. Se pueden encontrar ecos de este concepto de paráfrasis como tensión de rivalidad y conflicto en los textos de humanistas como *The Schoolmaster* (1570) del inglés Roger Asham, quien señala: “paraphrasis [...] is not onelie to expresse at large with more wordes, but to strife and contend”;⁷³ la aseveración de Ascham se sitúa en el contexto de la enseñanza de una escritura que aspira a debatir sobre un determinado tema pafraseando a dos o más autores con autoridad para desarrollar argumentos propios sólidos y convincentes. En su segundo libro de *The Scholemaster*, Asham vincula la paráfrasis con procesos de imitación asociados con la

⁷² Brevard Childs, *op. cit.*, p. 327.

⁷³ Roger Ascham, *The Scholemaster*, London: John Daye, 1570, fol. 35v., *apud* David S., “The Seventeenth-Century English Poetic Biblical Paraphrase. Practitioners, Texts and Contexts”, tesis doctoral, University of Cambridge, 1985, p. 3.

traducción en el contexto del aprendizaje de lenguas y el perfeccionamiento de la elocuencia de los estudiantes: “[the second book is] chiefly concerned with the doctrine of imitation in particular stylistic terms [...] To learn languages and improve eloquence, Ascham prescribes translation and imitation of the best (i.e. Ciceronian) models, along with paraphrase and metaphrase (turning prose into verse, verse into prose, and summary)”.⁷⁴ Si consideramos esto en el contexto de la exégesis bíblica, se puede considerar que el debate o disputa se refiere a la apropiación, aplicación o aclaración del texto sagrado, a las diversas lecturas de éste y a las frecuentes disputas encontradas en las lecturas de intérpretes y traductores sobre otros intérpretes y autores. En general, se puede decir que en textos exegéticos especialmente escritos para la devoción, la “dinámica de conflicto” sólo es implícita; y en cambio, en los textos de tipo académico o de controversia exegética, el conflicto o la disputa son explícitos. Uno de los aspectos que tal dinámica nos señala, de manera explícita o implícita, es la preocupación de los exégetas sobre la multiplicidad de sentidos del texto bíblico, el respeto a la fecundidad del texto hebreo y la tendencia institucional de la Iglesia de establecer una uniformidad interpretativa.

A continuación se discuten algunos pasajes que ilustran tanto las posturas de Donne y Quevedo –dos escritores formados en la tradición humanista– sobre la autoridad del texto de san Jerónimo, como la “dinámica del conflicto” o debates característicos de la práctica exegética. Mediante estas dinámicas se abordan cuestiones de identidad tanto textual, entre el “uno” (la versión original) y el “otro” (la traducción y comentarios), como de identidad nacional y religiosa, entre “el bloque nórdico protestante encabezado por Inglaterra y en otro momento por Holanda, y el bloque sur, capitaneado por España, alma de la Contrarreforma y máxima defensora de la causa

⁷⁴ Prólogo a Roger Ascham, *The Schoolmaster* [selecc.], en Frank Kermode, John Hollander, (eds.), *The Oxford Anthology of English Literature*, 2 vols, Oxford: Oxford University Press, 1973, t. I, pp. 598-606 (p. 599)

católica”.⁷⁵ En un contexto donde, a principios del principios del siglo XVII, Holanda todavía era considerada la cabeza del bloque nórdico protestante, tanto el reformismo (la Reforma y Contrarreforma) de los siglos XVI y XVII, como la conformación de estados nacionales (que comenzó con la centralización del siglo XV y culminó en el absolutismo del XVII), son fenómenos esenciales del periodo llamado “Modernidad”:

El Renacimiento y la Reforma obedecen a la misma fuerza de desasosiego espiritual. Fue una época de crisis y de descontento; la Europa cristiana se desmoronaba por la acción corrosiva de las guerras entre naciones, las rivalidades entre los grandes monarcas, las disensiones internas entre los estados, la división de la iglesia [...].⁷⁶

Esta dinámica de conflicto en los debates exegéticos y en el contexto histórico de la época será analizada en capítulos posteriores mediante la discusión de la lectura y reescritura personal que hacen Quevedo y Donne de las *Lamentaciones de Jeremías*. En la siguiente sección de este capítulo se presentan instancias de sus posturas en la controversia con respecto a la autoridad de la Vulgata de san Jerónimo, la cual refleja los conflictos ideológicos y exegéticos de la época.

En sus comentarios en prosa sobre el verso bíblico de Lam 1.14 (correspondiente a la letra hebrea “Nun”), Quevedo señala que las críticas de los exégetas protestantes Calvino y Mercero sobre la lectura de san Jerónimo de una palabra hebrea [*Nischad* en lugar de *Niscad*], se trata de “calumnias blasfemas y maliciosas” de los herejes:

¡Oh cuánto sobre estas palabras se echa de ver el santo y religioso celo del español Antonio del Río contra las calumnias blasfemas y maliciosas del maldito Mercero y del desvergonzado Calvino sobre que san Jerónimo leyó *Nischad* por [...] Mas es menester que a estos dos herejes les probemos que está mejor *nischad*, “veló”, que *niscad* “ató”, y que “ató” no es cabal lección, sino la de san Jerónimo y los Setenta (*Lágrimas*, 403).

En esta instancia específica, Quevedo subraya la “cabal lección” de la lectura y

⁷⁵ Alicia Mayer, *op. cit.*, p. 36.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 22.

traducción de san Jerónimo que concuerda con la versión de los Setenta. Quevedo parece familiarizado con las “calumnias blasfemas y maliciosas” de Mercero y Calvino sólo mediante los comentarios del jesuita Martín Antonio del Río, a través de quien cita estas fuentes. Su defensa de san Jerónimo mediante el ataque a los protestantes ejemplifica el conocimiento que tenían los exégetas de la obra de autores de diferentes afiliaciones religiosas, en el contexto de la “República de Letras” y del humanismo dogmático. En sus “Notas importantes, así para crédito desta parafrasi y comentarios, como para entendimiento de algunos lugares tocantes al hebraísmo”, que constituyen el epílogo de sus *Lágrimas*, Quevedo ataca en específico al exégeta protestante holandés Druso.⁷⁷ Aunque algunas veces reconoce la erudición de éste, por ejemplo cuando señala “Dice el docto Drusio[...]”, lo hace sólo para oponerse tajantemente al punto de vista del protestante, “[...] y no tiene razón”. Inclusive lo describe como un expositor engañado:

Pero ningún lugar dice tal cosa, como soñó Druso para hacer otro capítulo más y poner otros dos o tres autores...Aquí Druso, con mala intención y peor fundamento, dice que, o él se engaña, o [...] Dice después el engañado Druso que de nada le consta, y es así (*Lágrimas*, 434).

En el contexto de la importancia que se le concedía a la noción de “engaño” y “desengaño” en la España de principios del siglo XVII, es significativo que Quevedo indique que el intérprete protestante se engaña a sí mismo con su interpretación de las Escrituras. Cuando Quevedo dice “Druso soñó”, evoca la noción de sueño como una dimensión irreal y engañadora: una noción que Quevedo mismo usa en sus *Sueños*, algunos de los cuales parecen haber sido redactados en la misma época en que redactaba sus *Lágrimas*.⁷⁸ En algunos de sus *Sueños*, como es el caso de *El mundo por de dentro*,

⁷⁷ *Lágrimas*, p. 431. Drusio es el nombre con el que se conoce al exégeta Jan van den Driesche (1550-1616), un reconocido erudito de la Biblia nacido en los Países Bajos y quien estudió griego y latín en Lovaina y hebreo en Londres. Wilson y Bleuca señalan que en sus *Lágrimas* Quevedo cita con frecuencia a Drusio sin darle crédito. *Hieremias*, p. 160, n. 18 y p. 162, n. 1. Además lo nombra indistintamente Druso y Drusio; yo uso Druso, nombre con el que aparece con más frecuencia en castellano.

⁷⁸ Existe una gran variedad de ediciones de esta obra de Quevedo. Para esta nota yo he consultado

el sueño revela la verdad contenida en la realidad: en esa instancia el sueño no está necesariamente relacionado con el engaño, sin embargo, en el caso de la actividad de soñar que Quevedo adjudica a Druso hay una evidente connotación peyorativa.

En otro pasaje se dirige al erudito protestante en segunda persona singular, lo cual se dice que es un rasgo estilístico característico de la escritura moral y satírica clásica y española de la época de Quevedo: “Si has visto el lugar expreso, ya se ha descubierto tu malicia, Druso, el ser hereje y obstinado, y conocer el misterio y no le creer...” (434).⁷⁹ El ataque sube de tono en una de las diatribas en sus *Lágrimas* más conspicuas a los exégetas protestantes, la cual está dirigida a dos miembros de la familia Escalígero,⁸⁰ con quienes sostuvo un conocido conflicto. Quevedo indica lo siguiente, con respecto a la discusión de la letra “s” en el nombre de Jesús, nombre que se supone deriva de la palabra Jehová en hebreo:

Y añade el burlador Escalígero [...] pues para haber sido apóstata habla comedido y, en realidad de verdad, [Joseph] Scalígero, estos concetos de *Jeová* son los cuentos de viejas, que no los versos del divino Homero. Sospecho que alabas tanto la s porque empieza el nombre de los Escalígeros, familia emperrada de canes, mastines y alanos. Ved de dónde tomó el fundamento para fundar su opinión, sino de una cosa que se escapa de solecismo y errata de la impresión (*Lágrimas*, 435).⁸¹

Aquí la crítica a los Escalígeros lleva el característico sello mordaz de la burla quevediana, donde se “animaliza” o “cosifica” a la persona que es el objeto de la crítica de Quevedo, además de que señala el error como la base de la argumentación del exégeta protestante.

Francisco de Quevedo, Los Sueños, ed. de Reece M. Price, London/Valencia: Grant and Cutler-Tamesis, 1983.

⁷⁹ Arellano ha indicado que “el uso de tiempo presente en segunda persona y el vocativo [“oh!” o “ay!”] son recursos comunes de la estructura satírica e invectiva moral que se encuentran con frecuencia en la poesía de Quevedo”. Ignacio Arellano, “Textos bíblicos y problemas exegéticos”, en Lía Schwartz y Antonio Carreira (eds.), *Quevedo a nueva luz: escritura política*, Málaga: Universidad de Málaga, 1997, pp. 257-270 (p. 264).

⁸⁰ Julio César Escalígero y Jose Escalígero son los dos miembros de la prominente familia protestante a la cual Quevedo critica aquí.

⁸¹ Edward M. Wilson and José Manuel Blecua indican que “Los ataques a Quintiliano, Lucano y Séneca de Josefo Escalígero, ‘hombre de buenas letras y de mala fe’, fueron unos de los motivos para la composición de la *España Defendida*”. *Hieremias*, p. 166.

Hay que añadir que en sus *Lágrimas*, como en muchos de sus textos, Quevedo también hace una aguda crítica de la obra de algunos jesuitas y de otros eruditos católicos. Por ejemplo, a pesar de que en uno de los pasajes de sus *Lágrimas* Quevedo elogia la exégesis del jesuita Del Río y sus comentarios sobre las *Lamentaciones*, fuente a la que más acude para su propia versión, casi al principio de su comentario Quevedo dice que entre las previas obras exegéticas que han fallado para defender a san Jerónimo están los comentarios de Del Río, a los que califica de inaceptables, “porque se da noticia de la duda del hereje, y no se le acude con solución”.⁸² La combinación de *laus* y *vituperatio* es un rasgo que distingue las *Lágrimas* de Quevedo de las versiones de otros eruditos católicos y es a su vez un rasgo característico de un tipo específico de paralelismo que se ha relacionado con la prosa de Quevedo, en obras como la *España defendida*. La *vituperatio* puede vincularse con una clase especial de antítesis: la *correctio*, en específico “con el esquema *no y, sino x* [...] que consiste precisamente en mejorar una expresión [o una obra] considerada inadecuada”.⁸³ La *vituperatio* quevediana se manifiesta criticando a autores tanto católicos como protestantes; por ejemplo, Quevedo se refiere con desdén al *Commentarii in librum Job* (1597-1601) del Padre Pineda, un erudito jesuita con quien Quevedo tenía un reconocido conflicto, señalando “amontonó a Job en vez de comentarle” (391);⁸⁴ ahí se puede considerar a las palabras “en vez de” como una especie de *correctio*. A Quevedo le parece ver en el comentario de Pineda, una falla similar a los escritos del exégeta protestante Druso: la acumulación de información sin análisis crítico.

Como contraparte anglicana protestante de la erudición humanista quevediana,

⁸² *Lágrimas*, p. 353. A lo largo de sus *Lágrimas*, Quevedo hace un gran número de críticas al texto de Del Río.

⁸³ Antonio Azaustre Galiana, *Paralelismo y sintaxis del estilo en la prosa de Quevedo*, Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela, 1996, p. 59.

⁸⁴ Edward M. Wilson y José Manuel Blecuá indican que el erudito jesuita Juan de Pineda fue “uno de los más encarnizados enemigos de Quevedo”. *Hieremias*, p. 84, n. 1. Esta aseveración la confirman diversos biógrafos de Quevedo como Pablo Jauralde Pou.

Donne participaba en el debate exegético de la época en su calidad de predicador anglicano al servicio de Jacobo I, y citando, además de a san Jerónimo y exégetas protestantes, también a jesuitas:

But one of their own *Jesuits* [Castro], though some, (whom in that Canon they seeme to follow) make this Booke of *Lamentations*, but an Appendix to the Prophecy of *Jeremy*, determines, for all that Canon, that it is a *distinct Book* (*Sermons*, 4:237).

El tema en debate –en este específico pasaje de su sermón sobre Lam 4.20– es si el libro de las *Lamentaciones* fue escrito por el profeta Jeremías. En esta instancia, Donne aprovecha la controversia sobre la autoría del texto para enfatizar la falta de consenso entre los propios jesuitas sobre este tema. En otro pasaje del mismo sermón, señala que tampoco hay acuerdo entre los católicos con respecto a la autoridad del Papa en la Iglesia cristiana:

Their Authours have disputed *Auferibilitatem Papae*, whether the Church of God might not be without a *Pope*, they have made a problematicall, a disputable matter, and some of their Authours have diverted towards an affirmation of it (*Sermons*, 4:248).

Al señalar esta problemática y aseverar que la presencia del Papa en el mundo cristiano es prescindible, Donne aprovecha este sermón apologético de las políticas de Jacobo I para indicar que uno no puede imaginarse a un rey sin soberanía real: “but *Auferibilitas potestatis*, to imagine a King without Kingly Sovereignty, never came into problem, into disputation” (*Sermons*, 4:248). En ambos casos, Donne demuestra estar familiarizado con los textos de exégetas católicos –un punto que parecería evidente por haber este autor sido educado en el seno de una familia de fuerte arraigo católico–, pero no alude a los eruditos católicos para refutarlos en forma directa, sino que aprovecha el desacuerdo entre ellos para desacreditar su credibilidad. En el segundo pasaje indicado, toma ventaja del desacuerdo entre los eruditos católicos para añadir fuerza a su argumento sobre la autoridad de Jacobo I, que diversos enemigos políticos atacaban, y cuya

defensa era uno de los principales objetivos de su sermón. De hecho, la mayor parte de las aseveraciones de Donne con respecto a cuestiones de traducción bíblica, como se verá más adelante, se presentan cuando discute la validez de la imposición de la Vulgata de san Jerónimo como la fuente incuestionable a que se debería acudir para la exégesis y liturgia cristiana.

Por otra parte, como lo estipula claramente en diferentes ocasiones a lo largo de sus *Lágrimas*, uno de los objetivos primordiales de Quevedo, más allá de las burlas mordaces a otros exégetas, es enmendar o corregir la falta de rigor en la defensa de san Jerónimo que han hecho previos expositores católicos. En el siguiente ejemplo, Quevedo aplica la *correctio* retórica para probar la “ciencia del cielo” de la Vulgata a los herejes aseverando que las características que hacen de san Jerónimo el mejor traductor son su “ingenio, doctrina y ciencia del cielo” (*Lágrimas*, 401); dota a san Jerónimo, como traductor-“rétor” bíblico, de características especialmente apreciadas a principios del siglo XVII español, como también hace en sus comentarios a la letra “Samech” (Lam 1.15), donde explica el vínculo entre *brevitas* (la brevedad estilística) y *utilitas* (el valor moral) edificante en la Vulgata: “San Jerónimo no sólo declaró la propiedad, pero enseñó mucho en una palabra” (*Lágrimas*, 407). La brevedad era considerada el epítome del buen escribir; la fácil concordancia, un rasgo de solidez exegética que se puede vincular al ideal de claridad de la poética quevediana; y la “defensa”, es un rasgo esencial para enfrentar la amenaza de la Babilonia herética.

En contraste, hay que aclarar que las aseveraciones contra la interpretación católica que hace Donne en sus sermones en general se refieren a la Iglesia Romana Católica y a la autoridad que la figura del Papa, detenta en ésta, así como a los preceptos autorizados por el Consejo de Trento que, según los autores protestantes, obedecían a un

“papal self-interest”.⁸⁵ Desde el rompimiento de Enrique VIII con Roma, en Inglaterra se insistía en una clara distinción entre la Iglesia romana católica, asociada directamente con el Papa y lo que Donne y sus contemporáneos concebían como la Iglesia católica universal que se relacionaba directamente con la Iglesia cristiana temprana y se consideraba uno de los fundamentos principales del protestantismo.⁸⁶

Un claro ejemplo de la postura crítica de Donne con respecto a la autoridad conferida a la Vulgata de san Jerónimo por la Iglesia católica romana y por el bloque español hegemónico vinculado con ésta, es un pasaje en uno de sus sermones donde asevera que el problema en realidad no radica en la traducción de san Jerónimo de las Escrituras, sino en la idolatría que le profesa la Iglesia Católica. Donne admite la importancia de la Vulgata como traducción de las Escrituras, pero reprueba con intensidad la herejía de los católicos de considerarla como una traducción que ocupa un lugar igual o con mayor autoridad que las Escrituras en la lengua original: “The Translation is a reverend Translation; A Translation to which the Church of God owes much [...] but to consider any Translation equall, or better then the Originall [...This is...] an Idolatrous servility” (*Sermons*, 8: 207). Donne indica que la Vulgata a veces está muy lejana del sentido literal del texto en hebreo. Con esto, hace énfasis en que para la Iglesia anglicana la traducción correcta, y por consiguiente la adecuada interpretación de las Escrituras, es aquélla que se mantiene cerca de las Escrituras

⁸⁵ Jeffrey Johnson asevera que Paolo Sarpi, quien fue nombrado en 1606 teólogo oficial de la República de Venecia publicó una *Istoria del Concilio Tridentino* que se tradujo al inglés desde 1620, comparte con Donne: “mutual criticism toward the Council of Trent [...] both condemn the council on the grounds that it not only failed to reunite Christendom in western Europe but that it finally only succeeded in establishing irreconcilable divisions between Roman Catholics and Protestants.” Jeffrey Johnson, “John Donne and Paolo Sarpi: Rendering the Council of Trent”, en Mary Arshagouni Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 90-112 (pp. 91 y 108). J. Johnson argumenta en este artículo que el complejo problema de la interpretación bíblica constituyó un factor esencial en el cisma cristiano.

⁸⁶ Por ejemplo, Daniel W. Doerksen, “Polemicist or Pastor?: Donne and Moderate Calvinist Conformity”, en Mary Arshagouni Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 12-34 (p. 25) y Anthony Milton, *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought 1600-1640*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 378-379.

originales, y señala: “according to the original Hebrew, it ought to be read, as we read it”.⁸⁷ No obstante y aunque sea una contradicción con lo que señala en otras instancias, indica que él mismo, e incluso Calvino, consideran que la lectura en la Vulgata del original hebreo es en este caso la más apropiada:

That translation, if we consider the very words only, is far from the Originall, but if we regard the sense, it is most proper [...] And so *Calvin* admits; Take it which way you will, *Idem manet sensus*, the sense is all one (*Sermons*, 3:313-16).

El frente protestante comparte el rechazo unánime a la imposición de la Vulgata de san Jerónimo como la única versión válida de las Escrituras.

The case then being thus, that that sense may be admitted, and admitted so that it establish the same doctrine that ours does, why are our late men so very vehement against it? Truly, upon very just reason: for, when those former reverent men were so moderate as to admit that translation in this place; the Church of Rome, had not then put such a sanctity, such a reverence, such a singularity, and preheminance and supremacy, such a *Noli me tangere*, upon that Translation (*Sermons*, 3:313-16).

Donne señala que el lugar de la Vulgata es estar a la sombra del texto original de las Escrituras porque, “Its place is that of a translation”.

Aparte del tema de la idolatría hacia la Vulgata, en otro de sus sermones Donne critica severamente los errores gramaticales de ésta por haber distorsionado el original:

But as I have wondred that that Bishop [Abulensis] would so easily confesse, that some of their Expositors were so very unlearned, so barbarously ignorant, so enormously stupid, as to take this *vae mundo adjectivè*, so doe I wonder more, that after such confessions, and acknowledgements of such ignorances and stupidities amongst them, they will not remedy it in the cause, but still continue so rigid, so severe in the maintenance of their own Translation, their Vulgate edition, as in places, and cases of doubt, not to admit recourse to the Originall, as to the Supreme judge, nor to other Translations: for by either of those ways, it would have appeared, that his *vae mundo* could not be taken *adjectivè*, but is a cloud cast upon the whole world, a woe upon all, no place, no person, no calling free from these scandals, and offences, from tentations and tribulations [...] But in such an extension, such an expansion, such an exaltation, such as inundation of woe, as this in our text, *Vae mundo*, woe to the world, to all the world, a tide, a flood without any ebbe, a Sea without any shoare, a darke skie without any Horizon (*Sermons*, 3:167-168).

⁸⁷ Ésta y las siguientes citas se encuentran en *Sermons*, 3:313-316.

Por otro lado, llama la atención que Donne enfatice el beneficio que se puede obtener de los errores gramaticales de la Vulgata, afirma que la Iglesia anglicana, de manera paradójica, ha logrado una correcta interpretación de las Escrituras: “As God brought light out of darknesse, and raises glory out of sin, so we may raise good Divinity out of their ill Grammar” (*Sermons*, 3:166-7). Aquí el que escribe usando la *correctio*, no y sino z, es Donne quien argumenta, vía negativa con los opuestos “light/darkness” y “glory/sin”, que la buena teología anglicana es resultado de la mala gramática católica. Añade que, a pesar de que los expositores católicos están conscientes e inclusive confiesan los errores de la Vulgata, se han rehusado a enmendarlos y corregirlos. Donne atribuye esta reticencia de los exégetas católicos no sólo a una cuestión de ignorancia o estupidez, sino también a la rigidez de su actitud. Además señala que el uso de amplificación (*amplificatio*) en la Vulgata obscurece el sentido del texto original: con firmeza reprende la imposición católica de la Vulgata, no sólo por la prohibición de otras fuentes (especialmente el texto original), sino también por impedir la corrección de los errores en el texto de san Jerónimo. La perspectiva exegética de Donne se basa en el “modo humanista” que usa una variedad de fuentes y que de forma natural se contrapone con los *dicta* impuestos por el Concilio de Trento, los cuales (por lo menos desde la perspectiva de la interpretación protestante) consideraban las fuentes bíblicas originales en hebreo y griego como irrelevantes o “contaminadas de apostasía”, lo cual se decía que convertía a la Vulgata en una especie de texto “congelado e institucionalizado”.⁸⁸

Sin embargo, en contraste con la aseveración de la restricción del uso de fuentes originales bíblicas en los textos exegeticos católicos, es necesario subrayar, que en sus *Lágrimas*, Quevedo hace uso de una variedad de fuentes que incluyen el hebreo y el

⁸⁸ Dominic Baker-Smith, *op. cit.*, pp. 173-174.

griego e inclusive algunas veces no sigue únicamente el texto de san Jerónimo. Por ejemplo, en sus comentarios al verso correspondiente a la letra Lamed (Lam 1.12), Quevedo indica que en lugar de seguir a san Jerónimo, en su comentario sigue la interpretación del exégeta portugués Figueiro, quien “declara enmendando la letra griega” (*Lágrimas*, 399); no obstante, en otro pasaje Quevedo sostiene que la clara concordancia del sentido en la Vulgata, contrasta con la concordancia gramatical y oscuridad del texto de Figueiro e inclusive de la versión de los Setenta. Quevedo indica este último punto cuando defiende a san Jerónimo del ataque de sus detractores precisamente con respecto a la falta de “concordancia” entre el texto hebreo y la Vulgata:

¿Quién duda que san Jerónimo sabía lo que significa *no*?; pero *viendo cuán poco concordaba* la oración diciendo “No a vosotros, que pasáis por el camino, notad y ved si ay dolor”, tradujo el sentido en la exclamación piadosa: “¡O vosotros, que pasáis por el camino, mirad si hay dolor!” (*Lágrimas*, 399).⁸⁹

Señala que plasmar el sentido del texto requiere de reorganización gramatical, de sustituir verbos e incluso de añadir frases completas, porque, de otra manera, no sería posible traducir el sentido original:

Que desotra manera no se puede declarar, sino supliendo el verbo y una oración casi entera, pues Figueiro suple “así no os suceda a vosotros”. O si es con los Setenta intérpretes está más oscuro: “*qui ad vos, si ad vos uti nam ad vos*”. Y al cabo ninguna cosa es tan propia de uno que padece como lo que san Jerónimo traduce; y tengo por cierto que estaría apuntada la Biblia que tradujo así, pues es lo mejor (*Lágrimas*, 399).

Quevedo no sólo concluye que la versión de san Jerónimo es la más apropiada, sino afirma que seguramente siguió las anotaciones en el original hebreo, detalle que quizá intenta validar con rigor humanístico al acudir a las fuentes originales.

A pesar de su vehemente defensa de la traducción de san Jerónimo *ad sensum*, en otro pasaje donde comenta Lam 1.10 (letra Yod), Quevedo explica por qué él mismo

⁸⁹ Las cursivas son mías.

sigue en ese pasaje de su paráfrasis métrica el sentido literal del texto por encima de la versión de san Jerónimo: “Yo no volví según su versión, aunque la tengo por mejor y más propia, porque la literal me forzó, según la moderna apuntación, a lo contrario” (*Lágrimas*, 399). El hecho de que Quevedo sea específico al indicar que su decisión fue tomada al seguir la “moderna apuntación” sugiere su interés, como incipiente joven exégeta, de apoyar su lectura con el criterio humanista de crítica textual.⁹⁰ En varios pasajes de sus *Lágrimas*, Quevedo reconoce la importancia del sentido literal del texto hebreo,⁹¹ y es significativo que precisamente en los momentos en que disiente de la versión de san Jerónimo es cuando Quevedo presenta indicaciones específicas respecto a la “santa autoridad” de la Vulgata (*Lágrimas*, 399).

En contraste, aunque en algunos casos Donne rechaza lo que se ha añadido a las fuentes hebreas y griegas de las Escrituras en la versión de la Vulgata, en otros casos acepta la *amplificatio*, como señalé anteriormente, por la autoridad que le han concedido la tradición y el “uso y acomodo” de la Iglesia católica universal (*Sermons*, 8:111). Es significativo que Donne defienda un tipo especial de *amplificatio* mediante la variación:

I am ever willing to assist that observation, That the books of Scripture are the eloquentest books in the world, that every word in them hath his waight and value, his taste and verdure. And therefore must not blame those Translators, nor those Expositors, who have, with a particular elegancy, varied the words in this last clause of the Text (*Sermons*, 9:226).

En el caso particular de esta observación de Donne, la tensión entre la idolatría de la

⁹⁰ Este tema se discute con detalle en el capítulo dedicado a Quevedo, pero aquí apunto que Juventino Caminero observa que Quevedo usa en su *La Constancia de Job* un método exegético que incluye la comparación lingüística de diversas fuentes en combinación con una fuerte carga de alegoría y simbolismo. Juventino Caminero, “El léxico hebraico y su significación en la obra de Quevedo”, *Letras de Deusto*, 17 (1979), 53-85 (p. 63). Más recientemente y en específico en relación con las *Lágrimas*, Natalio Fernández Marcos y Emilia Fernández Tejero han explicado el uso del hebreo por parte de Quevedo en su defensa de la Vulgata, a la que llaman una “paráfrasis laudatoria de la Vulgata” por razones doctrinales; sin embargo, aunque indican algunos errores en el hebreo de Quevedo, reconocen e identifican su habilidad con esta lengua. Natalio Fernández Marcos y Emilia Fernández Tejero, *op. cit.*, pp. 309-328.

⁹¹ El énfasis de Quevedo en la importancia del texto hebreo se ve claramente en su transcripción en caracteres latinos del texto hebreo y en su traducción literal de éste, además del intento de recrear el acróstico del alfabeto hebreo.

Iglesia Católica hacia la versión de san Jerónimo y la necesidad de conformar con la Iglesia de Inglaterra cede paso a un asunto de gran interés para Donne el predicador-poeta: la elocuencia de las Escrituras tanto en sus versiones originales, como en sus diversas versiones. La sensibilidad ante la elocuencia del texto bíblico justificaría, para Donne el poeta, el uso de ampliaciones del texto.

Como contraparte a esta sensibilidad de Donne, en sus comentarios a Lam 1.3 (la letra “Ghimel”), Quevedo alude a los comentarios bíblicos en latín del erudito italiano Nicolás de Lira del siglo XII, a quien Quevedo llama Lirano, en un pasaje que señala la riqueza y efectividad poética de la Vulgata pero que explícitamente es una alabanza de la efectividad poética de los comentarios de Lira. Quevedo asevera que estos comentarios no sólo están a la misma altura que la Vulgata de san Jerónimo, sino que también la enriquecen.⁹² En lugar de reprochar a Lira –como otros exégetas habían hecho– que en su comentario a Lam 1.4 describa las calles de Jerusalén como “[calles] llenas de hierba”, Quevedo indica:

Así que Lirano no fue tan digno de reprehensión que quizá no mereciese alabanza por lo que *encareció con traducir “llenas de hierba”*; pues para el rigor es lo mismo que “llorar” de la *Vulgata*, pues con la hierba hacen llorar a quien las ve (*Lágrimas*, 377).⁹³

Quevedo, el poeta, alaba a Lira porque le deslumbra más la efectividad poética su comentario que el rigor de la Vulgata. Quevedo el traductor-rétor y poeta enfatiza que Lira al traducir enriquece el texto original: “encareció con traducir” (*Lágrimas*, 377).⁹⁴ Desde esta perspectiva la traducción amplifica el valor del texto fuente e implícitamente

⁹² Nicolás de Lira (1270-1346) era un erudito especializado en estudios bíblicos, originario de Normandía y profesor de la Sorbona en París. Su exégesis se caracteriza por enfatizar el sentido literal por encima del sentido alegórico. Sobre Lira ver a Beryl Smalley, *op. cit.*, pp. 178 y 274 (entre otras).

⁹³ Las cursivas son mías.

⁹⁴ Carmen Peraita discute el *Marco Bruto* de Quevedo desde la perspectiva de que el texto traducido mejora el texto fuente, al otorgar relevancia contemporánea a éste. Carmen Peraita, “From Plutarch’s Glossator to Court Historiographer: Quevedo’s Interpretive Strategies in *Vida de Marco Bruto*”, *Allegorica*, 17 (1996), 73-94 (pp. 74-75 y 84). Rita Copeland señala un punto similar: “As *Interpretatio (hermeneia)*, denoting discourse, is bound up with rhetoric, which allows discourse to realize itself effectively, so exegesis, as we have seen, takes over the productive force of rhetoric”. Rita Copeland, *Rhetoric*, p. 92.

añade al enriquecimiento de la “verdad hebraica” mediante la traducción, lectura y comentarios cristianos de Lira.

En contraste con este punto de vista, como *rétor* y poeta Donne reconoce la “elegancia particular” de ciertas traducciones, incluyendo la Vulgata, y comentarios que expresan con efectividad la elocuencia de las Escrituras, pero para él –como para los protestantes en general– el rigor de la Vulgata como traducción, estaba por debajo del de las Escrituras. No obstante, tanto Quevedo como Donne conceden un lugar prominente al texto hebreo y a su resistencia a la interpretación, su fertilidad en sentidos pues reconocían el consenso humanista con respecto a la autoridad de la versión hebrea del Antiguo Testamento –la verdad hebraica– como fuente original y fundamental para la cristiandad en general.

Una de las razones que explica el que las *Lágrimas* de Quevedo no se publica en el siglo XVII y Quevedo haya dejado a un lado ese texto después de 1613, puede ser su alarde de manejar una gran variedad de fuentes originales y de presentarse como erudito de la lengua hebrea y del texto bíblico hebreo. Las implicaciones del uso quevediano del hebreo en este texto se discutirán con detalle en el capítulo dos.

Para finalizar esta sección me gustaría apuntar que, por una parte, tanto Donne como Quevedo parecen haber tenido noción de la importancia de sus respectivas Iglesias para regular el sentido de las Escrituras, así como de una cierta rivalidad entre los intérpretes de la época para estabilizar lo que Bernard Roussel ha llamado el “sentido perdido” de la palabra de Dios:

Commenteurs et traducteurs exhument la “Parole de Dieu” d’une ignorance ou d’une perversion où elle était enfouie. Ils transmettent un appel et provoquent le “répons” de leur communautés [...] Commentaires et traductions ont toujours une dimension polémique. Certes Quintilien, dans les *Institutions oratoriens* (10, 5, 5), notait déjà que la paraphrase est un “combat” pour atteindre le sens [...]

Mais ici la joute oppose entre eux des hommes en quête d'un sens perdu [...] ⁹⁵

Roussel indica que la dimensión polémica en la escritura de paráfrasis ya había sido reconocida por Quintiliano, sin embargo señala que más allá de la polémica existe un proceso, al que desde la perspectiva de esta tesis podemos llamar dialógico, que iría encaminado a provocar respuestas entre las diferentes comunidades. El conflicto y la rivalidad común en la controversia exegética y en la escritura de paráfrasis es un factor que comparten las lecturas humanistas protestantes y católicas sobre la autoridad de la Vulgata aquí representadas por Donne y Quevedo; es precisamente mediante *vituperatio* hacia el antagonista confesional o político, o *laudatio* a sus respectivas doctrinas o monarcas, como se define la identidad pública del exégeta dentro del contexto de grupos específicos de poder o correligionarios.

En el contexto más amplio del argumento general de mi tesis, un aspecto central de las implicaciones del conflicto y contienda en la República de la Letras y el Dogmatismo Humanista de principios del siglo XVII se puede ver, por un lado, en la censura de Quevedo al exégeta protestante holandés Druso al señalarlo como “engañado” por su lectura incorrecta de las Escrituras. Por otro lado, el que Donne afirme que “la gramática errónea” de los católicos le permitió a su propia Iglesia llegar a una “buena teología”, se puede considerar una forma de reprimenda cuando se compara con el “engaño” señalado por Quevedo. Más allá de “engaños” y “desengaños”, me interesa resaltar la dimensión política de la exégesis de Donne y Quevedo sobre el profeta Jeremías y sus *Lamentaciones* durante la época de Jacobo IV y I, y de las políticas de paz de Felipe III como respuestas individuales y elocuentes en tiempos de crisis. La dimensión retórica de sus versiones del texto bíblico se apropia del profeta Jeremías como *auctor* bíblico y de sus *Lamentaciones* para representar una “escena

⁹⁵ Bernard Roussel, “Commentaire et traduire”, en Guy Bedouelle y Bernard Roussel (eds.), *Les Temps des Réformes et la Bible*, Paris: Beauchesne, 1989, pp. 427-461 (pp. 429 y 430).

trágica del mundo” o un mundo caduco vinculados al trasfondo cultural e ideológico de sus propias circunstancias. Este tipo de aproximación permite considerar los rasgos particulares de los textos de Donne y Quevedo e ir más allá de las aseveraciones de que, “Des érudites, souvent pieux rivalisent. Leurs lecteurs sont invités à adhérer à leur doctrine, plus qu’ à leur charisma personnel”,⁹⁶ con que Roussel describe la práctica estándar de los traductores y comentaristas bíblicos de la época, y apreciar el particular carisma de Donne y Quevedo como poetas-exégetas.

I.3 Las *Lamentaciones de Jeremías* y la amenaza babilónica

Donne y Quevedo compartieron una educación similar en el arte del debate exegético humanista y de su aplicación a escenarios políticos contemporáneos. Esto lo muestra de manera ejemplar su tratamiento de las *Lamentaciones de Jeremías*. ¿Qué es lo que ofrece este texto bíblico a autores como Donne y Quevedo?

La tradición exegética cristiana ha considerado al profeta Jeremías como autor de las *Lamentaciones*. En algunas de las tradiciones exegéticas judías también se asocia este texto con Jeremías; sin embargo, en los manuscritos y ediciones de la Biblia hebrea, el libro de las *Lamentaciones* se encuentra junto a los libros de Ruth, el Cantar de Cantares, Eclesiastés y Ester, como uno de los cinco pergaminos (*Megilloth*) a los que se les da lectura en las festividades públicas y celebraciones importantes. En la liturgia hebrea, las *Lamentaciones* se leen en la festividad del día 9 de *Ab*, el quinto mes en el calendario judío, en el que se conmemora, entre otras cosas, la destrucción del Primero y Segundo Templos (lo cual equivale en importancia al día de la Expiación en la liturgia cristiana).⁹⁷

⁹⁶ Bernard Roussel, *op. cit.*, p. 224.

⁹⁷ Iain W. Provan, *Lamentations*, London: Marshall Pickering, 1991, p. 3. La práctica litúrgica judía, entonces, determina su lugar en el *Megilloth*.

En la Vulgata y la Versión de los Setenta se adopta la tradición de vincular las *Lamentaciones* con Jeremías⁹⁸ y en los textos de Donne y Quevedo se preserva esta tradición. En su sermón sobre Lam 4.20 Donne señala, “The Book [of *Lamentations*] is certainly the *Prophet Jeremies*”⁹⁹ y en sus comentarios a las *Lágrimas de Jeremías castellanas*, Quevedo inclusive señala que las siguientes palabras “están en los Setenta y no en el texto hebreo”:

Et factum est, postquam in captivitate reductus est Israel, et Ierusalem deserta est, sedit Jeremias Propheta flens, et planxit lamentatione hac in Ierusalem et amaro animo suspirans et eiulans dixit [...]

Y fue hecho después que Israel fue en captiverio y Ierusalem quedó desierta; sentóse Jeremía Propheta sollozando, y lloró esta lamentación sobre Ierusalem, y suspirando y gimiendo con amargo ánimo dijo [...]¹⁰⁰

Para ambos escritores el texto de las *Lamentaciones* era de la autoría del profeta Jeremías, sin embargo hay que tomar en cuenta que tanto los exégetas hebreos como los cristianos consideran que las *Lamentaciones* es un libro diferente al de las profecías de Jeremías pero lo relacionan de diversas maneras con este profeta. Las implicaciones del vínculo entre el profeta y este lamento bíblico se estudian en los siguientes capítulos, enfatizando su dimensión y su aplicación en el contexto de principios del siglo XVII.

El libro de las *Lamentaciones de Jeremías* ilustra la caída de la ciudad de Jerusalén; ante los babilonios, en el año 587 a.C. y la desintegración y caos que siguieron a esta caída. La práctica litúrgica cristiana asocia este texto con una de sus festividades más importantes, la pasión de Cristo; algunas partes del texto se leen durante la Semana Santa en las lecturas del Oficio de Tinieblas, durante el Jueves y Viernes Santos, así como el Sábado de gloria. Este lamento bíblico se divide en cinco capítulos. Algunos exégetas y comentaristas –tanto antiguos como modernos– se refieren a los capítulos como “canciones”, con la excepción del capítulo cinco, Lam 5,

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 7-9.

⁹⁹ *Sermons*, 4:237.

¹⁰⁰ *Lágrimas*, p. 359.

al cual tradicionalmente llaman “la oración de Jeremías”. La estructura formal más característica de las *Lamentaciones* es el uso de acrósticos alfabéticos en sus cuatro capítulos primeros, y las paráfrasis métricas y comentarios de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII reaccionaron de diferentes maneras a estos acrósticos. Por ejemplo, Quevedo intenta imitar el procedimiento, mientras que Donne lo ignora. A través de los versos del texto bíblico –sobre todo en el primer capítulo– se puede descubrir una serie de voces: la de un narrador anónimo que se ha identificado tradicionalmente con el profeta Jeremías, la de la misma ciudad de Jerusalén y finalmente la de sus habitantes.¹⁰¹ Las lecturas interpretativas del texto han explotado esta multiplicidad de voces. Por otro lado, es indispensable recordar que la tradición exegética sobre este texto enfatiza que tiene una dimensión histórica (literal) y otra dimensión profética (alegórica), ésta última se presenta con variaciones que incluyen el sentido espiritual, el tipológico y el tropológico. La inmediata doble dimensión interpretativa de este texto se ha establecido como uno de sus rasgos esenciales. El énfasis en el sentido literal o en el sentido alegórico es uno de los elementos fundamentales en las diferentes versiones métricas, comentarios en prosa o sermones sobre las *Lamentaciones* que establecen diferenciación ideológica y religiosa.

A grandes rasgos, se pueden identificar tres tipos principales de versiones de las *Lamentaciones* contemporáneas a las de Donne y Quevedo. En primer lugar, las paráfrasis métricas, sermones y comentarios que se relacionan exclusivamente con el Oficio de Tinieblas de la Semana Santa. En segundo lugar, aquellas que sostienen que la caída de Jerusalén se explica por el pecado y relacionan el texto con catástrofes como la plaga, la guerra y la hambruna. Las tradiciones exegéticas de los siglos XVI y XVII y las modernas indican que las calamidades son el resultado de seguir a profetas falsos o a

¹⁰¹ Provan, *ibid.*, pp. 6-7.

consejeros y sacerdotes complacientes; por otra parte, entre éstas hay una corriente que considera que “toda la nación de Sión es responsable del sufrimiento”.¹⁰² En tercer lugar, hay versiones de las *Lamentaciones* que enfatizan su papel como advertencia de la caída del poder de los grandes reinos terrenales. En esta categoría, podemos encontrar otro tipo de *Lamentaciones* que a veces son una queja y otras veces una advertencia sobre el peligro que representa “Babilonia”, una imagen que se identifica con los enemigos, ya sea protestantes o católicos, según la afiliación religiosa del autor. En este tipo de textos se vincula la lamentación con la consolación que resulta del reconocer el peligro de errores doctrinales y con la advertencia y la identificación de los enemigos, los herejes.

Lo anterior se aprecia de manera singular en los textos de Donne y Quevedo. Por un lado, las *Lágrimas de Jeremías castellanas* de Quevedo son una respuesta a la amenaza de los herejes y los apóstatas de la Iglesia católica, institución eclesiástica íntimamente relacionada con el poder político de la España de los Habsburgo. Así dice Quevedo en el prefacio de su texto:

Y llora [Jeremías] la destrucción de Jerusalén, que había profetizado, y llorando profetiza (según Fero en los sermones sobre los *Trenos*) el estado desdichado y perseguido en que se había de ver la Iglesia y los fieles por los herejes y apóstatas.¹⁰³

En el sermón de Donne sobre Lam 4.20 (“The breath of our nostrils, the anointed of the Lord, was taken in their pits”) pronunciado el 4 de noviembre de 1622 durante el aniversario del Complot de la Pólvora en 1605, también se señala a los “enemigos históricos y proféticos”:

Neither is any peece of this Booke, the lesse fit to be our Text, this day, because it is both Historicall, and Propheticall, for, they, from whom, God, in his mercy,

¹⁰² S. Paul Re’emi, “The Theology of Hope. A Commentary on the Books of Lamentations”, en S. Paul Re’emi y R. Martin-Achard (eds.), *God’s People in Crisis. A Commentary on the Books of Amos and a Commentary in the Book of Lamentations*, Edindburgh/Grand Rapids: Handsel-Eerdmans, 1984, 73-90 (especialmente p. 76).

¹⁰³ *Lágrimas*, p. 359.

gave us a Deliverance, this day, are our *Historicall Enemies*, and our
Propheticall Enemies [...]¹⁰⁴

En el clima de disensión política y de críticas a Jacobo I, la tarea de Donne en su sermón consistía en defender las políticas externas e internas del rey. Su lectura de Lam 4.20 se puede considerar como una respuesta a circunstancias adversas, como se discute en los capítulos tres y cuatro. Aquí es importante señalar la importancia de la noción de la amenaza babilónica y de la crisis a principios del siglo XVII.

I.3.1 La noción de crisis a principios del siglo XVII

Para poner esta amenaza en contexto hay que considerar que los historiadores modernos se han referido al siglo XVII como un periodo de crisis en Europa y esta crisis se ha abordado desde gran variedad de puntos de vista.¹⁰⁵ Alicia Mayer indica que diversos historiadores se han referido a los “cambios estructurales enormes” que hubo en esta época, los cuales “provocaron crisis múltiples y se visualizaron profundas contradicciones inextricables.”¹⁰⁶ A partir de la década de 1970, diversos historiadores han intentado definir las causas de las crisis en el siglo XVII y establecer fechas específicas para los puntos más profundos de esta crisis.¹⁰⁷ Por ejemplo, Elliot asevera que el término “crisis” se ha aplicado, en el periodo de estudio, tanto a la década de los años 1590, como a los años entre 1618 y 1620, y a la década de los años 1640, e indica

¹⁰⁴ *Sermons*, 4:238.

¹⁰⁵ Mi consulta inicial sobre el tema se nutrió de los datos aportados por Hugh R. Trevor-Roper, “The General Crisis of the Seventeenth Century”, en Trevor Aston (ed.), *Crisis in Europe, 1560-1660*, London: Fontana, 1965, pp. 59-95; Ciriaco Pérez Bustamante, “Introducción”, en Ramón Menéndez Pidal (ed.), *La España de Felipe III, Historia de España*, 43 vols, Madrid: Espasa-Calpe, 1979, t. XXIV, pp. ix-lxxxvi; y John P. Cooper, “General Introduction”, en John P. Cooper (ed.), *The New Cambridge Modern History IV: The Decline of Spain and the Thirty Years War, 1609-48/59*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, pp. 1-66 (p. 2).

¹⁰⁶ Alicia Mayer, *op. cit.*, p. 19.

¹⁰⁷ Otros textos que he consultado al respecto sobre este tema incluyen: John Lynch, “The great crisis: 1640 and after” en *Spain under the Habsburgs. Spain and America 1598-1700*, 2 vols, Oxford: Blackwell, 1981, t. II, pp. 103-134; Geoffrey Parker, *Europe in Crisis 1598-1648*, Glasgow: Fontana, 1979; José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, Barcelona: Ariel, 2000, [1ª ed. 1975], p. 32; Geoffrey Parker y Lesley M. Smith (eds.), *The General Crisis of the Seventeenth Century*, London: Routledge-Kegan Paul, 1978; John H. Elliot, Antonio Simón Tarrés, Antonio M. España (eds.), Antonio Domínguez Ortiz (prol.), *1640 : La monarquía hispánica en crisis*, Barcelona: Crítica, 1992.

que esta historiografía define el término “crisis” desde la perspectiva de depresión general, la cual incluye sectores comerciales, industriales, políticos y agrarios, así como altos índices en las tasas de mortandad.¹⁰⁸ Elliot también discute el uso historiográfico de la palabra crisis e indica que hay diferentes definiciones del término y cita la de R.B. Outhwaite, quien indica que la diversidad de definiciones del término “crisis” incluye la “noción de momento de cambio”.¹⁰⁹ En otra instancia, el mismo Elliot y otros historiadores usan el término de decadencia para este periodo y con frecuencia lo vinculan específicamente con la decadencia del Imperio Español.¹¹⁰ Por su parte, Norman Davies se refiere a una fragmentación, más que a una crisis después de la Reforma en Europa.¹¹¹ El concepto de crisis como fragmentación será retomado por varios historiadores de la política del periodo.

Por otro lado, la identidad distintiva del siglo XVII como época de crisis se ha relacionado con una crisis en la forma de conocer el mundo,¹¹² vinculada con la irrupción de la “Nueva Ciencia”, así como con el resurgimiento del escepticismo.¹¹³

¹⁰⁸ John H. Elliot, “Yet another crisis?”, en Peter Clark (ed.), *The European Crisis of the 1590s: Essays in Comparative History*, London: Allen & Unwin, 1985, pp. 301-312 (pp. 301-304).

¹⁰⁹ John H. Elliot, *op. cit.*, p. 302. Elliot añade que Outhwaite también indica que una crisis real “debe ser un momento de cambio o una encrucijada” y cita sobre este tema a Randolph Starn, “Historians and “crisis”, *Past and Present*, 52 (1971), 3-22. *Ibid.*, p. 301, n. 2.

¹¹⁰ John H. Elliot estudia la cuestión de la decadencia en los capítulos 10, 11 y 12 de su libro John H. Elliot, *Spain and its World*, New Haven/London: Yale University Press, 1989.

¹¹¹ Norman Davies, *Europe. A History*, London: Pimlico, 1999, [1ª ed. 1998], p. 496.

¹¹² Jeremy Robbins estudia específicamente la influencia de este tipo de crisis en la cultura española del siglo XVII. Jeremy Robbins, *The Challenges of Uncertainty. An Introduction to Seventeenth-Century Spanish Literature*, London: Duckworth 1998, pp. 9-10. Robbins considera que la incertidumbre provocada por los diversos cambios que se experimentaban en toda Europa provocó un escepticismo que en España se manifestó en la exploración de las fronteras entre la realidad y la ilusión en el arte, y explora en mayor detalle las expresiones plásticas de la época en su más reciente contribución sobre este tema, Jeremy Robbins, “The Arts of Perception: The Epistemological Mentality of the Spanish Baroque 1580-1720”, *Bulletin of Spanish Studies*, anejo, diciembre, 2005 que acaba de ampliar y presentar en otra edición: Jeremy Robbins, *The Arts of Perception: The Epistemological Mentality of the Spanish Baroque 1580-1720*, London: Tamesis, 2007.

¹¹³ Este tema se discute en detalle a lo largo del texto de Marjorie Nicolson, *The Breaking of the Circle. Studies in the Effect of the “New Science” upon Seventeenth-Century Poetry*, New York: Columbia University Press, 1960. También he consultado el panorama general del escepticismo en el siglo XVII que presenta Peter Burke, “Tacitism, scepticism and reason of state”, en J.H. Burns y Mark Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 479-498. Más específicamente en relación con la importancia del escepticismo en España e Inglaterra y con obras de Donne y Quevedo, he consultado los siguientes textos: Henry Ettinghausen, *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*, Oxford: Oxford University Press, 1972, pp. 82-86 y 91; John Klause,

Estos últimos factores contrastaban con el ímpetu de algunos sectores hacia la ortodoxia, que se basaba en “la creencia tradicional de que la disensión religiosa se relaciona con la traición política”.¹¹⁴ Tal ímpetu se dio en forma paralela a la necesidad de los gobiernos de algunas naciones, como Francia e Inglaterra, de restaurar o incrementar, en tiempos de crisis y conflictos religiosos, su autoridad en asuntos eclesiásticos.¹¹⁵ Las complejas relaciones entre religión y política durante este periodo se pueden ver en el contraste de las opiniones de los historiadores, por una parte, y de los historiadores literarios por otra, sobre este tema. Mientras que Cooper enfatiza la necesidad de los estados poderosos de fortalecer su autoridad política en asuntos eclesiásticos, Jeremy Robbins señala la innegable secularización del poder: “El siglo XVII fue un periodo de cambios dramáticos y profundamente perturbadores en Europa: el centro de poder se alejó de España y muchos estados se convirtieron de manera evidente en modernos, al convertir gradualmente su sistema político en un sistema más secular y menos dominado por la religión”.¹¹⁶

Algunos historiadores modernos han indicado la necesidad de dar mayor consideración a la diversidad de respuestas del ser humano al enfrentar condiciones adversas como las que se enfrentan en tiempos de crisis.¹¹⁷ Esto es de gran relevancia para lo que se puede considerar como el auge en la escritura de versiones sobre las *Lamentaciones* desde mediados del siglo XVI hasta finales del siglo XVII. Propongo

“Hope’s Gambit: The Jesuitical, Protestant, Skeptical Origins of Donne’s Heroic Ideal”, *Studies in Philology*, 91 (1994), 181-215 y Arnold Rothe, *Quevedo und Seneca. Untersuchungen zu den Frühschriften Quevedos*, Köln: Universität Köln, 1965, explora diversas fuentes en obras tempranas de Quevedo y asigna un lugar importante al escepticismo y pesimismo que inclusive tiene presencia en escritores jesuitas. El texto de Jeremy Robbins, “Scepticism and Stoicism in Spain: Antonio López de Vega’s *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo*”, en Nigel Griffin, Clive Griffin y Eric Southworth (eds.), *Culture and Society in Habsburg Spain: Studies Presented for R.W. Truman*, London: Tamesis, 2001, pp. 137-151, presenta un panorama general del escepticismo en la España del siglo XVII.

¹¹⁴ George L. Mosse, “Changes in Religious Thought”, en John P. Cooper (ed.), *The New Cambridge Modern History IV: The Decline of Spain and the Thirty Years War, 1609-48/59*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, pp. 169-201 (pp. 169-70, 173-75 y 170).

¹¹⁵ Cooper indica que en los años 1590, la mayoría de los gobiernos deseaban reforzar su autoridad en este sentido. John P. Cooper, *op. cit.*, p. 36.

¹¹⁶ Jeremy Robbins, *op. cit.*, p. 13. Mi traducción.

¹¹⁷ John H. Elliot, “Yet Another Crisis”, p. 304.

que este auge puede verse como una respuesta a condiciones adversas, una respuesta con dimensiones políticas y religiosas: los comentaristas bíblicos y los predicadores del siglo XVII obviamente tenían una conciencia de la crisis que se vivía en esa época. La relevancia del texto de las *Lamentaciones* y de las posibilidades interpretativas que ofrecía en estas circunstancias puede explicarse desde esa perspectiva. Mi discusión de la apropiación de Donne y Quevedo del lamento de Jeremías se enriquece al considerar sus textos en el contexto de las políticas de paz de sus respectivos monarcas.

I.3.2 Políticas de paz y Leyendas Negras

Las políticas de paz de Jacobo I y Felipe III constituyen un tema que se ampliará en el análisis comparativo de los textos de Donne y Quevedo en el último capítulo de esta tesis, pero aquí es necesario plantear su panorama general. Tales políticas parecen haber surgido de la compleja interacción de elementos que incluían la insistencia de la casa de Stuart y de la casa de Habsburgo sobre el derecho divino de los monarcas, en la etapa temprana del absolutismo, en combinación con un sentido de la “misión” de sus naciones; este último se relacionaba con la amenaza de “Babilonia”, que rondaba tanto a las conciencias protestantes como a las católicas. La amenaza y el sentido de misión se entrelazan con otra característica de las relaciones anglo-hispanas de la época que considero esencial: la “leyenda negra en Inglaterra” y su equivalente en España.

En Inglaterra el temor de que el Papa y sus partidarios, con el apoyo de la España de los Habsburgo, triunfara sobre el protestantismo, se relacionaba con los siguientes acontecimientos específicos: el ataque de la Armada española en 1588; el Complot de la Pólvora de 1605; la polémica en relación con el interés, desde 1615 hasta principio de los 1620, por parte de Jacobo I, del casamiento de su hijo y heredero al trono, Carlos I, con la infanta española María, hija de Felipe III; y el temor entre los ingleses durante los años de guerra con las dos grandes potencias católicas, Francia y

España, en la década de 1620.¹¹⁸ Durante el periodo entre 1558 y 1660 el “anti-papismo” era, según indica Alison Shell: “a call to take arms against the Catholic Babylon in the European scenario”;¹¹⁹ esto constituyó un factor esencial tanto en la política interna como en la externa de Inglaterra. El historiador inglés Patrick Collinson ha indicado incluso que la definición de la identidad protestante inglesa se puede rastrear hasta el impopular matrimonio de la Reina María de Inglaterra con Felipe II de España en 1554 y a la represión “al estilo español” que se había hecho en su nombre.”¹²⁰ A partir de ahí, el protestantismo, “originalmente visto con sospecha como la importación de algo extranjero, comenzó a identificarse con el interés nacional, y al catolicismo se le identificó con todo lo que amenazara ese interés”, de manera que el anticatolicismo se convirtió en uno de los estandartes principales de Inglaterra como nación en el siglo XVI.¹²¹ La ecuación de igualdad entre lo católico y lo foráneo se volvió común.¹²² Sin embargo, la facción española en la política de la corte inglesa continuó siendo poderosa y sólo a principios del siglo XVII las divisiones religiosas y políticas internas transformaron el papel de estos cortesanos. Después de las primeras décadas del siglo XVII, tal transformación favoreció un contexto en el que “la reforma protestante extendió e intensificó el sentido religioso de la nación protestante [...pero...] también hizo que ese sentido se confundiera y se inhibiera al volverlo hacia su interior y convertirlo en una fuerza tan perturbadora y divisoria, como unificadora.”¹²³ Esta fuerza bivalente llevaría al conflicto de la Guerra Civil (1638-1653), un periodo de conflicto

¹¹⁸ Diana Newton, *Papists, Protestants and Puritans, 1559-1714*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 41. Inglaterra estuvo en Guerra con España entre 1624-1630 y con Francia entre 1626-1629.

¹¹⁹ Alison Shell, *Catholicism, Controversy and the English Literary Imagination*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 16.

¹²⁰ Patrick Collinson, *The Birthpangs of Protestant England: Religious and Cultural Change in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Canterbury: University of Kent at Canterbury, 1986, p. 11.

¹²¹ Patrick Collinson, *op. cit.*, p. 11.

¹²² Alison Shell, *op. cit.*, p. 19.

¹²³ Patrick Collinson, *ibid.*, p. 7.

religioso y político durante el cual se escribieron numerosas *Lamentaciones* para Carlos I, el hijo de Jacobo I, quien fue decapitado en 1649.

Aunque diversos críticos e historiadores han indicado que el temor por la amenaza católico-española a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII y las medidas correspondientes tomadas por Inglaterra “estaban fuera de toda proporción con respecto a la amenaza real”, la existencia misma de la amenaza configuró a la política y cultura inglesa de diversas maneras.¹²⁴ La polémica religiosa relacionada con la amenaza católico-española de Babilonia tiene vínculos con lo anterior y se desarrolló a partir de la distorsión, puesto que su objetivo era hacer claras las diferencias y suprimir las similitudes.¹²⁵ Shell discute esto y señala lo siguiente: “the generic links [between religious polemics] and satyre are a commonplace [...the former...] is closer to creative writing than any other theological mode because it creates, but also, recognizes the other.”¹²⁶ Establecer las diferencias en forma clara es, de hecho, un elemento clave de las obras exegéticas, incluyendo las versiones de las *Lamentaciones* aquí estudiadas, donde uno de los principales intereses de los exégetas es delimitar su comunidad cristiana particular, en contraste con “los otros”: los enemigos. El texto de las *Lamentaciones*, de manera significativa, describe de hecho la caída de la ciudad de Jerusalén ante los babilonios, de modo que sus imágenes, metáforas y giros poéticos eran adecuados para explotar directa o indirectamente las imágenes relacionadas con

¹²⁴ Alison Shell, *ibid.*, p. 15. Algunos estudios sobre este tema mencionados por Shell incluyen los siguientes títulos: Carol Z. Weiner, “The Beleaguered Isle: A Study of Elizabethan and Early Jacobean Anti-Catholicism”, *Past and Present*, 51 (1971), 27-62; Robin Clifton, “The Popular Fear of Catholics During the English Revolution”, *Past and Present*, 52 (1971), 23-55; y Peter Lake, “Anti-Popery: the Structure of a Prejudice”, en Richard Cust y Ann Hughes (eds.), *Conflict in Early Stuart England, Studies in Religion and Politics 1603–1642*, Harlow: Longman, 1989, pp. 72-106. Por otra parte, para una exploración que relaciona el anti-catolicismo inglés con el sentimiento anti-español en Inglaterra, ver: William S. Maltby, *The Black Legend in England*, Durham: Duke University Press, 1971.

¹²⁵ Michael Questier, *Conversion, Politics and Religion in England, 1580-1625*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 12-39 y 64-120 y a Raymond D. Tumbleson, *Catholicism and the English Protestant Imagination: Nationalism, Religion and Literature, 1660-1745*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 17-40.

¹²⁶ Alison Shell, *op. cit.*, p. 16.

Babilonia para establecer diferencias y suprimir similitudes con “el otro”, a través de los recursos de amplificación y distorsión propios del género de los lamentos.

La cuestión del enfrentamiento del “uno” contra “el otro” también se da en la España de la época, pero en ese caso la “leyenda negra” no se enfocaba especialmente a Inglaterra: el “otro” abarcaba una variedad de enemigos que representaban una amenaza general contra la España católica de los Habsburgo. Esto incluía de igual manera a protestantes, judíos y musulmanes. Sin embargo, la Inglaterra protestante y la Holanda calvinista produjeron gran parte de las más evidentes y brutales manifestaciones del antihispanismo de la época, las cuales se han relacionado con una tradición protestante de resentimiento hacia España en su papel de “paladín del catolicismo”. Otra poderosa nación en continuo conflicto y competencia con España era Francia, y en general el resentimiento contra España también se ha vinculado con el poder político y económico del Imperio de los Habsburgo, el cual había llegado a su cúspide a mediados del siglo XVI.¹²⁷ A principios del siglo XVII en el contexto del ya inminente declive del poderío español, la preocupación de Quevedo se reflejó en sus textos como la *España defendida* (1609) y sus *Lágrimas* (1613) en donde aludía directa o indirectamente a actitudes negativas hacia su nación, las cuales provenían principalmente de países protestantes. Mi punto aquí es enfatizar el hecho de que uno de los más claros aspectos de la relación anglo-hispana en la época en que Donne y Quevedo escribieron sus versiones de las *Lamentaciones* es precisamente la dimensión política y religiosa de sus respectivas

¹²⁷ W.S. Maltby, *op. cit.* pp. 3-4. John H. Elliot también señala la importancia del papel de Inglaterra y los Países Bajos en la explicación protestante del declive de España. Esta explicación atribuye “la prosperidad de los Países Bajos en el siglo XVII a su “tolerancia religiosa y sugiere que tanto los ingleses como los holandeses consideraban el catolicismo de la iglesia romana y apostólica como incompatible con el éxito comercial”. John H. Elliot, “The Spanish Peninsula 1598-1648”, pp. 436-437. Paul C. Allen indica que Inglaterra y los Países Bajos, además de Francia, eran los mayores enemigos de España. Paul C. Allen, *Philip III and the Pax Hispanica 1598-1621. The Failure of a Grand Strategy*, New Haven/London: Yale University Press, 2000, p. 2. William S. Maltby cita a Juderías sobre este asunto y añade que también se encontraban actitudes anti-españolas entre aquellos que “aunque eran partidarios de la Contrarreforma, tenían resentimiento del poder español y de su tendencia a intervenir en los asuntos de Francia e Italia”. William S. Maltby, p. 4. El texto de Juderías aludido por Maltby es Julián Juderías, *La Leyenda Negra*, Barcelona: Araluce, 1917.

“leyendas negras”, una “especie de conciencia del ‘uno’ que confronta un amenazante ‘otro’”.¹²⁸ Con respecto al contraste entre Inglaterra y España en esa época, por un lado, Mayer ha indicado que “España e Inglaterra son el claroscuro de la modernidad: el haz y el envés del proceso de la Reforma [...] es un hecho a todas luces evidente que en los siglos XVI y XVII ocurre un proceso de decadencia en España y el de la grandeza británica [...] la razón estriba en la manera en que España e Inglaterra reaccionaron y se adecuaron al nuevo orden exigido por el mundo moderno”;¹²⁹ Mayer describe en forma comparada los factores religiosos, económicos y políticos de estas reacciones y otorga una importancia esencial a la dimensión religiosa. Por otro lado, Loomie ha estudiado aspectos menos conocidos de las relaciones diplomáticas, comerciales y religiosas entre España e Inglaterra entre 1585-1655, subrayando la activa, a veces esencial, presencia y participación española en diferentes esferas de Inglaterra, a pesar de la constante amenaza que Inglaterra sentía cernirse sobre ella;¹³⁰ Juan A. Ortega y Medina también apela a lo religioso para comparar la decadencia española y la riqueza inglesa, “la victoria de la modernidad protestante y burguesa británica frente a su oponente católico y misoneísta hispánico”;¹³¹ de igual forma lo hace Rodríguez-Moñino Soriano en su estudio sobre las negociaciones hispano-inglesas de 1623 del matrimonio entre el príncipe Carlos y la Infanta española: Rodríguez-Moñino apunta que las tres causas principales del fracaso de esas negociaciones fueron “la situación interna y conflictiva de Inglaterra en el siglo XVII, [el] sentimiento español en materia de religión y [el] sometimiento del negocio a las directrices de la Santa Sede.”¹³²

¹²⁸ Francisco Vivar indica este tipo de conciencia en el contexto español. Francisco Vivar, *Quevedo y su España imaginada*, Madrid: Visor Libros, 2002, p. 12.

¹²⁹ Alicia Mayer, *op. cit.*, pp. 38-50.

¹³⁰ Albert J. Loomie, *Spain and the Early Stuarts, 1585-1655*, Hampshire/Brookfield: Variorum-Ashgate, 1996.

¹³¹ Juan A. Ortega, *El conflicto angloespañol por el dominio oceánico*, México: UNAM, 1981, p. 9.

¹³² Rafael Rodríguez-Moñino Soriano, *Razón de estado y dogmatismo religioso en la España del siglo XVII. Negociaciones hispano-inglesas de 1623*, Barcelona: Labor Universitaria, 1976, pp. 11-12.

Recientemente, Francisco Vivar ha indicado que en España en “1600 [...] ya encontramos una conciencia nacional, un sentimiento de pertenencia y de diferencia manifestados en una historia común, una lengua, una religión y un rey poderoso [... el identificarse como miembro de una comunidad permite] entregarse a la defensa de sus valores”.¹³³ Tal defensa implica también un antagonismo y conflicto: “[...] la idea de diferencia queda interiorizada cuando se ha representado una cultura que a la vez une a los miembros de una comunidad...[y los distingue] de otra representación [...] en un contexto de rivalidad y competencia por el poder entre naciones”;¹³⁴ Vivar propone que es necesario relacionar “el discurso de identidad nacional en España [...] con el discurso paralelo de identidades culturales que están ocurriendo en Europa y mostrar cómo una nación se va definiendo en oposición o contraste con las otras”.¹³⁵ Al vincular este tipo de propuesta con la cuestión de tensión y conflicto en la escritura de paráfrasis y la práctica exegética en general, se ofrece la posibilidad de estudiar la construcción de identidad nacional a través de la práctica exegética de devoción o académica y de que el contexto bíblico e ideológico relacionado con las *Lamentaciones* aquí estudiadas nos presente una clave de lectura esencial para la consideración comparativa y dialógica de estos textos.

¹³³ Francisco Vivar, *op. cit.*, p. 12.

¹³⁴ *Ibid.*, p.15.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 17. Tres estudios sobre el concepto de nación en Inglaterra, a partir de la afirmación de Enrique VIII en 1533, “This realm of England is an empire”, señalan la importancia del protestantismo, a la par del desarrollo de la lengua y escritura de obras literarias en la conformación del concepto de nación en Inglaterra: Richard Helgerson, *Forms of Nationhood. The Elizabethan Writing of England*, Chicago/London: University of Chicago Press, 1994 [1ª ed. 1992], quien dedica un apartado a “Spain’s Tyrannical Ambition” donde presenta algunos efectos de la amenaza y derrota de “la Armada” en 1588; Claire McEachern, *op. cit.*, y Cathy Shrank, *Writing the Nation in Reformation England 1530-1580*, Oxford: Oxford University Press, 2004. Shrank describe la distinción entre nación (cuestiones de poder) y nacionalismo (cuestiones culturales) y se enfoca en el desarrollo de una retórica de “English nationhood”, a partir de 1530 pero indica que existe evidencia de la noción de identidad nacional antes del siglo XVI. Shrank, *op. cit.*, pp.7-8; también alude al factor del protestantismo y la amenaza española en la equivalencia del catolicismo con lo extranjero. Shrank, *ibid.*, p. 9.

CAPÍTULO II. LAS LÁGRIMAS DE JEREMÍAS CASTELLANAS (ca. 1613) DE FRANCISCO DE QUEVEDO

La escritura de poemas religiosos de Quevedo es muy extensa, pero, respecto a paráfrasis o versiones métricas específicas sobre textos bíblicos, hay que mencionar su versión sobre el *Cantar de los cantares* y sus sonetos sobre los *Salmos*, textos que recientemente han recibido la atención de la crítica.¹ El texto de las *Lágrimas de Jeremías castellanas* consta de comentarios en prosa, aforismos y paráfrasis métricas de los 22 versículos del primer capítulo de las *Lamentaciones*. Los versos sueltos y aforismos se encuentran en cuatro manuscritos, pero solamente un manuscrito –el MS 113, sign. ant. 93 de la biblioteca de la Santa Cruz en Valladolid– contiene el texto completo, que también incluye un epílogo.² En 1953 José Manuel Blecua y Edward M. Wilson publicaron por primera vez las *Lágrimas de Jeremías castellanas* en una edición crítica.³

La introducción de esa edición se divide en dos partes: la primera es un estudio de paráfrasis métricas y en prosa de las *Lamentaciones* escritas en español desde la segunda mitad del siglo XVI hasta el siglo XVII, e incluye la transcripción de algunos de los textos estudiados; la segunda parte consta de la edición crítica de las *Lágrimas* de Quevedo. A pesar de que en la edición crítica hay errores en la transcripción de algunas palabras hebreas y en las notas críticas hay errores en algunas fechas y nombres, ésta continúa siendo la única edición crítica del texto completo de Quevedo. Debido a estos

¹ Valentín Nuñez Rivera, “Quevedo y la traducción bíblica, (En torno al *Cantar de los Cantares*)”, *La Perinola*, 10 (2006) 225-242 y Tyler Fischer, “Heráclito cristianizado y David imitado en los *Salmos* de Quevedo”, *La Perinola*, 11 (2007) 73-84.

² Para una descripción detallada del manuscrito, ver Emilio Alarcos García, “Un manuscrito de las “Lágrimas de Jeremías castellanas””, *Revista de Bibliografía Nacional*, 2 (1941), 51-63, y también su artículo “Variantes de una poesía de Quevedo”, *Boletín del Seminario de Estudios de Literatura y Filología*, 1 (1941), 3-7. Los diversos manuscritos en que se encuentra el texto completo o sus partes separadas se discuten brevemente en la introducción de *Hieremias*, pp. cxi-cxlv y se mencionan en Pablo Jauralde Pou, *Francisco de Quevedo (1580-1645)*, Madrid: Castalia, 1998, pp. 969-970 y 992.

³ Francisco de Quevedo, *Lágrimas de Hieremías Castellanas*, ed. de Edward M. Wilson y José Manuel Blecua, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953. Abrevio esta edición como *Hieremias*.

problemas, cuando Blecua editó la poesía completa de Quevedo, entre 1969 y 1981, incluyó una versión revisada de las *Lágrimas* en el cuarto volumen, sin las notas críticas de la edición de 1953 y con las transcripciones del hebreo corregidas.⁴

Para mi consideración del texto de Quevedo, he consultado el manuscrito de la biblioteca de la Santa Cruz en Valladolid y constatado que la versión publicada por Blecua en 1981 es una cuidadosa transcripción, con ortografía moderna del español, del manuscrito de Valladolid, por lo que la uso en mis citas y análisis. El exhaustivo estudio de la edición crítica de 1953 ha sido, no obstante, fundamental para mi acercamiento inicial a las *Lágrimas* de Quevedo y al rico pero aún poco explorado panorama de la lírica denominada lamentaciones en romance.

II.1 La advertencia de las Lágrimas de Jeremías castellanas

En la “Advertencia [al lector]” de sus *Lágrimas*, el propio Quevedo indica por qué emprendió la tarea de escribir una paráfrasis sobre las *Lamentaciones de Jeremías*:

Dos cosas me han de disculpar: la una, haber querido dar a mi lengua esta paráfrasi; la otra, defender con razones la Vulgata. Cosas, la una importante a mi nación; la otra, necessaria para reprehender el descuido de los que pudiéndolo hacer mejor no lo hicieron.⁵

Tal como se discutió en el primer capítulo de esta tesis, un componente esencial en la lectura y análisis de esta obra es tener en cuenta que se ideó como una defensa de la Vulgata. Este trabajo exegético de Quevedo relaciona de manera directa dos cosas distintas pero complementarias: la lengua castellana y la nación española de Quevedo; el prestigio de la primera nutre la buena fama de la otra y ambas se apoyan en la autoridad ideológica de la exégesis bíblica. El carácter apologético es característico de varias obras de Quevedo; por ejemplo, su *España defendida y los tiempos de ahora*

⁴ *Lágrimas de Jeremías Castellanas*, en Francisco de Quevedo, *Obra Poética*, 4 vols, ed. de José Manuel Blecua [colaboración de Fernando Díaz Esteban y Edward M. Wilson], Madrid: Castalia, 1969-1981, t. IV (1981), pp. 345-438. Abrevio esta edición como *Lágrimas*.

⁵ Quevedo, *Lágrimas*, p. 353.

tiene como propósito fundamental, como señala Azaustre Galiana, ser una alabanza que hace hincapié en las virtudes y excelencias de España por medio de un “panegírico y defensa [...] frente a los ataques de las naciones europeas [...] Sin embargo, esta alabanza destila un regusto amargo, por cuanto se refiere fundamentalmente a épocas pasadas [...] en alguna ocasión el pasaje laudatorio es casi una queja que añora tiempos pasados”;⁶ y recientemente, en su edición del *Mundo caduco*, Javier Biurrun Lizarazu ha argumentado sobre el “carácter propiamente apologético” de ese texto de Quevedo, que considera una autodefensa por “haberse involucrado de lleno en una aventura [acusada de ser conjura y cohecho...] que protagonizaba Osuna en tierras italianas”.⁷ Biurrun Lizarazu cita en específico una carta de Osuna a Quevedo de 1617, donde se habla de la “apuesta a una actitud belicista frente a la postura pacifista de Madrid”, lo cual es de específica relevancia en relación a uno de los argumentos generales de mi tesis, la postura de Quevedo ante las políticas de Paz de Felipe III y el Duque de Lerma. Por otro lado, también recientemente, Emilia y Natalio Fernández han concluido sobre las *Lágrimas* que “más que un comentario, nos encontramos ante una paráfrasis laudatoria de la Vulgata.”⁸ Aquí me interesa enfatizar la dimensión de esta “defensa de la Vulgata” como una advertencia sobre la amenaza de enemigos heréticos, una especie de homilía sobre el papel esencial de la religión para salvaguardar el Imperio Español. Tales aspectos se han considerado componentes esenciales en varios escritos políticos de Quevedo; de ahí los ecos de esta obra en sus obras posteriores. En el contexto de mi argumento comparativo general con las *Lamentaciones* de Donne, el énfasis sobre la dimensión filológico-política de la exégesis quevediana permitirá que en el último

⁶ Antonio Azaustre Galiana, *Paralelismo y sintaxis del estilo en la prosa de Quevedo*, Universidad Santiago de Compostela, 1996, pp. 52 y 57.

⁷ Notas en la introducción de Javier Biurrun Lizarazu a Francisco de Quevedo, *Mundo caduco*, ed. de Javier Biurrun Lizarazu, Pamplona: EUNSA, 2000, pp. 13, 15 y 19.

⁸ Natalio Fernández Marcos y Emilia Fernández Tejero, “¿Quevedo hebraísta *Lágrimas de Hieremias castellanas*”, *Sefarad*, 62 (2002), 309-328 y Fernández Tejero, *op. cit.*, p. 326.

capítulo de esta tesis se analicen las diferencias y similitudes entre la función del lamento bíblico-político de Quevedo y de Donne ante las políticas de paz de sus respectivos monarcas, para contrastar procesos de identidad cultural mediante la exégesis bíblica.

La única referencia directa de Quevedo a sus *Lágrimas de Jeremías castellanas* se registra en su *España defendida*, texto que dedicó a Felipe III en 1609.⁹ En una discusión donde pretende demostrar la grandeza de la lengua castellana, al señalar la proximidad de ésta con el hebreo, con el propósito de vincular la autoridad y prestigio de la lengua bíblica con el castellano, Quevedo señala que una instancia donde se demuestra tal proximidad es precisamente en sus *Lágrimas*: “y vése en las traducciones mejor lo mucho que tiene la [lengua] española, en la gramática, de la hebrea [...] Veráse aunque rudamente, en mis *Trenos de Jeremías Castellanas*, en la versión literal”.¹⁰ El epígrafe de su *España defendida* se compone de dos versiones de Lam 3.46: “Abrieron sobre nosotros sus bocas todos nuestros enemigos, o mejor, desbocáronse contra nosotros los que nos persiguen”; Quevedo se refiere a este versículo como el “Tercer Alfabeto letra Phe” en lugar de Lam 3.46, otra manera estándar usada en diferentes épocas por comentaristas y traductores bíblicos. Juventino Caminero indica la falta de precisión de Quevedo en su referencia al texto bíblico en este epígrafe y señala que ninguno de los capítulos del acróstico original contiene todas las letras hebreas, porque éstas son más de veintidós.¹¹ Aquí me permito indicar que la gran mayoría de los comentaristas contemporáneos de Quevedo y comentaristas modernos tanto cristianos judíos que he consultado describen las *Lamentaciones* como un acróstico de veintidós

⁹ Francisco de Quevedo, *España defendida y los tiempos de ahora*, en *Obras Completas. Obras en Prosa*, ed. de Felicidad Buendía, 2 vols, Madrid: Aguilar, 1986, [1ª ed. 1961], t. I, pp. 548-596.

¹⁰ *Ibid.*, p. 567.

¹¹ Juventino Caminero, “El léxico hebraico y su significación en la obra de Quevedo”, *Letras de Deusto*, 17 (1979), 53-85 (pp. 62-63).

letras.¹² El punto relevante con respecto a esto es que Quevedo ofrece dos posibles versiones del texto hebreo, lo cual muestra su preocupación como traductor de encontrar la versión más adecuada, así como su reconocimiento de las múltiples posibilidades que el texto fuente ofrece. Además, el epígrafe es otra indicación de que probablemente Quevedo se encontraba ocupado parafraseando y comentando las *Lamentaciones* mientras escribía la *España*.

Después de 1613 no se han encontrado referencias de Quevedo a las *Lágrimas* y la única referencia específica que hizo al profeta Jeremías se encuentra en su soneto “Los ojos, Hieremías, con que leo [...]”, sin fecha de publicación o redacción pero el cual se ha vinculado específicamente con “la persecución que pade[cía] la cristiandad, de los herejes de Aquilón, conducidos por el rey de Suecia”, el cual discuto en el capítulo cuatro de esta tesis.¹³ Me interesa resaltar que esta evidencia sugiere que Quevedo trabajó en la redacción de sus *Lágrimas* entre 1609 y 1613 y enfatizar el hecho de que hay una intención en común y unidad temática entre su *España defendida* y sus *Lágrimas* con respecto a los enemigos heréticos, “noveleros” y “sediciosos”, que se mencionan en el subtítulo de su *España defendida*. Resulta significativo que recientemente Francisco Vivar ha indicado, “En 1609 encabeza su *España defendida* con estas palabras: ‘Abrieron sus bocas sobre nosotros todos nuestros enemigos’” y agrega:

¹² Aryeh Coffman, traductor moderno al español de los comentarios de Rashí y otros rabinos eruditos y a cargo de una traducción moderna del Talmud al español, me ha confirmado que “el hebreo tiene veintidós letras normales, todas ellas en principio consonantes, más cinco adicionales que van al final de las palabras. Ésas cinco son de hecho variantes de cinco letras normales. Aparte de significados místicos, son consideradas en términos literarios como meros embellecimientos particulares de sus correspondientes letras normales. Por lo mismo, los tres acrósticos de *Lamentaciones* (Eijá) siguen el orden normal de veintidós letras, ya que esas cinco adicionales no son letras con significado propio”. Aryeh Coffman, *La Torá con Rashí. El Pentateuco con el comentario de Rabí Shelomo Itzjakí, Traducción y elucidación*, 5 vols., México: Jerusalem de México, 2001-2003. En ese sentido la indicación de Quevedo de que las letras del alfabeto hebreo son veintidós, es correcta.

¹³ Francisco de Quevedo, “Los ojos, Hieremías con que leo”, *Poesía original completa*, ed. de José M. Blecua, Planeta: Barcelona, 1990, p. 156. Blecua indica en la nota a este soneto que Aldrete relaciona este poema con la persecución de los católicos por parte del ejército del rey de Suecia en la Guerra de los Treinta Años. *Ibid.*, p. 156, n. 2.

En este y otros textos el escritor con patria reacciona contra el ataque, real o imaginario, que sufre España por parte de otras naciones. El texto es resultado de este ataque y se comprende dentro de la *competencia* por el poder internacional en que luchan las naciones europeas, sobre todo, España y la vecina Francia. Las naciones compiten por la *hegemonía* de Europa.¹⁴

Concuerdo con la aseveración de Vivar pero éste no menciona ni la importancia de los Países Bajos en ese contexto de lucha, ni el hecho de que el epígrafe procede de las *Lamentaciones*, puntos que mi discusión enfatiza y que historiadores como Alicia Mayer, como indiqué en el capítulo I, han ya señalado respecto al contexto histórico de la época. Desde esa perspectiva, es relevante tomar en cuenta que 1609 fue el año de la firma de la Tregua de los Doce años entre la parte católica del sur de los Países Bajos y su región norte protestante, así como el año de la expulsión de los moriscos. En el contexto de la *Pax Hispanica* (1598-1621), 1609 es un año clave en el que se consolida el liderazgo económico y político en el bloque nórdico protestante de los Países Bajos, un papel que posteriormente corresponderá a Inglaterra.

Por otro lado, se ha indicado que en ese año Quevedo no sólo escribía su *España defendida*; entre otros proyectos se ocupaba de la traducción de textos de Anacreonte y Focílides;¹⁵ para 1610 intentó la publicación de su *Sueño del juicio final*, permiso que le denegó el padre Antolín Montojo; en 1611 viajó a Toledo, donde vivía el padre Mariana –erudito jesuita autor, entre otras obras, del tratado *De Rege et regis institutione*– y en 1612 dedica al duque de Osuna, nombrado virrey de Sicilia en 1610, su sueño *El mundo por de dentro* y envía al joven jesuita y amigo de Mariana, Tamayo de Vargas, su *Doctrina moral del conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas*, un pequeño tratado estoico que se convertirá más tarde en la *Cuna y la sepultura*.¹⁶ A finales de 1613, Quevedo ya estaba en Palermo al servicio del duque de Osuna e inicia su vida

¹⁴ Francisco Vivar, *Quevedo y su España imaginada*, Madrid: Visor Libros, 2002, p. 19.

¹⁵ Francisco de Quevedo, *Anacreón castellano*, en *Obra Poética*, ed. de José Manuel Blecha, t. IV, pp. 241-344.

¹⁶ *Ibid.*, pp. xxxiii. Jauralde Pou relata con detalles esta época de Quevedo, en los capítulos V, VI, VII y VII de su biografía de Quevedo. Jauralde Pou, pp. 179-321.

activa en las esferas diplomáticas y políticas españolas vinculadas con Italia. Quevedo estuvo al servicio de Osuna hasta su caída en 1618. En esos años fue elegido embajador en el parlamento siciliano (1615); en 1616 siguió al duque Osuna a Nápoles, donde éste asumió como Virrey, y al poco tiempo Quevedo fue nombrado embajador en el parlamento de Nápoles. Las intrigas durante sus altas funciones diplomáticas en este periodo, inclusive lo llevaron a ser acusado de espía en la Conjura de Venecia y de apoyar a Osuna contra el Imperio Español, cuando éste intentó llevar a cabo la independencia del virreinato de Nápoles. La vida activa de Quevedo en la política española incluyó tanto subidas como caídas, según su posición con los privados del rey y con los soberanos mismos durante los reinados de Felipe III y Felipe IV. Después de 1618 vivió periodos tanto de favor ante el nuevo privado, el Conde Duque de Olivares, como de cárcel y de exilio de la corte.¹⁷ Se destaca de manera clara que las obras que ocupaban a Quevedo entre 1609 y 1613, entre ellas sus *Lágrimas*, tienen un perfil moral innegable, ya sea en forma de textos satíricos, tratados histórico-político-filosóficos o comentarios bíblicos, un perfil que marcará una gran parte de la obra de quevediana. También se ha indicado que ese periodo corresponde a “un periodo de retiro espiritual en la Torre de Juan Abad, marcado por el arrepentimiento personal y sustentado por una acusada influencia de las ideas neostoicas”,¹⁸ retiro al cual inclusive parece aludir en sus palabras a fray Lucas de Montoya al solicitar aprobación para publicar sus *Lágrimas*: “Qué puede enviar un hombre solo, desde un desierto como éste si no lágrimas?”¹⁹

¹⁷ *Ibid.*, pp. 299-398.

¹⁸ Valentín J. Núñez Rivera, *op. cit.*, p. 226. Entre los autores que subrayan la presencia de la filosofía en la obra de Quevedo en diversas épocas de su vida están: Arnold Rothe, quien también indica la importante presencia de las obras Jesuitas en este sentido y específicamente en relación con las *Lágrimas castellanas de Jeremías*, Arnold Rothe, *Quevedo und Seneca. Untersuchungen zu den Frühschriften Quevedos*, Köln: Universität Köln, 1965, pp. 37-40; Henry Ettinghausen, *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*, Oxford: Oxford University Press, 1972; Víctor García de la Concha, “Quevedo exégeta y moralista: comentario y discursos sobre el Job”, en Víctor García de la Concha (ed.), *Homenaje a Quevedo. Actas de la II Academia Literaria Renacentista*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982, pp. 187-211.

¹⁹ *Lágrimas*, p. 354.

II.2 El abandono quevediano de las *Lágrimas*

Sobre las posibles razones del abandono quevediano de la figura del profeta Jeremías como profeta-consejero-lamentador a partir de 1613, se pueden presentar diversas hipótesis. Si bien Quevedo la abandona casi por completo la figura de Jeremías a partir de su entrada directa al escenario político de su época, la sustituirá por la incuestionable autoridad de la figura ejemplar de Cristo en la *Política de Dios, Gobierno de Cristo* (1617-1626), la figura estóica de Job en *La constancia y paciencia del Santo Job* (1641) o inclusive la figura virtuosa de Bruto en su *Marco Bruto* (1631-1644), las dos últimas escritas en la cárcel y en el llamado segundo período neoestoico de Quevedo; el primer período correspondería a los años en los que se ocupaba de las *Lágrimas* y otras obras en una especie de autoexilio en la Torre de Juan Abad. El análisis de la función de estas figuras es un asunto complejo y con variables según la composición específica y aparente función de cada texto; sin embargo, todas parecen estar relacionadas con cuestiones retórico-exegéticas y apropiación de *auctoritas* como las que se estudian en este capítulo.²⁰

En el contexto del valor retórico de la representación quevediana de Jeremías y sus *Lamentaciones*, se considerará la función de Jeremías como figura ejemplar del pasado bíblico histórico en el presente histórico de Quevedo. Este punto se apoya en el argumento sobre el valor retórico de la representación del pasado en la literatura propuesto por Timothy Hampton en *The Writing of History. The Rhetoric of Exemplarity in Renaissance Literature*, quien señala:

The promotion of ancient images of *virtue* as patterns that aim to form or guide

²⁰ Tres textos críticos sobre Quevedo que abordan desde diferentes perspectivas estas cuestiones y que han sido muy importantes para mi propia argumentación porque vincula la traducción con la retórica en la obra de Quevedo dentro del marco de la creación literaria son: María del Carmen Rocha de Sigler, “Traducción, imitación y apologética: Quevedo y el concepto humanista de la traducción”, *Salina. Revista de Lletres*, 8 (1994), 42-48 (p. 45); Valentín Núñez Rivera, *op. cit.*, pp. 225-242 y Santiago Fernández Mosquera, *Quevedo: reescritura e intertextualidad*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

readers as a way of defining relationships amongs texts, their readers, the authority of classical authority, and the sphere of public action is paramount in the cultural history of the early modern period. The exemplary figure embodies the heroic ethos [...it] has been acknowledged as central to Renaissance humanism.²¹

La importancia de la figura ejemplar en este contexto se puede relacionar a lo que Ernst Robert Curtius describe como la figura del *eikón* en la Edad Media:

[...] edificaron a la Edad Media los casos ejemplares de virtudes y debilidades humanas (*exempla*) que se hallaban en los autores antiguos. A esto se añade más tarde (desde *ca.* 100. a.C.) una nueva forma del ejemplo retórico, que tendría importancia en el futuro: el personaje ejemplar (*eikón, imago*), esto es, “la encarnación de cierta cualidad en una figura: *Cato ille virtutum uiua imago*”.²²

A la presencia del *eikón* en la Edad Media hay que añadir que a partir de siglo XVI, como mencioné en el capítulo uno de esta tesis, se reconoce que el “interés humanista por la retórica [incluía una consideración del] autor antiguo como un modelo o paradigma a imitar”.²³ El autor que se relaciona con el texto, en el caso de las *Lamentaciones* el profeta Jeremías, adquiere en esos términos la capacidad de ser un *eikón*. Al relacionarse esto con la “exégesis subjetiva”, el encuentro personal a través de la “participación imaginativa” mediante la oración o la práctica exegética, también mencionada anteriormente,²⁴ el “auto-modelaje teológico” de los espejos de príncipes puede aplicarse a los tratados teológicos o comentarios bíblicos como los de Quevedo. Sin embargo, la lectura de los textos de Quevedo en general requiere tomar en cuenta su sofisticado uso del lenguaje, el cual con frecuencia presenta al lector contradicciones y paradojas. En este caso propongo que la figura del profeta Jeremías y el texto quevediano de las *Lágrimas* funcionan como un contraejemplo, el cual se puede relacionar tanto con el lenguaje del lamento, como con el de la sátira, en el sentido en

²¹ Timothy Hampton, *The Writing of History. The Rhetoric of Exemplarity in Renaissance Literature*, Ithaca/London: Cornell University Press, 1990, p. ix.

²² Ernest R. Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, 2 vols, trad. de Margit Frenk y Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, t. I, p. 94.

²³ Mauricio Beuchot, “Filología clásica y hermenéutica”, *Aproximaciones. Lecturas de texto*, ed. de Esther Cohen, México, UNAM, 1995, pp. 41-61 (p.45).

²⁴ Dominic Baker-Smith, “Exegesis: Literary and Divine”, en David Jasper (ed.), *Images of Belief in Literature*, London: Macmillan, 1984, pp. 169-178 (p. 173).

que en ambos puede desplegarse ambigüedad, aparentes contradicciones y paradojas, donde hay cabida para la coexistencia de una alabanza con una queja. Por lo tanto, mi análisis de la apropiación y abandono quevediano de la figura del profeta Jeremías y sus *Lamentaciones* se apoya en la noción de la retórica de la ejemplaridad en la literatura del Renacimiento y el Barroco, pero también requiere establecer la función o decoro – adecuado o inadecuado– de las *Lágrimas* en el contexto literario, histórico y político específico en que se escribió con el propósito de explorar las cuestiones de identidad cultural que ofrece y exige el estudio de este texto.

II.3 La *compositio* de las *Lágrimas de Jeremías castellanas* en el contexto de la exégesis humanista española

El adjetivo “castellanas” en el título de los comentarios eruditos de Quevedo sobre el primer capítulo de las *Lamentaciones* (Lam 1) indica ya una forma de apropiación del texto bíblico a la cultura de Quevedo y en el título de su *Anacreón castellano* siguió una estrategia similar.²⁵ La sección introductoria de las *Lágrimas* incluye –después de la dedicatoria al arzobispo de Sandoval y Rojas y la petición a Fray Lucas de Montoya para que se aprobara la publicación– una “Advertencia [al lector]”, una “Introducción” y una “Vida de Jeremías profeta” y finaliza con un apartado llamado “FILOSOFIA cristiana. Aforismos morales sacados del primer alfabeto de Jeremías”, la cual consiste en veintidós aforismos, un aforismo sobre cada verso del primer capítulo de las *Lamentaciones de Jeremías*.

Los comentarios eruditos en prosa y verso inician a continuación; su compleja estructura procura seguir el acróstico del texto hebreo. Cada letra del alfabeto hebreo y

²⁵ Francisco de Quevedo, *Anacreón castellano*, en *Obra poética*, ed. de José Manuel Blecua, t. IV, pp. 241-344. La práctica de agregar adjetivos como “castellano/a” o “español/a” es común en esta época en las obras escritas en castellano con fuentes clásicas o bíblicas, por ejemplo, los *Aforismos al Tácito español Tácito español* de Baltasar Álamos de Barrientos, ed. de José A. Fernández Santamaría, 2 vols, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

su correspondiente verso se comenta en tres secciones. En la primera y más breve sección, Quevedo indica la letra hebrea en turno –por ejemplo, Aleph– e incluye el verso bíblico correspondiente a esa letra en hebreo, pero lo hace en caracteres latinos; y agrega una traducción literal de éste al español. La segunda sección consiste en una descripción breve, primero en *versos sueltos* y después en prosa, de diferentes significados de la letra hebrea en turno. En la tercera sección Quevedo hace su propia paráfrasis métrica del verso bíblico también en *versos sueltos*, a la cual le sigue un comentario en prosa más extenso que el de la primera sección, donde Quevedo explica por qué eligió enfatizar, con tal o cual palabra o imagen, uno o varios de los significados de la letra hebrea en su paráfrasis. Ahí también argumenta la relevancia de estos significados e imágenes para su interpretación del verso bíblico. En los comentarios Quevedo discute –argumenta a favor o en contra– previas lecturas de diversos exégetas sobre el mismo versículo bíblico o letra hebrea. También ilustra su explicación del versículo usando otros textos bíblicos por medio de concordancias, recurso ampliamente usado en la interpretación bíblica. Además, con frecuencia usa textos y autores clásicos e inclusive ejemplos de la literatura o la vida cotidiana de la Castilla de principios del siglo XVII, ilustrando de manera concreta el adjetivo “castellanas” de su título.

Las *Lágrimas de Jeremías castellanas* finalizan con una sección titulada “Notas importantes, así para crédito desta parafrafi y comentarios, como para entendimiento de algunos lugares tocantes al hebraismo del autor”, que pretende clarificar y justificar el uso de la lengua hebrea en sus comentarios y que, de hecho, funciona como un epílogo (o disculpa) por su abundante uso de la “letra hebrea”. Se ha señalado que este vínculo se relaciona con el interés de Quevedo respecto a la lengua hebrea en el contexto de sus estudios bíblicos humanistas.²⁶ En su defensa de la lengua castellana y la historia de su

²⁶ Victoriano Roncero López, *El Humanismo de Quevedo: Filología e Historia*, Pamplona: EUNSA, 2000, pp. 62-63. Los siguientes textos también indican en diversos puntos el vínculo del hebreo de

nación, el uso del hebreo parece haber sido parte de la intención de Quevedo de que se reconociera no sólo la autoridad de la lengua castellana para emplearla en debates eruditos de tipo exegético, sino también la erudición del propio joven “teólogo” incipiente pretendía exhibir para estar a la par de los exégetas cristianos humanistas, entre quienes el *homo trilinguis* (el que manejaba el latín, griego y hebreo) era el erudito ideal.²⁷

II.4. “Docto comentarista, docto poeta”. Una erudita apología y comentario bíblico en castellano

¿Qué tipo de texto son las *Lágrimas de Jeremías castellanas* y qué contexto es el más adecuado para apreciar sus características formales y de contenido?

Su compleja estructura pertenece a la tradición humanista de crítica textual erudita, la cual se sirve de diversas disciplinas (tales como la gramática, la retórica, la historia y la poesía) para elucidar las Escrituras.²⁸ Aunque tal erudición textual en los comentarios bíblicos se puede trazar hasta los comentarios rabínicos y el Talmud, un antecedente claro del texto de Quevedo es el aparato exegético filológico de los primeros humanistas cristianos del Renacimiento, los cuales usaban un aparato crítico erudito similar, tanto en sus comentarios a textos bíblicos, por ejemplo los *Salmos*, como a textos clásicos, por ejemplo la *Política* de Aristóteles.²⁹ El género del

Quevedo con su educación humanista: Juventino Caminero, “El léxico hebraico y su significación en la obra de Quevedo, pp. 53-85 y Natalio Fernández Marcos y Emilia Fernández Tejero, *op. cit.*, pp. 309-328.

²⁷ Victoriano Roncero López, *op. cit.*, p. 43.

²⁸ Guy Bedouelle, “L’humanisme et la Bible”, en Guy Bedouelle y Bernard Roussel (eds.), *Le Temps de Réformes et la Bible*, Paris: Beauchesne, 1989, pp. 53-124 (p. 56). Para poner el texto de Quevedo en el contexto español me han resultado muy útiles el estudio de algunos rasgos comunes del género del comentario de la época medieval a los Siglos de Oro en España de Ana Castaño Navarro, “Del comentario medieval al de los Siglos de Oro. Algunas actitudes, recursos y convenciones del género”, en Concepción Company, Aurelio González y Lillian von der Walde Moheno (eds.), *Discursos y representaciones en la Edad Media*, México: Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México, 1999, pp. 109-140 y la primera parte del artículo de Natalio Fernández Marcos y Emilia Fernández Tejero, *op. cit.*, pp. 309-312.

²⁹ El *Quincuplex Psalterium* (1509) de Lefèvre d’Etaples fue uno de los textos pioneros de este tipo de

comentario usaba de manera característica la técnica del *accessus ad autores* (introducción a los autores), la cual identificaba los procedimientos formales de la obra, el título del texto, la intención del autor, el estilo y modo didáctico del texto, el tema, la rama del conocimiento a la que pertenecía, su organización y su valor moral.³⁰ También podía incluir indicaciones de la parte de la filosofía a la que pertenecía el texto y la naturaleza del verso que incluyera.³¹ Las diferentes partes de esta *compositio* se pueden identificar en las secciones en que se dividen las *Lágrimas* de Quevedo anteriormente descritas y que se encuentran en otras de sus obras: por ejemplo, Valentina Nider ha descrito el uso específico de Quevedo del *accessus* en sus comentarios a Job, enfatizando los recursos retóricos de la amplificación y la disminución en sus explicaciones en textos bíblicos y otros textos religiosos.³²

Hay que indicar que, después del *accessus*, el género del comentario incluía en general una exposición que consistía en un análisis línea por línea, a veces palabra por palabra, para clarificar el texto bíblico mediante comentarios y paráfrasis métricas, ilustrando las interpretaciones tanto con ejemplos concretos y referencias a la historia y mitos clásicos, como con explicaciones etimológicas de las palabras y la indicación del uso de figuras retóricas,³³ elementos que son fácilmente distinguibles en las *Lágrimas*. Dentro del desarrollo del género del comentario, la explicaciones con largas digresiones a finales del 1400 adquirieron mayor especificidad y detalles locales, con lo cual en los

erudición en el Renacimiento. Guy Bedouelle, *Le "Quincuplex Psalterium" de Lefèvre d'Étaples : un guide de lecture*, Droz : Genève, 1979, pp. 56-67.

³⁰ Deborah Parker, *Commentary and Ideology: Dante in the Renaissance*, Durham: Duke University Press, 1993, pp. 36-38, discute en forma detallada de las características formales y las estrategias interpretativas en la tradición de comentaristas de Dante desde la época medieval hasta el Renacimiento, que se pueden aplicar al desarrollo general del género en esos períodos, *Ibid.*, pp. 36-49.

³¹ Ana Castaño, *op. cit.*, p. 111 y n. 5.

³² Valentina Nider, "El diseño retórico de la prosa religiosa de Quevedo", en Santiago Fernández Mosquera (ed.), *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1995, pp. 207-224.

³³ Deborah Parker, *op. cit.*, pp. 36-37. Deborah Parker indica que este método deriva de "late classical commentaries, such as that of Servius to Virgil." *Ibid.*, p. 36. Claudio Guillén también indica específicamente con respecto a Quevedo esta cuestión. Claudio Guillén "Quevedo y los géneros literarios", *Quevedo in Perspective. Eleven Essays for the Quadricentennial*, ed. de James Iffland, Newark: Juan de Cuesta, 1982, pp. 1-16 (pp. 7-8).

comentarios se agregaron más claras consideraciones sociales de su momento histórico.³⁴

En la España de principios del siglo XVII, el comentario de Quevedo también incluye constantes referencias a la lengua y costumbres de la Castilla de principios del siglo XVII. Además, estas referencias parecen estar directamente relacionadas con “el carácter didáctico del género y responde[n] a la necesidad de amenizar.”³⁵ Más allá del carácter didáctico de muchos comentarios, anteriormente indiqué que Quevedo presenta el suyo como una “defensa”, lo cual vincula su texto con los elementos de tensión y conflicto que señala Quintiliano con respecto a la escritura de paráfrasis, indicados en el capítulo anterior,³⁶ este tipo de conflicto o disputa son explícitos en una especie de “dinámica de conflicto” en los textos de tipo académico o de controversia exegética entre los textos humanistas de principios del siglo XVII como los comentarios en latín sobre las *Lamentaciones* del español de los Países Bajos Martin-Antoine Del Río, *Commentarius in Threnos* (1608), a quien Quevedo sigue muy de cerca en sus propios comentarios, citándolo en forma repetida, a veces dándole crédito y a veces no.³⁷ La acumulación de autoridades y materiales era otra práctica común entre los comentaristas, una práctica profusamente usada por Quevedo en sus *Lágrimas*; al respecto de esta práctica en general, Ana Castaño ha indicado que la “acumulación de materiales de muy diversas fuentes, así como el reunir gran cantidad de “autoridades”, se valoraba muy por encima de la originalidad o la consistencia teórica. De ahí que

³⁴ Deborah Parker, *op. cit.*, p. 37 y p. 39. Parker discute con detalle la función de las digresiones en los comentarios. *Ibid.*, pp. 41-44.

³⁵ Esto observa Ana Castaño con respecto a la presencia de “chistes y alusiones cotidianas para el comentarista”. Ana Castaño, *op. cit.*, p. 131.

³⁶ Quintiliano, *Institutio Oratoria: libri XII / Sobre la formación del orador: doce libros*, 5 vols, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Servicio de Publicaciones, 1997-2001, t. III, p. 63 (10,5,4). Ver discusión al respecto en el capítulo I de esta tesis.

³⁷ Uso la forma castellana del nombre de Del Río; la edición que yo consulté del texto es: Martin-Antoine del Río, *Commentarius litteralis in Threnos, id est, Lamentationes Ieremiae prophetae*, Ludguni: Cardon, 1608. Jauralde Pou indica “Quevedo está saqueando prácticamente los *Commentarius litteralis in Threnos, id est, Lamentationes Ieremiae prophetae* (Lyon: 1607) del jesuita para su versión de los *Trenos*.” Jauralde Pou, *op. cit.*, p. 253.

muchos comentaristas “plagiaran” a muy diversos autores de un mismo comentario [...]”.³⁸ Aunque el humanista neerlandés Justo Lipsio ya a principios del siglo XVII critica al jesuita Martín Antonio del Río, fuente esencial en los comentarios de Quevedo, por suplir el sentido crítico con la acumulación de fuentes y más tarde Quevedo ataca, al jesuita Pineda diciendo que en sus comentarios sobre Job “amontona” y no “comenta”,³⁹ el recurso de reunir una gran cantidad de fuentes es característico entre los comentaristas.

II.5 Precedentes humanistas latinos y castellanos: Arias Montano, Fray Luis, Martín Antoine Del Río.

La escritura de traducciones, paráfrasis y comentarios constituía una práctica común en la Grecia y la Roma de la antigüedad y fue una parte esencial de la educación humanista que recibió el joven y ambicioso Quevedo, dotándolo con las armas para su deseada escalada social y política.⁴⁰ E. Fernández y N. Fernández han indicado que:

Quevedo estudió Humanidades en el Colegio Imperial de los jesuitas de Madrid y cursó cuatro años de lenguas clásicas, francés, italiano y filosofía en la universidad de Alcalá de Henares. En 1600, siguiendo a la corte, se trasladó a Valladolid, donde estudió teología y a los Santos Padres. No hemos encontrado testimonio concreto de que estudiara lenguas orientales; hemos de suponer que los conocimientos de hebreo de los que hace gala los adquirió en el marco de su estudios teológicos.⁴¹

³⁸ Ana Castaño, *op. cit.*, p. 126. Jason L. Saunders, *Justus Lipsius. The Philosophy of Renaissance Stoicism*, New York: Liberal Arts Press, 1955, p. 37.

³⁹ Jason L. Saunders, *op. cit.*, p. 37. *Lágrimas*, p. 321.

⁴⁰ Los especialistas en la obra de Quevedo han estudiado rasgos generales y particulares de su educación humanista : Sagrario López Poza, “La cultura de Quevedo: cala y cata”, en Santiago Fernández Mosquera (ed.), *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entres dos aniversarios*, Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela, 1995, pp. 69-104; Sagrario López Poza, “Quevedo, Humanista Cristiano”, en Lía Schwartz y Antonio Carreira (eds.) *Quevedo a Nueva Luz. Escritura y Política*, Málaga: Universidad de Málaga, 1997, pp. 59-81, Victoriano Roncero López, *op. cit., passim*.

⁴¹ Natalio Fernández Marcos y Emilia Fernández Tejero, *op. cit.*, pp. 309-328. Los autores de este artículo basan su información en la edición de Luis Astrana Marín, Francisco de Quevedo, *Obras completas de Don Francisco de Quevedo y Villegas*, ed. de Luis Astrana Marín, 2 vols, Madrid: Aguilar, 1932, y *Obras completas*, ed. de Felicidad Buendía; Jauralde Pou, *op. cit.*, p. 179, *apud* Valentín J. Nuñez Rivera, “Quevedo y la traducción bíblica”, p. 228.

Más recientemente Nuñez Rivera apunta “[...] difícil parece averiguar cuándo se produjo dicho aprendizaje [del hebreo], aunque Jauralde se inclina a pensar que el proceso se inició cuando estudia Teología en Valladolid, desde 1602. Por más que no sepamos con certeza si llegó a licenciarse.”⁴² Aquí me interesa enfatizar que, si bien entre 1596 y 1600 Quevedo, estudió en la Universidad de Alcalá no específicamente teología, hay que tomar en cuenta que en el Colegio Trilingüe (latín, griego y hebreo) de esa Universidad habían coincidido entre 1555 y 1567 el fraile poeta, humanista y exégeta agustino Fray Luis de León (1527-1591) y el erudito en estudios bíblicos Benito Arias Montano (1527-1598). Nuñez Rivera considera que estos dos autores son fundamentales en relación a la escritura de la paráfrasis métrica de Francisco de Quevedo sobre el *Cantar de los cantares*, tanto por la admiración que Quevedo les profesaba, como porque considera que se relaciona la obra de estos eruditos directamente con su *Cantar*.⁴³

[...] la *Paráfrasis* de Montano y las lirás espurias [del *Cantar de los Cantares*] constituyen dos fuentes intermedias primordiales para la versión de Quevedo [...] hay que añadir a estos dos textos, la *Exposición sobre el Cantar de los Cantares* de Fray Luis (hacia 1651), una obra que sigue Montano muy de cerca, y tal vez alguna de las explicaciones posteriores en latín. Por lo demás, en cuanto a las fuentes, Montano y Fray Luis tienen en cuenta sobre todo al texto hebreo, mientras que las lirás [anónimas] decantan por la Vulgata. Quevedo va a aunar ambas posibilidades, dando lugar a una imitación compuesta o, si se quiere, a una traducción compuesta a partir de distintos modelos.⁴⁴

La estrategia de incorporar en su propio texto las versiones de Montano, Fray Luis (y en este caso una anónima) para producir una “imitación o traducción compuesta” es una característica esencial de la reescritura practicada por Quevedo. Santiago Fernández Mosquera indica que la identificación,

[...del] proceso de transformación que sufre [...un texto] cuando es reutilizado por el autor posterior; [.y de] qué mecanismos retóricos e ideológicos están detrás de

⁴² Pablo Jauralde Pou, *op. cit.*, 1998, p. 179, *apud* Valentín J. Nuñez Rivera, *op. cit.*, p. 228.

⁴³ *Ibid.*, pp. 230-233.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 233.

la utilización de una fuente concreta [...es] un primer paso en la explicación de un proceso intertextual [...] este procedimiento es clave para entender precisamente a los autores que fundamentan en la *imitatio* buena parte de su proceso creativo y, sobre todo, aquellos que hacen de la intertextualidad y la reescritura su seña de identidad literaria, como es el caso de Quevedo”.⁴⁵

También muestra que tanto Montano como Fray Luis, piedras angulares dentro de la cultura exegética humanista de los eruditos españoles, están presentes en la escritura de paráfrasis métricas bíblicas de Quevedo y fueron parte de las lecturas que nutrieron su pluma.

Aparte de su Biblia Políglota (1568-1572), Arias Montano publicó una serie de obras exegéticas entre las cuales se incluye una versión en latín de los *Salmos*, con comentarios en prosa y paráfrasis métricas, que se publicó en 1573.⁴⁶ Las obras en latín de Fray Luis de León incluyen exposiciones eruditas sobre los *Salmos*, el *Cantar de los Cantares* y un comentario sobre el Salmo 26 en latín y en castellano.⁴⁷ Quevedo tenía en muy alto concepto la exégesis de Fray Luis, como lo demuestra, entre otras instancias, la referencia que hace en el “Epílogo” de sus *Lágrimas* a la interpretación que propone Fray Luis de la palabra *Jehová*;⁴⁸ no hay que olvidar que su aprecio por la poesía del fraile se hizo patente en la edición de su poesía, junto con algunos pasajes de su comentario sobre Job.⁴⁹

⁴⁵ Santiago Fernández Mosquera, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁶ Benito Arias Montano, *Davidis regis ac prophetarum aliorumque sacrorum vatum Psalmi ex Hebraica veritate in Latinum carmen a Benedicto Aria Montano*, Antuerpia: Plantin, 1573.

⁴⁷ Los comentarios en latín de Fray Luis incluyen: *In Psalmum vigesimum sextum Explanatio*, Salamanca: Lucas a Junta, 1580 y *In Cantica Cantorum Salomonis Explanatio*, Salamanca: Lucas a Junta, 1580 [2ª ed., 1582]. La obra crítica sobre la exégesis y la poesía de Fray Luis es vasta. Yo he consultado la introducción de San José Lera a su edición de la exposición del libro de Job, quien presenta en forma analítica un amplio pero detallado panorama de las obras y de la metodología de Fray Luis. Fray Luis de León, *Exposición del libro de Job*, ed. de San José Lera, Salamanca: Universidad Publicaciones, 1992; también consulté la consideración de Thompson de Fray Luis como erudito hebraísta bíblico dentro del contexto de finales del siglo XVI en España, Colin P. Thompson, *The Strife of Tongues. Fray Luis de León and the Golden Age in Spain*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 150-158.

⁴⁸ *Lágrimas*, p. 435. El epílogo de las *Lágrimas* se discute en el capítulo IV de esta tesis.

⁴⁹ “[...] *Obras propias y traducciones latinas, griegas y italianas de Fray Luis de León...dadas a la impresión por don Francisco de Quevedo* [...] Quevedo en efecto editó en 1631 –hay preliminares de 1629– por primera vez las poesías de Fray Luis [...] Existe una edición facsimilar de la *princeps* hecha por el Ayuntamiento de Cuenca, con prólogo de Alberto Blecua, Salamanca, 1993. FG, BAE, II, 483-484.” Jauralde Pou, *op. cit.*, p. 976.

La composición de las *Lágrimas* sigue lineamientos generales de la exégesis humanista, se puede decir también que comparte de manera específica rasgos esenciales con la exégesis de Fray Luis. Por ejemplo, el comentario de Fray Luis sobre el texto del *Cantar de los Cantares* incluye una traducción palabra por palabra del texto, seguida de una breve *declaración* del texto bíblico;⁵⁰ más que comentar palabra por palabra del texto original, la exégesis de Fray Luis se concentra en las partes del texto que considera poco claras (en la “obscuridad en la letra”), con el propósito de aclarar su sentido general. En su *Exposición del libro de Job*, sigue el mismo método, pero añade un tercer elemento, una paráfrasis métrica, afirmando que “La tercera póngola en verso, imitando muchos sanctos y antiguos que en otros libros sagrados lo hizieron”.⁵¹ Por un lado, el hecho de imitar a la *auctoritas* de santos y “antiguos” con el uso del verso es un punto de indiscutible relevancia para Quevedo y, en el caso específico del texto que nos ocupa, el que haya elegido imitar o apropiarse en el contexto castellano de las *Lamentaciones de Jeremías*. Haya o no entrado Quevedo en contacto directo con la obra de Montano y Fray Luis desde sus años en Alcalá, con la que seguramente se familiarizó durante sus estudios de teología en Valladolid. Su presencia en la obra de Quevedo es innegable, a pesar de la distancia que se haya dado en España entre el Humanismo de la primera mitad del siglo XVI y la exégesis contrarreformista, la cual a partir del Concilio de Trento y del papel de Felipe III como paladín del catolicismo en contra de la Reforma protestante, constituyó procesos inquisitoriales contra hebraístas (1572-7), en los que se incluyó a Fray Luis. La exégesis contrarreformista “situaba a la

⁵⁰ Fray Luis dice en su introducción al *Cantar de los Cantares*: “Lo que yo hago en esto son dos cosas; la una es volver en nuestra lengua palabra por palabra el texto de este Libro; en la segunda, declaro con brevedad no cada palabra por sí, sino los pasos [los *pasajes*] donde se ofrece alguna obscuridad en la letra, a fin que quede claro su sentido así en la corteza y sobre haz, poniendo al principio el capítulo todo entero, y después su declaración.” Fray Luis de León, *Obras Completas*, ed. de P. Felix García, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951, p. 65.

⁵¹ *Idem*.

Vulgata en la base de los comentarios bíblicos”⁵² y hubo restricciones sobre el acceso a otras versiones de las Escrituras. Por tal motivo, se puede considerar una paradoja el que Quevedo haya escrito una defensa de la Vulgata de san Jerónimo usando el texto hebreo, sin embargo, considero que su defensa y alabanza puede leerse como una especie de contradiscurso donde usa las armas del “otro”, los eruditos exégetas protestantes que acudían a las fuentes griegas y hebreas de las Escrituras para desacreditar a la Vulgata, en su escritura de un comentario bíblico erudito en lengua romance para defender la autoridad del latín de la Vulgata usando la fuente original hebrea.

Por otro lado la forma mixta en prosa y verso de las *Lágrimas* de Quevedo, comentarios y paráfrasis en prosa y verso, parece estar relacionada no sólo con los comentarios judíos y neoplatónicos que su admirado Fray Luis de León manejaba y que imitó en sus versiones de textos bíblicos, sino también con la tradición clásica de los epigramas Menipeos de Luciano y los escritos satíricos de Petronio como el *Satyricon*.⁵³ Sobre esto último Blecua y Wilson señalaron que la forma mixta de las *Lágrimas* de Quevedo es similar a otras dos de sus obras tempranas: sus traducciones de la poesía de Epicteto y Focilídes y de la poesía de Anacreón.⁵⁴ La aparente disparidad temática entre estas obras tempranas, que a primera vista resulta desconcertante, se reconcilia por el hecho de que en todos estos textos hay una clara dimensión moral de advertencia y amonestación.

⁵² Natalio Fernández Marcos y Emilia Fernández Tejero, *op. cit.*, p. 311.

⁵³ Por ejemplo, Quevedo cita el *Satyricon* de Petronio en sus *Lágrimas*, p.372. Wilson y Blecua propusieron vínculos entre las *Lágrimas* y la novela satírica de Quevedo *El Buscón*, la cual circuló en manuscrito desde 1606 y se publicó sin el consentimiento de Quevedo en 1623. Blecua y Wilson indicaron la relación de esta novela con el *Satyricon*. *Hieremias*, pp. cxxx-cxxvi. Existen varias ediciones modernas de *El Buscón*, la que yo he consultado es Francisco de Quevedo, *La vida del Buscón*, ed. de Fernando Cabo Aseguinolaza, estudio preliminar de Fernando Lázaro Carreter, Barcelona: Crítica, 1993.

⁵⁴ *Epicteto y Phocilides en español con consonantes y Anacreón castellano*. Hay ediciones modernas de estos textos en Francisco de Quevedo, *Obra Poética*, ed. de José Manuel Blecua, t. IV, *Anacreón*, pp. 241-344 y *Epicteto* pp. 471-574.

Hay que agregar que el joven Quevedo parece haber estado también muy consciente de la tradición del tópico del “docto comentarista, docto poeta”, la cual se aplicaba con mayor frecuencia a la explicación de algunos poetas “modernos”, como Dante, o más tarde en el contexto español a Juan de Mena, al “divino” Herrera o a Góngora, entre otros, sin embargo, también se puede relacionar al texto de Quevedo, puesto que esta tradición proviene del tópico horaciano del “docto poeta”, de la noción de que el poeta era versado en todo tipo de conocimientos,⁵⁵ más adelante “este tópico se pondría al servicio no sólo de la “defensa e ilustración” de la poesía (como vehículo privilegiado del conocimiento), sino de las lenguas vulgares frente a las clásicas”.⁵⁶ La paradoja del comentario bíblico en castellano sustentado en el texto hebreo para defender la lengua y nación española, además de la autoridad de la Vulgata, se resuelve en el afán del joven Quevedo de instaurarse entre los doctos comentaristas y doctos poetas humanistas.

Su uso del hebreo incluye detalles tan esenciales como los que ha indicado Caminero: un análisis literal (filológico-gramatical) del texto hebreo mediante semántica comparativa y fonología; el conocimiento de la tradición rabínica y su simbolismo onomasiológico (un simbolismo basado en fonología y letras), una cierta tendencia a la alegorización, y el uso de paráfrasis métricas del texto bíblico los cuales son comunes en los *Targumin* arameos y la costumbre característica de los *Midrashim* de concluir los textos con una lección práctica para la vida.⁵⁷ Haya adquirido o no estos conocimientos de docto comentarista mediante la lectura de fuentes como Fray Luis, Arias Montano o el Jesuita Del Río, en su artículo reciente N. Fernández y E. Fernández

⁵⁵ Horacio, *El Arte poética*, 24, *apud* Ana Castaño, *op. cit.*, pp. 121-125, especialmente p.121. Castaño señala que “A lo largo de la Edad Media, y después, de manera renovada, con el Humanismo y hasta bien pasado el Renacimiento, los poetas clásicos y también la Biblia siguieron siendo valiosas fuentes de información (muchas veces cifrada) que servían como puntos de partida autorizados para escribir sobre diversas disciplinas (“científicas” tanto como “sociales”).” Ana Castaño, *op. cit.*, p. 122.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁷ Juventino Caminero, “El léxico hebraico”, p. 73.

han cotejado con detalle el hebreo bíblico que usa Quevedo y reconocen su habilidad en la lengua hebrea, aunque menosprecien un tanto los logros de su labor como comentarista o escritor de paráfrasis y describan, con un tono un tanto peyorativo sus *Lágrimas* simplemente como una paráfrasis laudatoria en defensa de la Vulgata, en lugar de instaurar el texto en el género de comentarios eruditos de la época. El propio Quevedo se refiere a éste como “comentarios y paráfrasis”, lo que sugiere que para el propio autor la erudita defensa de la Vulgata se relacionaba directamente con la dimensión pública de dar “a [su] nación y a [su] lengua esta parafrafi”, además de que indica: “[...] como la francesa tiene en los mismos *Trenos* a G. du Vair y la italiana en su Vulgar al Panigarola, me tenga a mí la mía el primero, sino el mejor, ni el que merecía de los muchos más doctos que lo pudieran hacer” lo cual sitúa a su texto no sólo en relación específica con versiones de las *Lamentaciones* en otras lenguas romances, sino también con representantes, por un lado del neostoicismo, y por otro, del proselitismo católico entre los protestantes.⁵⁸ Guillaume Du Vair es conocido como heredero del pesimismo de los neoestoicos, exponente de la filosofía estoica del Renacimiento y por su contribución a la reforma de la oratoria francesa eclesiástica;⁵⁹ Francisco Panigarola tuvo también una brillante carrera de orador en Roma y es reconocido por haber convertido al catolicismo a muchos calvinistas.⁶⁰ Tanto el texto de Panigarola como el de du Vair están escritos en prosa y hacen escaso uso directo del hebreo, especialmente de du Vair; en contraste con la compleja composición en prosa y verso del texto de Quevedo que fundamenta su autoridad en el texto hebreo.

⁵⁸ *Lágrimas*, p. 354. Tanto el texto de Panigarola, como el de du Vair están en prosa. Agradezco al Dr. Domenico Fiorimonte de la Universidad de Roma III por haberme enviado una copia del texto de Panigarola. Mi copia del texto de du Vair procede de la Biblioteca Nacional de París.

⁵⁹ Wilson y Blecua ofrecen breve información sobre el político francés y posteriormente monje bernardino y obispo de Lisieux Guillaume du Vair (1566-1621) y el eclesiástico italiano y autor de numerosos tratados y sermones Francisco Panigarola (1548-1594). *Hieremias*, p. 10. La información que incluyo aquí procede de *Librarie Laurent Coulet.com*, “Du Vair”, www.laurentcoulet.com. Fecha de acceso. 09.10.07 y de Jason L. Saunders, *op. cit.*, pp. 12, 29, 40 y 230.

⁶⁰ *Catholic Encyclopaedia, New Advent*. www.newadvent.com. Fecha de acceso. 09.10.07.

Las *Lágrimas* se instalan de manera singular en el contexto español de la exégesis humanista. Hay otro elemento que las hace muy particulares en ese contexto: los aforismos que Quevedo incluyó para “ordenar y declarar la letra hebrea con paráfrasi[sic] y comentarios”, los cuales presentan, a modo de compendio y mediante puntual brevedad y didáctica intención, no sólo el contenido del primer capítulo de las *Lamentaciones de Jeremías*, sino también la apropiación política, católica y castellana de Quevedo del texto bíblico. Además, como se verá en la siguiente sección, sus aforismos conforman de manera explícita la tensión y el tono de disputa característicos de la “dinámica de conflicto” en la exégesis de tipo académico o de controversia, en la que Quevedo parecía tener intenciones de inscribir su texto.

II.6. Razón de Estado, antimachiavelismo español, tacitismo y escritura de aforismos

En la sección “ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ cristiana. Aforismos morales sacados del primer alfabeto de Jeremías”, la ética cristiano-católica de Quevedo y sus intereses políticos de hombre de mundo se plasman de manera singular en el género literario elegido. Los aforismos se encuentran después del aparato erudito preliminar y antes de los comentarios en prosa y verso.⁶¹ Hay que indicar que son únicos en las versiones sobre las *Lamentaciones de Jeremías* en la tradición castellana y europea. Si bien la dimensión moral y de advertencia en las *Lágrimas* es evidente a lo largo de todo el texto, lo particular de estos aforismos justifica, y de hecho requiere de una lectura dentro de un contexto político específico, el del discurso de la razón de Estado en la Contrarreforma en España a principios del siglo XVII y su uso de la tradición aforística.

Krabbenhoft y Peraita afirman que en la obra de Quevedo es esencial considerar la tradición aforística, especialmente la que se relaciona con el historiador Tácito, para

⁶¹ *Lágrimas*, pp. 363-367.

comprender su uso de este recurso literario.⁶² Si bien la obra que ilustra mejor este recurso es su *Vida de Marco Bruto*, una traducción, paráfrasis que ha sido descrita como “aforización” de la *Vida de Bruto* de Plutarco y que fue escrita por Quevedo en su edad madura, se encuentran también aforismos en su prosa satírica y en la gran variedad de formas y géneros de su poesía escritos a lo largo de su vida.⁶³ El objetivo de discutir los aforismos de las *Lágrimas de Jeremías* castellanas en el contexto de los aforismos tacitistas contemporáneos y de la postura de Quevedo con respecto a la razón de Estado en la Contrarreforma es poner en contexto la tradición literaria y política de la “Filosofía cristiana” que el autor castellano propone en los aforismos de sus *Lágrimas*.

¿Qué es un aforismo y cómo se explica su relación directa con obras de teoría política de características y temática singular que a finales del siglo XVI y sobre todo durante la primera mitad del XVII se agruparon bajo el concepto de la “razón de Estado” y se vincularon con los comentaristas de Tácito? Responderé a los diferentes apartados de esta pregunta comenzando por abordar el tema de la razón de Estado en la Contrarreforma.⁶⁴

⁶² Carmen Peraita Huerta, “From Plutarch’s Glossator to Court Historiographer: Quevedo’s Interpretive Strategies in *Vida de Marco Bruto*”, *Allegorica*, 17 (1996), 73-94 (p. 74). Krabbenhoft sugiere, al discutir el *Marco Bruto*, que la tradición aforística derivada de Marcial, Séneca y Plinio el joven alcanzó un alto grado de sofisticación entre los escritores españoles del siglo XVII como Quevedo y Gracián. Kenneth Krabbenhoft, *El precio de la cortesía: retórica e innovación en Quevedo y Gracián. Un Estudio de la “Vida de Marco Bruto” y del “Oráculo manual y arte de prudencia”*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca 1995, p.15.

⁶³ La descripción del *Marco Bruto* como “aforización” aparece en Carmen Peraita Huerta, *op. cit.*, p. 74. Otros críticos han discutido el vínculo entre la escritura aforística clásica –especialmente epigramas– y la escritura epigramática satírica de Quevedo. Anthony Giulian, *Martial and the Epigram in Spain in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia: University of Pennsylvania, 1930; Lía Schwartz Lerner, “Martial and Quevedo: Re-Creation of Satirical Patterns”, *Antike und Abendland*, 23 (1977), 122-142; y Manuel Angel Candelas Colodrón, “El epigrama de Marcial en la poesía de Quevedo” en *La Perinola*, 3 (1999), 59-94.

⁶⁴ La información en esta sección procede principalmente de Javier Peña Echeverría, (estudio preliminar), Javier Peña Echeverría, Jesús Castillo Vegas, Enrique Marcano Buenaza, Modesto Santos López (eds.), *La razón de Estado en España. Siglos XVI y XVII (Antología de textos)*, Madrid: Tecnos, 1998. Otros textos citados incluyen: José A. Fernández-Santamaría, *Razón de estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986; Rafael Rodríguez-Moñino Soriano, *Razón de estado y dogmatismo religioso en la España del XVII. Negociaciones hispano-inglesas del 1623*, Barcelona: Labor, 1976; y Antonio Maravall, “Maquiavelo y maquiavelismo en España”, *Estudios de historia del pensamiento español. Serie Tercera. El siglo del Barroco*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1984, pp. 39-72.

La escritura y publicación de una serie de tratados y opúsculos de teoría política con un fuerte énfasis en la parte práctica de preservar y extender el poder constituyen un discurso llamado razón de Estado, el cual ocurre en el contexto de “la fragmentación religiosa y política de Europa, que supone la quiebra definitiva del ideal de la *respublica cristiana* universal, encarnado por el Sacro Imperio [...] los conflictos territoriales y las guerras de religión asolan Europa”.⁶⁵ Ante el panorama de una pluralidad de Estados y de Iglesias en conflicto, se enfrenta el reto de hacer una reconsideración o reforma de la “política cristiana”, la cual eventualmente evoluciona hacia una posición de carácter absoluto.⁶⁶

En ese contexto, el papel de la España de Quevedo desempeña un papel fundamental, puesto que:

[...la razón de Estado] puede explicarse en función de los intereses de la Iglesia católica, que tiene que adaptarse a los nuevos tiempos. La vieja unión del imperio y la Iglesia había de ser remplazada por la alianza entre el Estado católico más potente (la monarquía española) y el Papado, que proporcionaría una legitimación de la política imperialista de los Austrias. [...] esta doctrina tiene su origen en Italia [Botero publica su *Ragione di stato* en 1598, la primera obra donde se usa el término “razón de Estado”...], [Italia era entonces] escenario de los enfrentamientos entre las grandes potencias europeas [y en esa época estaba] en buena parte de su territorio sujeta a la monarquía española.⁶⁷

Así pues, para considerar la razón de Estado en España, es fundamental tomar en cuenta que el marco histórico político de la monarquía española era la de una monarquía católica con la misión de la defensa de la fe. Quevedo mismo se involucra con esta misión mediante escritos como las *Lágrimas*.

⁶⁵ Javier Peña Echeverría, *op. cit.*, p. XXI.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. XXII-XIII.

⁶⁷ La relación de los teóricos políticos italianos y los españoles con la política imperialista de los Habsburgo ha sido indicada por algunos historiadores. En ese contexto se considera que el objetivo de Botero se centraba en “las técnicas de manipulación política de la razón de Estado [para] la garantía de la seguridad de Europa frente a los turcos y la renovación de la unidad cristiana (católica) de Europa [...y que] en su *De monarchia hispanica* Campanella sueña aún con un imperio universal bajo la soberanía del Papa.” Richard Tuck y Quentin Skinner, *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, capítulo 3 y p. 67 *apud* Javier Peña Echeverría, *op. cit.*, p. XXIII.

Para considerar la defensa quevediana dentro del discurso de la contrarreforma es fundamental aquí subrayar la relación entre la razón de Estado y el nombre de Maquiavelo:

El discurso de la razón de Estado es un discurso *reactivo*, como señala Gauchet: “un contradiscurso en relación con un supuesto primer discurso de la razón de Estado”. Y ese primer discurso está asociado al nombre de Maquiavelo, a la doctrina llamada *maquiavelismo* por lo que estos discursos se proclaman antimachiavélicos (y quizá podríamos hablar de “razón de Estado antimachiavélica”).⁶⁸

En su papel de paladín del catolicismo, Felipe II llegaría a convertirse en un reconocido oponente a los preceptos de la doctrina política relacionada con Maquiavelo puesto que en la España de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII la razón de Estado y el “maquiavelismo” se consideraban una política orientada hacia el interés del poder en detrimento de Dios y de los preceptos divinos, al anteponer éstos la utilidad política a la consideración religiosa moral. Un discurso que proclamara la autonomía de la política con respecto a los dictados de la moral y la religión representaba un peligro para la noción de la monarquía universal católica de los Habsburgo.

Curiosamente el contradiscurso de la razón de Estado de la Contrarreforma se ha descrito como una versión más cristiana, o simplemente más hipócrita, del maquiavelismo.⁶⁹ Los antimachiavelistas señalan “la necesidad que tiene el gobernante de conocer la Historia, que provee de la experiencia acumulada en siglos”, la necesidad de simular y disimular en las cautelas y los estratagemas políticos, el deber de obedecer incluso a los malos príncipes, puntos los cuales son cercanos a los planteados por Maquiavelo.⁷⁰ Walter Ghia ha argumentado que una de las facetas esenciales del

⁶⁸ Marcel Gauchet, “L’État au miroir de la raison d’État: la France et la chrétienté” en Yves C. Zarka (ed.), *Raison et déraison d’État*, Paris : PUF, 1994, p. 14, *apud* Javier Peña Echeverría, *ibid.*, pp. xviii-xix.

⁶⁹ Peter Burke, “Tacitism, Scepticism and Reason of State”, en J. H. Burns y Mark Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 479-98 (p. 483). Felipe Giménez Pérez, “La Razón de Estado en Maquiavelo y en el anti-machiavelismo español y particularmente en Quevedo”, *El Catoblepas: revista crítica del presente*, 13 (2003), 19, www.nodulo.org. Fecha de consulta: 10.22.04.

⁷⁰ Javier Peña Echeverría, *op. cit.*, p. xxxviii.

vínculo entre Maquiavelo y Quevedo es el papel de la disimulación para enmascarar el poder.⁷¹ Ghia también enfatiza la complejidad de la actitud política de Quevedo, sobre todo en la etapa después de su vida activa en la política de su tiempo, la cual se expresa en un desencanto y escepticismo que dificulta su clasificación como un inequívoco antimachiavélico. Agrega que la “distinzione tra Quevedo e Machiavelli non sta sull’asse politica-morale, ma si riferisce alla possibilità/impossibilità di plasmare la materia storica attraverso il progetto politico.”⁷² La “materia storica” a la que se refiere Ghia parece relacionarse con la enseñanza de la historia, de la costumbre, de “lo que se usa”, señalados por el mismo Ghia como aspectos fundamentales en el pensamiento político de Quevedo. Esta perspectiva acentúa la dimensión tradicionalista de Quevedo y explica su fuerte oposición a los *noveleros* que señala en el subtítulo de su *España defendida*.

En España el *antimachiavelismo* tuvo su apogeo entre 1595, fecha de la publicación del *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano, contra lo que Nicolás Maquiavelo y políticos de este tiempo enseñan* del jesuita Pedro de Ribadeneyra, y 1650, cuando decae el género.⁷³ Los escritores políticos españoles agrupados como antimachiavélicos se han clasificado en tres principales “Escuelas”: los “eticistas”, los “realistas” y los “idealistas”, el grado de antimachiavelismo de sus escritos, su tratamiento de las posturas de la razón de Estado y la relación que plantearan entre Estado e Iglesia eran los elementos esenciales que establecían las

⁷¹ En su análisis de Quevedo y Maquiavelo, basado en su lectura del *Discurso de las privanzas* y el *Marco Bruto*, Walter Ghia indica “Quevedo non pone limiti morale all’azione del Principe, e anzi – a questo proposito – recupera passi e tesi de Machiavelli. Ma, a differenza del Fiorentino, lo scrittore spagnolo non ha alcuna fede del “progetto politico”, non crede né nell’energica e plasmatrice azione del “principe”, né a la possibilità de fondare “nuovi ordini” [...] la dissimulazione non è genericamente uno strumento nella lotta tra individui, ma è una strategia per occultare l’origine e la natura del potere medesimo [...] Quando poi l’obiettivo è la conservazione dell’ordine politico stabilito spetta alla consuetudine e all’uso la funzione di mascherare il potere, rendendolo invisibile e impalpabile.” Walter Ghia, *Il pensiero politico di Francisco de Quevedo*, Pisa: Ets, 1994, pp.144-146.

⁷² Walter Ghia, *op. cit.*, p. 145.

⁷³ Estas fechas las siguiere Javier Peña-Echeverría, entre otros. *Ibid.*, p. xxix.

distinciones entre las diferentes “Escuelas”. Los tradicionalistas o “eticistas” eran abiertamente antimachiavélicos y consideraban que la política debería estar subordinada a la moral y a la religión; se incluye en este grupo al jesuita Pedro de Rivadeneyra, al agustino Juan Marquez y a Francisco de Quevedo, sus escritos adscriben a la iglesia el papel esencial para sostener el poder político del gobernante.

En su *Tratado de la religión y de las virtudes* (1595), Ribadeneyra indica que el propósito de su texto es distinguir entre la falsa y la verdadera razón de Estado y advertir a los gobernantes del incuestionable papel de la religión en el bienestar de la nación:

amonestar a los príncipes cristianos y consejeros [...] y a todos los otros que se precian de hombres de Estado, que se persuadan que Dios sólo funda los estados y los da a quien es servido, los establece, amplifica, y defiende su voluntad, y que la mejor manera de conservarlos es tenerle grato y propicio, guardando su santa ley, y obedeciendo sus mandamientos, respetando su religión y tomando todos los medios que ella nos da o que no repugnan a lo que ella nos enseña, y que ésta es la verdadera, cierta y segura razón de Estado, y la de Maquiavelo y de los políticos es falsa, incierta y engañosa. Porque es verdad cierta e infalible que el Estado no se puede apartar bien de la religión, ni conservarse sino conservando la misma religión.⁷⁴

La distinción que hace Ribadeneyra entre falsa y verdadera razón de Estado se puede vincular con la “distinción aristotélica entre formas correctas y desviadas [...la cual] no consiste en rechazar sin más la razón de Estado, sino [...en propugnar que ésta sea] subordinada a la religión, o cuando menos respetuosa de los límites marcados por los preceptos religiosos y morales”.⁷⁵ Además, el énfasis de Ribadeneyra con respecto a que la unidad de la nación se da “conservando la misma religión” es una propuesta

⁷⁴ Pedro de Ribadeneyra, *Tratado de la Religion y Virtudes*, Madrid: Aznar, 1788 [1ª ed. 1595]. La postura de Ribadeneyra con respecto a la herejía se reafirma en los siguientes capítulos del primer libro de su *Tratado*: “Chap. XXIII. Que es imposible que hagan buena liga Hereges con Católicos; [...] Chap. XXVI. Que los Hereges deben ser castigados, y quan perjudicial sea la libertad de conciencia; Chap XXVII. Que las heregías son causa de revoluciones y perdimentos de Estados; Chap. XVIII Prosigue el Capítulo pasado, y declarase la otra razón por qué los Hereges son causa de turbaciones; Chap. XXIX. Los castigos que nuestro Señor da á los Principes y Republicas contaminados de heregía.” Pedro de Ribadeneyra, *op. cit.*, Tabla de Contenidos sin paginación.

⁷⁵ Javier Peña Echeverría también indica que “[...] al tiempo que se reconoce la necesidad de adaptar la doctrina política a las orientaciones del lenguaje del discurso político realista de la razón de Estado, se explora la posibilidad de evitar su aspecto inmoral.” Javier Peña Echeverría, *op. cit.*, p. XXIV.

fundamental de los eticistas, cuyos escritos estaban en relación directa con intereses hegemónicos de la Iglesia católica española.

Uno de los temas más fructíferamente estudiados en la obra de Quevedo es la dimensión histórica y política (incluyendo la razón de Estado y su relación con Tácito), tanto en sus opúsculos, tratados históricos, políticos y doctrinales, como en su obra satírica.⁷⁶ En algunos de estos estudios, especialmente en los textos de W.H. Clamurro y Victoriano Roncero López se enfatiza la relación entre la retórica, la historia y la política en el contexto humanista de Quevedo. El carácter comprensivo y providencialista de la escritura quevediana se puede relacionar con el pensamiento historiográfico del humanismo español, el cual se fundamentaba en la erudición como “programa metódico”, abarcaba líneas entre el providencialismo y la moderna crítica de la historia, contenía trazos del cristianismo medieval, el Renacimiento y el Barroco; consideraba que la historia debía ser útil y práctica; y atribuía a la revelación bíblica la forma más segura de conocimiento histórico.⁷⁷ Tal pluralidad de aspectos se pueden observar en la convivencia de aspectos polarizados en Quevedo. Juventino Caminero ha señalado, “absolutismo y razón de estado son los conceptos que aglutina de modo polarizado las filias y fobias de Quevedo, la doble faz de que algunos han hablado [...] su conservadurismo ideológico se [veía] amenazado por el colosal fantasma de la HEREGÍA [sic]”.⁷⁸ Los vínculos entre la *España defendida*, un tratado historiográfico, y las *Lágrimas de Jeremías castellanas*, un comentario bíblico erudito, ilustran las observaciones de Caminero cuando se leen como una reflexión y crítica a la política de

⁷⁶ Walter Ghia, *op. cit.*, *passim*; William Clamurro, *Language and Ideology in the Prose of Quevedo*, Newark: Juan de la Cuesta, 1991, *passim*; Victoriano Roncero López, *op. cit.*, *passim*; y Francisco Vivar, *op. cit.*, especialmente p. 102.

⁷⁷ Alicia Mayer González, *Dos americanos, dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 235-247.

⁷⁸ Juventino Caminero, *Víctima o verdugo: conservadurismo en el pensamiento político-social de Quevedo*, Kassel: Reichenberger, 1984, pp. 9 y 33.

la *Pax Hispanica*, y se considera a ésta como una amenaza directa de la herejía a la nación española.

Quevedo encontraba la justificación ideológica del esquema monárquico y providencialista de la *monarchia universalis* de España en la defensa de la cristiandad.⁷⁹

Su aforismo sobre la letra Daleth (Lam 1.4), en las *Lágrimas*, es un ejemplo de esto:⁸⁰

Caminos de Sión enlutados de que no vienen a la Pascua; todas sus puertas asoladas; sus sacerdotes suspirando, sus doncellas tristes, y ella amarga a ella.

Versión literal de Lam 1.4 (*Lágrimas*, 375)

En la ciudad donde no se sirve a la religión, no hay puerta en pie; las calles se enlutan, los sacerdotes lloran; todo perece, porque ella es la defensa de las repúblicas y el fundamento del gobierno político; porque si Dios no guarda a la ciudad, en vano trabajan los que la guardan.

Aforismo de Quevedo sobre Lam 1.4 (*Lágrimas*, 364)

Los aforismos de Quevedo sobre las *Lamentaciones de Jeremías* parecen haber sido concebidos, por Quevedo o sus lectores, en el marco que consideraba a un aforismo como elucidación de un texto más que un comentario.⁸¹ Este “proceso de extracción” e independencia de los aforismos puede relacionarse con la noción de que los aforismos son verdades científicas y universales –verdades morales para Quevedo–, que el autor de los aforismos extrae de un texto base, los escritos históricos de Tácito en el caso de los tacitistas y las *Lamentaciones de Jeremías* en el caso de Quevedo. Sin embargo, para ilustrar la posición de Quevedo, dentro de la postura conocida como “eticista”, en su aforismo sobre Lam 4.1 es útil una brevísima comparación de la versión literal del verso bíblico que él mismo incluye en sus comentarios y su aforismo sobre Lam 1.4. Mis cursivas señalan la parte del aforismo que es una versión casi literal del verso bíblico a la que Quevedo añade imágenes que se encuentran en otros versos de las

⁷⁹ Carmen Peraita, *op. cit.*, p. 79.

⁸⁰ Quevedo usa tanto “Dalet” como “Daleth”. Ver por ejemplo, *Lágrimas* pp. 364 y 375. Yo uso “Daleth”, en mi discusión.

⁸¹ Esta noción es propuesta por Charles Davis con respecto a los aforismos de Álamos de Barrientos. Charles Davis, “Baltasar Álamos de Barrientos and the Nature of Spanish Tacitism”, en Nigel Griffin, Clive Griffin, Eric Southworth y Colin Thompson (eds.), *Culture and Society in Habsburg Spain: Studies Presented for R. W. Truman*, London: Tamesis, 2001, pp. 57-78 (pp. 70-71).

Lamentaciones. Lo que está escrito después del punto y coma es un ejemplo de la apropiación política quevediana del texto bíblico, donde se enfatiza precisamente que un Estado poderoso se apoya en el poder de la Fe de su Iglesia y en la necesidad de defender al Estado de los enemigos. Este proceso de escritura se relaciona con lo que se ha descrito como la “exégesis expansiva” de Quevedo, con la cual aplica el texto bíblico a “los símbolos y conceptos principales [que] ilustra [...mediante] la amplificación parafrástica del contexto de la parábola, ejemplo o enseñanza rememorados.”⁸² El aforismo de esta manera integra el texto bíblico con el interés personal de Quevedo de defender su nación.

Por la naturaleza apologética de las *Lágrimas*, el perfil de los enemigos señalados por Quevedo es el de los herejes, aquellos cristianos que sostienen ideas o creen en doctrinas contrarias o que difieren de los dogmas de la Iglesia católica. La herejía representaba para Quevedo un factor perturbador en su conservadurismo ideológico con un compromiso confesional específico, lo cual “es muy palpable en las cuestiones que en sus escritos versan sobre política internacional, sobre todo en lo que atañe a las relaciones de España con Francia y los Países Bajos.”⁸³ Esto es un punto clave tanto en sus *Lágrimas* como en su *España defendida*, en esta última indica que:

[...] peleará España; vencerá Dios; será Dios el motivo, España el instrumento. Verá Francia, verá Holanda, verá Europa y verá el mundo todo, a pesar de herejes, sectarios y protestantes, y todos sus amigos y confederados, que Dios y España, que fía en su defensa, vencerá.⁸⁴

La batalla contra los amigos que se convierten en enemigos es un punto esencial que Quevedo aborda en ambos textos aludiendo específicamente a su “lucha apocalíptica”

⁸² Juventino Caminero, *Víctima o verdugo: conservadurismo en el pensamiento político-social de Quevedo*, Kassel: Reichenberger, 1984, p. 18. Para este proceso de escritura, Caminero remite aquí a su artículo Juventino Caminero, “El léxico hebraico y su significación en la obra de Quevedo”, *Letras de Deusto*, 17 (1979), 53-85.

⁸³ Caminero, *Víctima o verdugo*, p. 32.

⁸⁴ Francisco de Quevedo, “Relación sobre las trazas de Francia”, en *Obras*, t. II, p. 1030.

contra los enemigos herejes de España.⁸⁵ Aunque en la cita anterior Quevedo no menciona a Inglaterra, señala a Holanda e incluye a “toda Europa” y “el mundo todo”, lo que equivale a que se incluye a Inglaterra entre la lista de naciones a las que España mostrará su poderío siendo el instrumento de la Fe en este contexto de la lucha contra la herejía. Sin embargo, la alusión a la transformación amigo-enemigo parece aludir aquí en forma directa a los Países Bajos, una región clave en la crisis del Imperio de los Habsburgo pues en ese momento constituían el líder del bloque nórdico protestante.

El conflicto de Flandes y su Tregua de Doce años iniciada en 1613 se ha interpretado de manera específica “en términos de defensa de la verdadera fe”.⁸⁶ La discusión de Roncero López sobre el desacuerdo de Quevedo ante la *Pax Hispanica* de Felipe III y su valido el duque de Lerma, resalta el papel esencial de la guerra en la noción patriótica del pensamiento humanista de la época, la cual incluye un énfasis reconocido en la política exterior, especialmente en Maquiavelo.⁸⁷ Quevedo parece emprender esta defensa mediante la apología de su lengua, nación y la Vulgata en sus *Lágrimas*. Un vínculo muy específico entre los dos textos se sugiere en las siguientes palabras de Quevedo de la *España defendida*:

Prolijo fuera y vanaglorioso en querer contar por menudo todas las cosas que nos sucedieron a los españoles gloriosamente en los días que han pasado, sin callar

⁸⁵ Francisco Vívar señala que, para Quevedo, “Las fuerzas del bien encarnadas en la nación española mantienen una lucha apocalíptica con las fuerzas del mal personificadas en los enemigos de España y la religión”. Francisco Vívar, *op. cit.*, pp. 102-103. El punto sobre amigos-enemigos también es esencial en los escritos tanto de Maquiavelo, como de los antimaquiavelistas.

⁸⁶ Javier Peña Echeverría propone que “[...] la reacción antimaquiavélica tuvo como trasfondo la desilusión creada por la derrota de la Armada Invencible [1588] (destinada a combatir la herejía), el conflicto de Flandes (que se interpreta *en términos de defensa de la verdadera fe*) y la guerra de religión en Francia (vista como ejemplo peligroso para España). Frente a tales acontecimientos, multitud de escritos insisten en asociar el interés y la gloria de la monarquía hispánica con la causa de la Contrarreforma”. Javier Peña Echeverría, *op. cit.*, p. xxix. Las cursivas son mías.

⁸⁷ Victoriano Roncero López, *op. cit.*, pp. 25 y 27. Para la crítica de Quevedo a la *Pax Hispanica* ver Roncero López, *op. cit.*, pp. 132-133. El único crítico que propone una “vocación pacifista” en Quevedo, basada en una raíz evangélica, es Antonio Ruiz de la Cuesta, *El legado doctrinal de Quevedo*, Madrid: Tecnos, 1984, pp. 166-202. La propuesta de Ruiz de la Cuesta parece no contar con apoyo entre los críticos modernos de Quevedo pues no he visto a ningún otro que lo apoye o lo siga.

que ha habido y el verla viuda en parte del antiguo vigor, y osa decir que la confianza de haberle tenido introduce descuido en conservarle.⁸⁸

Parece ser que es el propio Quevedo, mediante la figura de Jeremías, el “hijo suyo que llora estos tiempos” en sus *Lágrimas*, sobre todo si se toma en cuenta que sus comentarios en verso y prosa sobre Lam 1.1 desarrollan el paralelo de la imagen de la ciudad de Jerusalén caída que se ha convertido en viuda, imagen que se discute con detalle más adelante.

Aquí me interesa subrayar que la osadía de Quevedo consiste en presentar una advertencia sobre el “descuido” de conservar el vigor y la gloria de su nación, tanto en su *España defendida* como en sus comentarios sobre las *Lamentaciones*. En ambos casos, Quevedo procede mediante *correctio*, la figura

que convierte la posición antitética en un medio de intensificar la afirmación de un hecho al enfrentarlo a la negación de su contrario [y cuyos dos esquemas retóricos son *no y, sino x; x, no y*]. Este tipo de *correctio* sirve también para acentuar las acciones perjudiciales de las naciones extranjeras, así como para incidir en la crítica a autores [...en el esquema *no x, sino y*], la *correctio* actúa oponiendo el mal causado por dichos pueblos al bien que pudieron haber hecho; en el segundo esquema [*x, no y*], se opondrá el rasgo negativo del autor censurado al positivo del que carece.⁸⁹

Azaustre Galiana propone que en la *España defendida* “la censura y la alabanza se manifiestan mediante [el esquema *no y, sino x...*] serán la alabanza de España y la censura de lo extranjero los motivos principales”.⁹⁰ En el caso de las *Lágrimas*, la alabanza es a la santidad y “ciencia del cielo” de la Vulgata y la censura a los intérpretes (protestantes o católicos) engañados o descuidados.

Si se considera la defensa nacionalista castellana de las *Lágrimas* dentro del discurso antimaquiavélico –el cual “se constituye sobre el terreno del adversario y toma

⁸⁸ Francisco de Quevedo, *España defendida*, en *Obras*, t. I, p. 587.

⁸⁹ Antonio Azaustre Galiana, *Paralelismo y sintaxis del estilo en la prosa de Quevedo*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1996, p. 58.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 59.

de él en buena medida lenguaje, tópicos y estructura argumentativa”⁹¹ se puede proponer que funciona como una incursión en el terreno del adversario, en detalles como el afán de usar el castellano –no el latín– para una discusión exegética de tipo erudito, el uso del texto hebreo, la inclusión de un epílogo en donde se aborda una discusión teológica sobre el *Tetragramaton* para la cual Quevedo recurre a los escritos de Escalígero – el teólogo francés protestante, a quien ataca sin mencionar que lo usa como fuente de información–, e inclusive el uso de aforismos. El mismo Quevedo aludirá más tarde a la dimensión específicamente política de la escritura de aforismos en sus *Grandes Anales*, al criticar que Felipe III haya hecho su confesor a Fray Luis de Aliaga, su privado: “Decir que tiene dependencia la confesión y el consejo de Estado no es cosa platicable, pues lo uno se gobierna por sumas, y lo otro por aforismos y leyes y conveniencias; lo uno requiere doctores, lo otro pide experimentados.”⁹² Desde esta perspectiva, la presencia de los aforismos en las *Lágrimas* puede describirse como un contra discurso que usa estrategias del adversario. En este caso particular, el adversario también incluiría otros escritores antimaquiavélicos contemporáneos de Quevedo en España: los tacitistas, como por ejemplo Baltasar Álamos de Barrientos (c.1555-c.1644) y Eugenio de Nábor, quienes conformaron sus textos políticos con el uso de aforismos y cuyas tesis fundamentales consistían en considerar la política como actividad científica y en que lo político no se subordinaba de manera flagrante a la Iglesia, lo cual parecería contraponerse a la postura eticista-providencialista de Quevedo, aunque existan instancias en que Quevedo parezca haber también antepuesto lo patriótico a lo religioso.⁹³

⁹¹ Javier Peña Echeverría, *op. cit.*, p. XXVI.

⁹² Francisco de Quevedo, *Obras*, pp. 200 *apud* Victoriano Roncero López, *op. cit.*, p. 133.

⁹³ “No siempre Quevedo puso la religión por encima de los intereses patrióticos; concretamente en el *Lince de Italia* destaca las ventajas que para España supone la rebelión de los calvinistas en La Rochela, insinuando que le conviene a Felipe VI ayudar a los sublevados.” *Ibid.*, p. 130. Roncero cita la edición del *Lince* en Francisco de Quevedo, *Obras*, p. 242.

En este punto es indispensable presentar un breve recuento de los vínculos del género literario de los aforismos con la “popularidad” de Tácito durante este periodo puesto que su “relevancia política [...] en una época de monarcas absolutistas, flanqueados por favoritos poderosos y de guerras civiles”;⁹⁴ se relaciona con la importancia que adquirió la Historia y el discurso antimaquiavelista en la España del siglo XVII. Inclusive la decisión de Quevedo de incluir aforismos en sus *Lágrimas* parece estar relacionada con la relevancia de:

la temática de [la] escritura [de Tácito que] es inherentemente política [ya que] sus obras se refieren a la adquisición, uso y abuso del poder, en un mundo que muchos de los que escribían en la Europa de los siglos XVI y XVII sentían que era muy similar al suyo. Por esto no es de sorprenderse que se creyera que era posible extraer enseñanzas de los escritos de Tácito.⁹⁵

La predilección por la manera de escribir de Tácito apreciaba su agudeza política y la efectividad de su brevedad, elementos que Quevedo parece haber admirado e imitado, como lo han sugerido varios críticos.⁹⁶ El mismo Quevedo corrobora esto en su *Lince de Italia* (1628), al recriminar al historiador romano sus opiniones favorables a la separación de la religión y la política pero subrayar la efectividad de su lenguaje: “Error de hombre sin fe, pero bien hablado.”⁹⁷

La traducción a gran escala de los *Anales e Historias* de Tácito incluyó sesenta y siete ediciones entre 1600 y 1649, y más de cien autores que publicaron sus comentarios sobre su obra entre 1580 y 1680 en diversos países europeos.⁹⁸ El tacitista español más renombrado de la época es Baltasar Álamos de Barrientos, a quien se instaura, en

⁹⁴ Peter Burke, *op. cit.*, p. 488.

⁹⁵ *Idem.*

⁹⁶ El interés sobre Tácito y sus interpretaciones políticas se manifestó en los más altos y conservadores círculos en la España de la época. Aunque hay algunos críticos modernos que equiparan el tacitismo al maquiavelismo, a pesar de las críticas en esa época de Botero, otros como Mariana y Covarrubias le adjudicaban un alto valor. Además de los aforismos de Arias Montano, las ediciones del neerlandés Justus Lipsius –a quien Quevedo admiraba– contribuyeron a este respeto y admiración. *Ibid.*, pp. 62-63 y n. 29.

⁹⁷ Quevedo, *Obras*, p. 244, *apud* Victoriano Roncero López, *op. cit.*, p. 52. Roncero López dedica un capítulo completo de este libro al estudio de las semejanzas y diferencias entre Quevedo y Tácito. *Ibid.*, pp. 49-76.

⁹⁸ Javier Peña Echeverría, *op. cit.*, p. xxxviii. Peter Burke, *op. cit.*, p. 483.

contraste con Quevedo entre los antiquiavélicos “cientificistas”; su *Tácito español*, una traducción al español de los escritos históricos de Tácito que incluye aforismos marginales, es una obra de indudable relevancia en el contexto de escritores político-morales del siglo XVII en España.⁹⁹ Barrientos mismo indica, con referencia a sus aforismos:

[...] y estas proposiciones generales he llamado Aforismos; que los derechos llaman reglas, *que es una cosa que brevemente nos dibuxa y declara aquello que se pretende enseñar*; sirve para mas facil memoria dello; y para mas universal aplicación a los casos que suceden y a las consultas y dudas, que se han de resolver [...] Quise usar deste nombre de Aforismos; aunque pudiera del de reglas, sentencias, o conclusiones: por seguir el ejemplo de los dos Griegos, Médico y Astrólogo, Hipócrates y Ptolomeo, Príncipes en las ciencias, que por compendio y epilogo dellas, y para enseñarlas como tales a los descendientes, nos dexaron escritas otras reglas con nombre de Aforismos.¹⁰⁰

Barrientos enfatiza la dimensión didáctica y la cualidad práctica de la *brevitas*, que permite compendiar preceptos universales en sentencias concisas. La escritura de aforismos ha sido considerada un rasgo particular de la literatura y de la escritura de la historia en el Barroco: “Los aforismos desaparecen prácticamente, incluso como estilo, en el siglo XVIII, cuando la complejidad del método y de los temas históricos no permitían la reducción a esquemas situacionales incommovibles.”¹⁰¹

Tanto en los textos tacitistas como en los antimachiavelistas se consideraba que “las enseñanzas de la Historia, entendida aquí no como mero repertorio de ejemplos, sino como escenario que muestra la trama permanente de los sentimientos y las acciones

⁹⁹ La traducción de Álamos se ha descrito como “exacta y meticulosa”. Manuel F. Escalante, *Álamos de Barrientos y la teoría de la razón de estado en España*, Barcelona: Fontamara, 1975, p. 81, n. 44. Entre 1590 y 1640 se publicaron numerosas traducciones parciales o completas de los escritos históricos de Tácito al español, incluyendo la de 1612 del portugués Emanuel Sueyro, quien hizo la primera traducción al español de todos los escritos históricos de Tácito. En el contexto de mi discusión es relevante mencionar que Sueyro vivía en la parte española de los Países Bajos y estaba al servicio de los Archiducos. Nunca estuvo en España. Otros traductores de Tácito incluyeron a Leonardo de Argensola, Christoval de Benavente y Benavides y Antonio de Herrera. *Ibid.*, pp. 81-82, n. 44.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 104.

¹⁰¹ Enrique Tierno Galván, *Tradicón y modernismo*, Madrid: Tecnos, 1962, p. 50, *apud* Manuel F. Escalante, *op. cit.*, pp. 187-188. Para la historia del término aforismo ver Charles Davies, *op. cit.*, p. 69.

humanas”;¹⁰² el despliegue de los escenarios históricos tenía como objetivo dotar al gobernante de la experiencia a través de los siglos para actuar del modo más conveniente,¹⁰³ además de que establecía un claro vínculo de la política con la historia: la “experiencia política era considerada por historiadores como Polibio característica indispensable para todo aquel que escribiera obras históricas.”¹⁰⁴

No sólo los antimaquiavélicos cientificistas subrayaban el vínculo entre historia y política: en el grupo “eticista” o providencialista la relación entre textos históricos y bíblicos se expresaba mediante,

[...la acumulación de ejemplos históricos] tomados por una parte de la Biblia – preferentemente del Antiguo Testamento, que suministra[ba] numerosas muestras del favor de Dios en las empresas bélicas del pueblo elegido –y, por otra de diversos sucesos y personajes históricos, con especial hincapié en la propia historia de España.¹⁰⁵

Esto es relevante al tratar de explicar la elección de Quevedo del texto de las *Lamentaciones de Jeremías* y los vínculos entre esa obra y su *España defendida*. En ese sentido, el énfasis sobre “el favor de Dios en las empresas bélicas del pueblo elegido”, común entre los antimaquiavélicos, se expresaba en obras como las *Lágrimas* y la *España defendida* específicamente cuando estos textos se consideran una advertencia de Quevedo contra las políticas de paz del Duque de Lerma y Felipe.

Si bien el número de versiones de las *Lamentaciones* que se escribió a principios del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII es menor que el número de los comentarios sobre Tácito, la gran cantidad de paráfrasis y comentarios sobre este texto bíblico, que he podido consultar en bibliotecas y localizar en catálogos, sugiere su eficacia en el discurso antimaquiavélico como un libro histórico de la Biblia, que muestra la catástrofe de la caída de Jerusalén, producida por no respetar la importancia

¹⁰² Javier Peña Echeverría, *ibid.*, p. xxviii.

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ Manuel Fernández Álvarez, *Breve historia de la historiografía*, Madrid: Editora Nacional, 1955, p. 19, *apud* Victoriano Roncero López, *op. cit.*, p. 26.

¹⁰⁵ *Idem.*

de la religión en la preservación del Estado, y el papel esencial de consejeros o ministros en esta caída, además de que el tema de los consejeros sea esencial tanto en el discurso maquiavélico como en el antimachiavélico.¹⁰⁶

De este modo, parece que Quevedo consideraba la lección del lamento bíblico especialmente útil entre 1609 y 1613, el tema de los consejeros o ministros perduraría en gran porcentaje de sus escritos políticos posteriores, tal como se aprecia en la *Política de Dios*.¹⁰⁷ Por otro lado, aunque cuando tuvo la oportunidad de tener experiencia directa en la vida política Quevedo abandonó la figura del profeta Jeremías, McGaha ha descrito la primera parte de la *Política* como una “adventencia jeremíaca”, por su tono de ira, estructura ilógica y repetitiva como la de un lamento,¹⁰⁸ mientras que William H. Clamurro indica la dificultad de extraer claras y consistentes posturas ideológicas de la *Política*, aunque sea éste un texto muy enfático y directo. Esto último parece referirse a que el texto funciona de la siguiente manera: “Rather than a systematic treatise on government, Quevedo’s book is a jeremiad warning the sixteenth-year-old Philip IV and his minister against repeating the mistakes of their predecessors. Written in a mood of incoherent rage, the book is disorganized, intemperate [...] illogical, maddening repetitive, and rambling.”¹⁰⁹ McGaha y Clamurro se refieren aquí a la primera parte de la *Política*.

¹⁰⁶ Javier Peña Echeverría propone que “Quizá el tema más tratado sea el de los consejeros y ministros [...] la base del éxito del gobierno estará en una adecuada elección de consejeros: por eso abundan las consideraciones sobre las cualidades morales y personales que han de tener los consejeros y ministros.” *Idem*.

¹⁰⁷ William H. Clamurro considera que en la *Política* “[...] while a few of the chapters touch on issues such as fair taxation, or the preferibility of volunteer rather than conscripted armies, and so on, and overwhelming number of the twenty-four chapters of Part I return almost obsessively to the question of good and bad *ministros*.” William H. Clamurro, *op. cit.*, pp. 128 y 128, n. 14.

¹⁰⁸ Michael McGaha, “Divine absolutism vs ‘Angelic’ Constitutionalism: The Political Theories of Quevedo and Enríquez Gómez” en David Fox, Henry Sieber, y Robert Ter Horst (eds.), *Studies in Honor of Bruce W. Wardropper*, Newark: Juan de la Cuesta, 1989, pp. 181-192 (p. 182) *apud* William H. Clamurro, *op. cit.*, p. 32.

¹⁰⁹ *Ibid.*

Por otro lado, Juventino Caminero explica que el “tema del valido como usurpador se hace obsesivo para Quevedo, porque atenta contra el principio que él postula en la *Política de Dios* sobre la soberanía universal de Cristo, a la que debe adecuarse todo orden político.”¹¹⁰ Hay que subrayar que, significativamente, a Quevedo se le considera como uno de los escritores políticos de su tiempo que más duramente criticó el concepto de la razón de Estado.¹¹¹ Fernández Santamaría ha señalado inclusive que

Quevedo repudia la razón de Estado, no importa cuán condicional sea su presentación, porque para él ella no es sino la antítesis misma de todo lo que Cristo representa. En otras palabras, la verdadera y buena razón de Estado es algo que no existe ni puede existir [...] No conozco, dentro de la literatura política del Barroco español, obra alguna [se refiere a la *Política de Dios*] que ataque a la razón de Estado con la virulencia desplegada por Quevedo.¹¹²

Se dice que para Quevedo los términos ‘razón de Estado’ y *políticos* son inseparables, y en su *Política de Dios* “se asocia a [la razón de Estado] con Poncio Pilato [...] y atribuye su origen a Lucifer, quien, para vengarse del castigo recibido a manos de Dios, introdujo “materia de Estado” entre los hombres”.¹¹³ En su *Política de Dios*, las palabras de Quevedo sobre razón de Estado puntualizan su repudio a este término:

Halaga con la promesa de conservar y adquirir. Empero ella, que llamándose razón de Estado, es sinrazón, tiene siempre anegados en lágrimas los designios de la ambición. Su propio nombre es ‘conductor de errores’, ‘máscara de impiedades’ [...] Los perversos políticos la han hecho un dios sobre toda deidad, ley a todas superior [...] Siendo católicos favorecen a herejes e infieles. Si se lo reprenden por ofensa al derecho divino y humano, responden que lo hacen por materia de Estado, teniéndola por absolución de toda vileza, tiranía y sacrilegio.¹¹⁴

La habilidad con las palabras y las imágenes de la sagaz mente de Quevedo se aplican aquí a criticar y ridiculizar la razón de Estado, cuyo propio nombre es, propone Quevedo, una contradicción y un “conductor de errores” al ser una “sinrazón”. El lector

¹¹⁰ Juventino Caminero, “Absolutismo y razón de Estado”, p. 25.

¹¹¹ Peter Burke, *op. cit.*, p. 481.

¹¹² José A. Fernández Santamaría, *op. cit.*, pp. 53 y 55.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 53 y 54.

¹¹⁴ Francisco de Quevedo, *Política de Dios. Gobierno de Cristo*, ed. de James O. Crosby, Madrid: Castalia, 1966, p. 171.

se podrá preguntar si las lágrimas que inundan los “designios de la ambición” son de risa o de llanto ante el efecto sobre el mundo de esta sinrazón. Sin embargo, lo que es muy claro es el ataque de Quevedo a la innegable presencia y uso de la razón de Estado entre los “perversos políticos” de su época. Los especialistas en la obra política de Quevedo ofrecen diversas lecturas de este pasaje. Una de éstas, de relevancia significativa en mi discusión, es la de J. Caminero quien indica que el pasaje,

es representativo del pensamiento político moral de Quevedo y [...] es un buen ejemplo de su ideolecto interpretativo, con la referencia explícita o implícita al acontecimiento bíblico y la correspondiente aplicación analógica al caso de sus tesis o hipótesis en cuestión [...]. La cita bíblica de Quevedo se ubica en un contexto de historia bíblica enmarcado en una gradual y ascendente diacronía.¹¹⁵

El ideolecto interpretativo, la ideología y expresión de su exégesis, se relaciona con establecer correspondencias entre el Nuevo y el Antiguo Testamentos. Este tipo de procedimiento de carácter tipológico ya se encuentra en sus *Lágrimas*.

Por otro lado, me parece importante tener en cuenta esta descripción del propio Quevedo de la razón de Estado, aunque la primera parte de la *Política de Dios* se redactó entre 1617 y 1626, y es posterior a sus *Lágrimas*, cuya dedicatoria es de 1613 y parece haber comenzado a redactarse – por lo menos según las alusiones de Quevedo a ésta en la *Defensa de España* – alrededor de 1609.¹¹⁶ La importancia radica en que ya en las *Lágrimas* se perfila claramente la postura de Quevedo en contra de la razón de Estado amoral y política de, inclusive, otros antimaquiavélicos. Aunque ha sido llamado “diplomático tacitista”, otros subrayan su postura en contra de las ideas asociadas con Tácito.¹¹⁷ Esto se comprende al observar que, mientras muchos de los seguidores de

¹¹⁵ Juventino Caminero, *Víctima o verdugo*, pp. 26-27. Caminero cita el pasaje de Quevedo con más líneas de las que incluyo en mi cita.

¹¹⁶ En 1626 se publicó la primera parte de la *Política de Dios*. Crosby describe con detalle el texto publicado por Quevedo, pp. 551-552. Pablo Jauralde Pou describe brevemente las diversas ediciones del texto. Jauralde Pou, *op. cit.*, p. 938.

¹¹⁷ Alessandro Martinengo se refiere a Quevedo como “diplomático tacitista” en un artículo dedicado a Giovanni Benassi (alias Giovanni Pierelli), quien elogia a Quevedo en uno de sus poemas. Alessandro Martinengo, “Quevedo, modelo del diplomático tacitista”, Luis López Molina (coord.), *Miscelánea de*

Tácito, como Álamos de Barrientos, consideran la Historia como fuente de reglas universales para gobernar, otros ponían hasta cierto punto en entredicho la virtud de la historia, como el escéptico Antonio López de Vega.¹¹⁸ Algunos críticos han identificado la vertiente escéptica y desilusionada de Quevedo,¹¹⁹ la cual se puede relacionar a su desdén por el conocimiento científico y moderno relacionado con la razón de Estado.

Sin embargo, el caso de Quevedo se relaciona además con la vertiente cristiana de la historiografía humanista porque aunque en su *España defendida* todavía sigue acudiendo a la historia de su nación o de Roma para sustentar sus propuestas, en sus *Lágrimas* la autoridad de la historia bíblica garantiza la validez de la defensa a lengua, nación y religión, la exégesis bíblica funge como la forma más segura de conocimiento político, un método que volverá a usar en su *Política de Dios*, entre otras de sus obras. Clamurro ha descrito la *Política de Dios* como “una teoría política antipolítica” y cita un pasaje de la parte II de la *Política* donde Quevedo ataca –una autocrítica en varios sentidos– la erudición vana de los aforismos de tipo político en contraste con la sabiduría verdadera y el buen juicio del pensamiento ortodoxo: “Éntrase en las conciencias tan abultada de textos, y aforismos, y Autores, que no dexa desocupado

Estudios Hispánicos. Homenaje de los grandes hispanistas de Suiza a Ramón Sugranyes de Franch, España: Abadía de Montserrat, 1982, pp. 249-260. Roncero López indica tanto la admiración de Quevedo por el estilo de Tácito, como la crítica a sus “opiniones favorables a la separación de estado e iglesia”, Victoriano Roncero-López, *Historia y política*, pp. 51-52.

¹¹⁸ Ver la explicación de Fernández-Santamaría sobre la noción de historia en Álamos de Barrientos. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, pp. 172-186, especialmente pp. 172-173. En contraste, “López de Vega, hombre convencido de que el valor de la historia es relativo, centra su crítica en el aspecto más vulnerable de ella, los ejemplos”. *Ibid.*, p. 179. El texto más conocido de Antonio López de Vega es su *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo*, el cual ha sido estudiado recientemente por Jeremy Robbins en el contexto del escepticismo y estoicismo en España, en su artículo Jeremy Robbins, “Scepticism and Stoicism in Spain: Antonio López de Vega’s *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo*”, en Nigel Griffin, Clive Griffin, y Eric Southworth (eds.), *Culture and Society in Habsburg Spain: Studies Presented for R.W. Truman*, London: Tamesis, 2001, pp. 137-151.

¹¹⁹ Walter Ghia describe los vínculos entre las posturas escépticas de Montaigne y Quevedo especialmente entre la *Providencia de Dios* y la *Apologie de Raymond Sebond*. Walter Ghia, *op. cit.*, op. 5-55. Entre sus conclusiones sobre este tema, Ghia indica el énfasis de ambos autores sobre la relatividad de la razón, su uso en general de citas de Lucano, Tácito, Aristóteles y especialmente de citas y paráfrasis de Tertuliano para la doctrina de la metempsicosis del alma y la metempsomatosis. Ghia subraya la contradicción de algunos de estos temas con el rigor ortodoxo de Quevedo.

lugar donde pueda caber consejo piadoso”.¹²⁰ Esta crítica a la erudición ofrece otra justificación al abandono de Quevedo de sus *Lágrimas*, texto de juventud en el que Quevedo estaba deseoso de mostrar una erudición en gran parte fundamentada en la acumulación de fuentes, e inclusive en la efectividad de los aforismos, como medio de consejo. Sin embargo, ya en la época en que se ocupaba de escribir sus *Lágrimas*, la concepción de la razón de Estado como “la acción de gobierno desde la perspectiva de una racionalidad específicamente política” en los textos de Álamos de Barrientos y otros escritores tacitistas como Eugenio de Nábor, resultaba adversa a su postura eticista.

Hay evidencia de que Quevedo vio la versión del *Tácito español, ilustrado con aforismos* de Álamos de Barrientos, puesto que la menciona en su *España defendida*,¹²¹ no obstante, Davis subraya que Quevedo no parece haber tomado en cuenta, en su mención del texto de Álamos, sus aforismos porque éste último había suprimido los cinco mil aforismos del original de 1594 en la versión que obtuvo la primera licencia de publicación en 1601; Álamos los volvió a incorporar sólo cuando finalmente apareció la primera versión impresa de su texto en 1614.¹²² Dado el gran número de textos en forma manuscrita en la época, me permito proponer la hipótesis de que Quevedo había visto o escuchado hablar del texto de Álamos de Barrientos que incluía los aforismos, e inclusive quizá tenía noticia del de Nábor, aunque la fecha de publicación de ambos es de 1614. Además, se puede tomar en cuenta que ya el médico y tacitista italiano Filippo Cavriana en 1600 había incluido aforismos en su *Discorsi* y que otros dos italianos que

¹²⁰ Francisco de Quevedo, *Política*, II parte, *Obras*, p. 173.

¹²¹ En su *España defendida*, capítulo IV, cuyo manuscrito autógrafo está fechado el 20 de septiembre de 1609, Quevedo indica “Cornelio Tácito vergüenza hace a Lipsio y a los demás comentadores, rico con los comentarios y traducción de don Baltasar de Álamos”, *apud* Charles Davis, p. 61 n. 24. Charles Davis indica aquí que Quevedo no menciona los aforismos de Álamos.

¹²² Charles Davis presenta una minuciosa descripción de la historia de la publicación del *Tácito español* de Álamos, la cual abarcó veinte años entre su fecha de publicación y primera dedicatoria a Felipe II en 1594, pasando por los años de encarcelamiento de Álamos, hasta las correcciones que hizo al texto para su primera publicación en 1614. *Ibid.*, pp. 57-61.

escribieron comentarios sobre Tácito en latín publicaron en la década de 1580 sus textos, los cuales también contenían aforismos.¹²³

A partir de la hipótesis de que Quevedo tenía algún conocimiento de los comentarios a Tácito de Álamos de Barrientos y del texto tacitista de Nábora o de otros comentaristas de Tácito no españoles, como los italianos anteriormente mencionados, me interesa enfatizar las implicaciones dentro del discurso antimaquiavélico de que Quevedo haya incluido aforismos en sus *Lágrimas*. Puesto que el uso de aforismos parece haberse relacionado dentro del contexto del discurso antimaquiavélico con textos tacitistas, se puede considerar a las *Lágrimas* como un discurso desde el propio terreno del adverso discurso tacitista, en su afán de defensor del ideal de la monarquía católica.

Con respecto a la composición y contenido de los aforismos de estos tres autores, la particularidad del contradiscurso aforístico de Quevedo se puede ver con una brevísima comparación de elementos clave entre el texto de Quevedo y los de Álamos y Nábora. El énfasis del vínculo entre la religión y el poder como una virtud moral, cuya falta propicia la caída de Jerusalén, es esencial en los aforismos de Quevedo, mientras que en “el tratamiento de las virtudes adquiere en Eugenio de Nábora un sesgo más político que moral”.¹²⁴ El uso “cientificista” de ejemplos mediante deducción e inducción, en Álamos de Barrientos, se contraponen al moralismo y providencialismo en los aforismos de Quevedo, así como el hecho de que Nábora considere más importante las cuestiones de mérito y capacidad en la elección de ministros que su rectitud moral.

¹²³ Carlo Paquale (Paschalius), *Annals I-IV* (1581) y Annibale Scoto (1589). Charles Davis alude a los textos de Scoto y Álamos, pp. 71-74. Además hay que considerar que en este contexto fueron importantes los aforismos de Arias Montano y la autoridad de la edición de Justo Lipsio de las obras de Tácito indicada anteriormente. En 1614 también se publicaron en Barcelona los *Aphorismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tácito por el D. Benedicto Aries (sic) Montano, para la conservación y aumento de las Monarquías, hasta agora no impresos*, de Joaquín Sesanti, los cuales parecen ser una selección de los aforismos del propio Álamos. *Ibid.*, pp. 60-61.

¹²⁴ Javier Peña Echeverría, *op. cit.*, p. xxxv. Sin embargo, Nábora parece haberse inspirado en las *Políticas* de Justo Lipsio, con quien coincide en diversas tesis (por ejemplo, la consideración de la prudencia), así como con el procedimiento expositivo de recurrir a las citas de autoridades para fundamentar afirmaciones propias. Nábora tiene en común con Quevedo el tema de la prudencia y la importancia que otorgan al texto de Justo Lipsio.

Además, el texto de Álamos es una traducción de los anales de Tácito en aforismos, y en los aforismos de Eugenio de Narbona “abundan las citas de Tácito, e incluso hay alguna remisión explícita a Maquiavelo; son muchas menos las citas bíblicas o de teólogos, a diferencia de lo acostumbrado en los ensayos antimachiavélicos”.¹²⁵ En contraste, el texto de Quevedo en forma específica usa concordancias a diferentes versos y capítulos de las *Lamentaciones de Jeremías* en sus aforismos sobre Lam 1 mediante un proceso de paralelismo y antítesis que se describirá a continuación en forma detallada con ejemplos tanto de sus aforismos, como de sus comentarios en prosa y la paráfrasis métrica, lo cual confirma la relevancia de los hábitos de escritura e interpretación del joven escritor Quevedo en relación a su escritura posterior.

II.7 Paralelismo y antítesis en los comentarios en prosa y verso de las *Lágrimas*

Algunos críticos se han referido al procedimiento expositivo de Quevedo en sus escritos políticos como “estrategias de la sermonística” y subrayan su uso del paralelismo, la antítesis y la paradoja;¹²⁶ precisamente el uso de estos recursos retóricos, e inclusive, el estilo aforístico se consideran características distintivas de la poesía de devoción, la cual intenta recrear el estilo de las Escrituras.¹²⁷ Azaustre Galiana ofrece un estudio estilístico detallado de lo que considera uno de los rasgos más prominentes en la prosa de Quevedo: la simetría, la cual en el marco de la retórica se asocia con el paralelismo y las diferentes figuras asociadas a éste, incluyendo la paradoja; Azaustre analiza con detalle obras quevedianas de diversos géneros y escritas en diferentes épocas y sostiene que conforme aumentó el sentencioso carácter político y moral en éstas, Quevedo utilizó más profusamente el paralelismo; aunque incluye un análisis,

¹²⁵ *Ibid.*, p. 71.

¹²⁶ El término “estrategias de la sermonística” es usado por William H. Clamurro, *ibid.*, p.131, n.3, quien también señala el uso del paralelismo, la antítesis y la paradoja. William H. Clamurro, *ibid.*, p.61.

¹²⁷ Ignacio Arellano, *op. cit.*, p. 10.

entre otras obras, de la *España defendida* no menciona la prosa de las *Lágrimas*.¹²⁸ En la sección anterior se indicó que la “amplificación paralelística” es un recurso muy claro en textos como la *Política de Dios*.¹²⁹ Azaustre Galiana ha indicado que en la segunda parte de ese texto,

se observa un aumento del paralelismo [...y que la] Antítesis [con sus figuras de *comparatio* y *correctio*] y la enumeración continúa[n] siendo las figuras principales [...] El marco ejemplar de las Sagradas Escrituras [...] puede [así] desarrollar su función aleccionadora [...] Dentro de las figuras especiales de la antítesis, la *comparatio* y la *correctio* son las más frecuentes en la *Política* [...] La importancia de los dos subtipos de *correctio* [*no x, sino y; x, sino y*] es mucho mayor que la de *comparatio*. Los ejemplos más significativos son, una vez más, entre buenos y malos reyes y ministros [...] la *comparatio* continúa utilizando su prolongada simetría antitética para destacar oposición entre buenas y malas conductas para beneficio del monarca.¹³⁰

La reiteración y regularidad rítmica, el empleo de construcciones simétricas (correspondencias), la yuxtaposición coordinada de dos estructuras en el mismo orden de sus elementos respectivos y la igualdad de sus miembros, son algunas de las características que Azaustre Galiana ha descrito con detalle para explicar el “paralelismo sentencioso” en la prosa de Quevedo. Para establecer su definición de paralelismo, Azaustre Galiana recurre a un amplio número de libros de retórica, desde la época clásica hasta nuestros días e indica que la definición del paralelismo con respecto al sistema de la retórica se manifiesta fundamentalmente bajo la figuras de *isocolon* y *parison*: “la primera de ellas hace referencia a la semejante longitud de frases y oraciones; la segunda, a su semejanza estructural o de orden en la disposición de sus elementos”.¹³¹ En sus *Lágrimas* Quevedo ya aplicaba esta forma de exponer el texto bíblico.

¹²⁸ Antonio Azaustre Galiana, *op. cit.*, *passim*.

¹²⁹ El término “amplificación paralelística” lo usa Juventino Caminero, *Víctima o verdugo*, p. 18.

¹³⁰ Antonio Azaustre Galiana, *op. cit.*, pp. 136-137.

¹³¹ *Ibid.*, p.17. Azaustre Galiana usa el término “paralelismo sentencioso” en *ibid.*, p.14 y resume el paralelismo dentro del ritmo prosístico general citando la definición de Helen D. Goode, “Paralelismo es la propiedad de lenguaje por la cual las frases, o miembros, o incisos, o palabras de las frases se corresponden unas a otras”. Helen D. Goode, *La prosa retórica de Fray Luis de León en “Los nombres de Cristo”*, Madrid: Gredos, 1969, p. 110, *apud* Azaustre Galiana, *ibid.*, p. 17.

En sus aforismos Quevedo amplifica y vuelve máximas políticas y morales el verso bíblico seleccionado, como se señaló anteriormente en el ejemplo del aforismo sobre Lam 1.4. Tal procedimiento recuerda el método de traducción e imitación de modelos, sentencias y frases clásicos que era común en la educación humanista.¹³² A lo largo de sus *Lágrimas*, Quevedo demuestra la práctica humanista de comentar *auctoritas* mediante el uso de la etimología, la acumulación de lugares para justificar su elección de significados de la letra hebreo o de imágenes del verso bíblico que parafrasea, y el paralelismo mediante alusiones o símiles de la cultura y lengua castellana para ilustrar y aplicar su interpretación. Una consideración más detallada a los comentarios en prosa y verso de *Las Lágrimas* muestra que su *inventio* procura seguir muy de cerca los símiles, los paralelismos y las antítesis del texto bíblico.

II.7.1 “Daleth” (Lam 4.1). De *Ubi sunt* y los “Caminos de Sión herbosos”

Quevedo parte de la traducción literal del texto bíblico, por ejemplo de la letra Daleth (Lam 4.1): “Caminos de Sión enlutados de que no vienen a la Pascua; todas sus puertas asoladas; sus sacerdotes suspirando, sus doncellas tristes y ella amarga a ella”.¹³³ A continuación añade unos versos sueltos donde explica la letra hebrea: la explicación en prosa que sigue indica varios significados de la letra hebrea, entre ellos,

¹³² La práctica de comentar autores era común de la educación humanista en la época de Quevedo y se usó las escuelas Jesuitas tanto en España como en el resto de Europa. En la prosa de otros autores, Montaigne por ejemplo, se han señalado prácticas similares: “Montaigne’s meditative prose was a great instrument for both the transmission of knowledge and the discovery of the self. It arose from commentary on texts of other authors, and it should be observed that this process of taking off from a text, obviously basic to scriptural commentaries and those of classical scholars [...] remained an unbroken tradition going back to medieval times of beginning all exposition with a text from tradition.” Frank Kermode, John Hollander, *et. al* (eds.), *The Oxford Anthology of English Literature*, 2 vols, Oxford: Oxford University Press, 1973, I, p. 513. La prosa del inglés Thomas Browne (1605-1682) también ha sido descrita como un entretreído de comentarios y citas de otros autores. Christopher Johnson, “Intertextuality and Translation: Borges, Browne and Quevedo”, *Translation and Literature*, 11 (2002), 174-194 (p. 120).

¹³³ José Manuel Blecua y Edward M. Wilson han indicado que la versión literal de las *Lágrimas* es muy cercana a la de la Biblia de Ferrara. “El testimonio más elocuente de la deuda de Quevedo a la cultura judía se encuentra en las versiones literales castellanas de los versículos de los Trenos [...] La diferencia entre las dos traducciones es muy pequeña. Si se confrontan los textos de los demás versículos, la deuda es aún más evidente.” *Hieremias*, pp. xcvi-xcviii.

“temor”, “puerta” y “hambre”, además de que señala concordancia con el significado de “puerta” en Job 41.6;¹³⁴ En los versos sueltos sobre la letra hebrea, las imágenes corresponden exactamente a los significados indicados por Quevedo en la explicación en prosa de la letra. Después, en su comentario en prosa, que en este caso intercala con verso, Quevedo selecciona los significados que él considera esenciales (“puerta”, “hambre” y “temor”), y los reacomoda para argumentar que de ser una ciudad santa con sus puertas abiertas al cielo, la ciudad de Jerusalén pasó a ser una ciudad con sus puertas abiertas a los vicios, la pobreza y el hambre.

Después de la explicación en prosa y verso de la letra “Daleth”, comienza la paráfrasis sobre el verso bíblico de Lam 4.1 en versos sueltos con la palabra “De”, con la cual Quevedo trataba de emular el acróstico del texto bíblico en sus comentarios. Su amplificación del verso bíblico se compone de varias imágenes y significados que extrae del verso bíblico:

De Sión los caminos y las calles,
cuyo polvo cogieron tantos príncipes
en púrpuras gloriosas, cuyas piedras
el concurso gastó de ciudadanos,
lloran de ver que un ocio tan oscuro
las descansa del peso y ruido antiguo;
lloran el ver que planta forastera
no venga a acompañar sus fiestas grandes (*Lágrimas*, 376).

Las primeras ocho líneas describen a las calles de Jerusalén en llanto; la metáfora “ocio tan oscuro” captura la desolación implícita en las imágenes de la ausencia de los fieles y los consecuentes suspiros de los sacerdotes (“no vienen a la pascua”–“sacerdotes suspirando”) que se encuentran en el verso bíblico. Además, mediante una prosopopeya, se señala cómo las puertas de Jerusalén imitan la negligencia de los habitantes de la ciudad y se han convertido en “puertas–arruinadas”: “Persuadidas las puertas del

¹³⁴ En este caso Quevedo toma casi todas las significaciones de los comentarios de Del Río, quien cita a las fuentes patrísticas de Ambrosio y Caninio. *Lágrimas*, p. 375. *Ibid.*, pp. 375-380. La concordancia también procede del Del Río. Quevedo: “El temor de Dios es principio de sabiduría y ella fue el principio de todo”, *La constancia y la paciencia del Santo Job*, en *Obras*, II, pp. 1476-1541.

descuido,/ arruinadas imitan a sus dueños” (*Lágrimas*, 376). La desolación persuade a lo inanimado a imitar lo animado. Las últimas líneas de la sección condensan los *versos sueltos* anteriores de Lam 1.4; expresan con una sinécdoque que la miseria de las partes (las calles, las puertas, los sacerdotes, las vírgenes de Jerusalén) engloba la miseria del todo (la ciudad de Jerusalén): “insolente el dolor lo posee todo, /todo lo tiene el mal que todos tienen (*Lágrimas*, 376). Ésta es una de las formas en que la práctica interpretativa del comentarista, que en este caso está estrechamente ligada a la etimología de la letra hebrea, se manifiesta mediante el uso de paralelos analógicos y antitéticos en la práctica del poeta, para declarar el versículo bíblico en sus versos sueltos.

Aquí es pertinente aclarar que el verso suelto, “libre” o “blanco”, que Quevedo eligió, se puede relacionar al interés de los traductores humanistas de lograr traducciones cercanas a sus fuentes originales en latín y de emular “el precepto clásico de que la mejor poesía es la que es más cercana a la prosa y viceversa”.¹³⁵ En el caso de los versos sueltos, el punto más evidente de cercanía a la prosa es que consiste de una forma métrica sin rima pero con ritmo, como la buena prosa; en la mayoría de los casos se escribe en endecasílabos y heptasílabos y con menos frecuencia en versos pentasílabos.¹³⁶ Nuñez Rivera ha señalado que, durante el siglo XVII, el nuevo sistema de traducción bíblica al castellano se basaba, en especial con lo que respecta a las versiones métricas de los *Salmos*, en la silva, la cual se considera una forma métrica muy cercana a los *versos sueltos*. La silva se considera una forma más abierta y flexible que otras (como el soneto, por ejemplo) –porque no se tenía que dividir en estrofas y esta característica parece haber sido especialmente apreciada para su uso en la traducción y paráfrasis de textos de diversos contenidos, cuya cercanía a la forma del texto original no era esencial y donde se admitía una amplificación de forma y sentido

¹³⁵ Luisa López Grigera, “Quevedo comentador de Aristóteles”, *Revista de Occidente*, 185 (1996), 119-132 (pp. 127-128).

¹³⁶ José Domínguez Caparrós, *Métrica Española*, Madrid: Síntesis, 1993, pp. 64, 78-80 y 260

significativa. Nuñez Rivera inclusive propone una ecuación entre las formas métricas de *canción amplia-silva-oda clásica* y el salmo en la poesía española del siglo XVII;¹³⁷ más recientemente, ha indicado que dentro del panorama de la poesía religiosa en España entre los poemas bíblicos de mayor difusión, además de los *Salmos*, también se encuentra el *Cantar de los Cantares*; éste “se asimila, por su parte, con una égloga pastoril y recibe el tratamiento correspondiente [...] lo que impera en ese momento son dos tendencias que tienen como cauce la poética del octosílabo: el conceptismo sacro y los romanceros espirituales.”¹³⁸ La flexibilidad tanto de la silva como de los versos sueltos parece haber ofrecido la posibilidad tanto de permanecer cerca del texto original, como de su amplificación extensa, una posibilidad de la que hace uso Quevedo en sus versiones métricas de las *Lamentaciones*. Núñez Rivera recientemente ha indicado que:

[...] la modalidad de versión poética para las *Lágrimas* es doble. Distingue dos posibilidades de traducción. Por un lado, incorpora la traducción literal, o versión literal castellana y, por otro lado, la paráfrasis poética (o “traducción parafrasística”), mucho más libre [...] mucha importancia le otorga a [...] la intención de resumir las sentencias en la paráfrasis.¹³⁹

La forma flexible de los versos sueltos le permitió a Quevedo conjuntar lo que Nuñez Rivera describe como una “traducción literal” con una “traducción parafrasística” más libre. La única versión contemporánea en castellano de las *Lamentaciones* escrita en silvas, forma métrica anteriormente descrita como cercana a los versos sueltos, se encuentra en *Los Trenos* del conde Rebolledo que se incluyeron en su *La constancia victoriosa. Égloga sacra* (1655); como se indicó anteriormente, la de Quevedo es la única versión métrica en versos sueltos en el panorama de versiones métricas al castellano de las *Lamentaciones*.

¹³⁷ Valentín J. Nuñez Rivera, “La versión poética de los salmos en el siglo de oro: vinculaciones con la oda” en *La Oda*, Begoña López Bueno (ed.), Córdoba-Sevilla: Universidad de Córdoba y Universidad de Sevilla, 1993, pp. 335-382 (p. 337).

¹³⁸ Valentín Nuñez Rivera, “Quevedo y la traducción bíblica, (En torno al *Cantar de los Cantares*)”, *La Perinola*, 10 (2006) 225-242 (pp. 226-227).

¹³⁹ *Ibid.*, p. 228.

Sobre la efectividad o consistencia de los versos sueltos en las *Lágrimas*, Blecua y Wilson describieron la versión métrica de Quevedo como “buena poesía bíblica” con algunos pasajes de fuerza e intensidad; además, consideran los versos sueltos de la paráfrasis métrica de las *Lágrimas* como “ásperos y secos” y relacionan su aridez con la brevedad y precisión que intenta recrear con fidelidad la fuerza del original.¹⁴⁰ En general, el lenguaje de los versos sueltos de Quevedo es simple, lo cual parece hacer eco al castellano bíblico de traducciones como las medievales, que se distinguían por su sencillez y que algunos estudiosos asocian a la cercanía del hebreo con el español.¹⁴¹ Sin embargo, hay que añadir que también se dice que la sencillez y claridad del castellano bíblico se relaciona con la complejidad formal del original;¹⁴² entre las versiones métricas en castellano de las *Lamentaciones*, las dos que se basan directamente en el texto hebreo, la de Quevedo y la del poeta João Pinto Delgado, *marrano* portugués, quien escribió y publicó su obra en castellano, optan por sencillez tanto en el lenguaje, como en la forma métrica.¹⁴³ Además, en sus *Lamentaciones del Profeta Jeremías* (1627), Pinto Delgado indica, en el prefacio a sus paráfrasis bíblicas métricas, que sigue lo más de cerca posible las metáforas y las “contraposiciones” de las Escrituras para mantener la riqueza del texto bíblico.¹⁴⁴ Tales “contraposiciones” parecen ser una forma de referirse a los paralelismos antitéticos tan profusamente usados por Quevedo, el comentarista y poeta, en sus *Lágrimas*.

¹⁴⁰ *Hieremias*, pp. cxi y cxl.

¹⁴¹ Para una breve y detallada discusión del hebreo bíblico y los vínculos entre el hebreo y el español, ver la introducción de Javier San José Lera a Fray Luis de León, *Exposición del libro de Job*, p. 49. José Manuel Blecua y Edward M. Wilson también discuten el tema en *Hieremias*, pp. xcv-cxl.

¹⁴² Javier San José Lera en Fray Luis, *op. cit.*, p. 49

¹⁴³ Ver breve discusión de estas versiones al final de este capítulo.

¹⁴⁴ João Pinto Delgado, *Poema de la Reina Ester. Lamentaciones del Profeta Jeremías. Historia de Rut y Varias Poesías*, Rouen: David du Petit Val, 1627. Pinto Delgado dedicó su texto al Cardinal Richelieu (1585-1642). Yo consulté una edición moderna de este texto, la cual tiene una introducción crítica muy informativa sobre la obra de este autor, su papel en la poesía castellana contemporánea y el contexto de los *marranos* (judíos conversos) trazando su vida en Portugal, Francia y los Países Bajos: João Pinto Delgado, *Poemas de la Reina Ester. Lamentaciones del Profeta Jeremías. Historia de Rut y Varias Poesías*, intr. y ed. de Israel S. Révah, Lisbon: Institute Français au Portugal, 1954.

En el primer capítulo de esta tesis mencioné la explicación de Quevedo sobre una instancia de la versión del exégeta Lira, que difiere de la de san Jerónimo, y mueve más a lágrimas, porque ilustra de la manera más clara las desoladas calles de Jerusalén. Aquí es necesario indicar de manera más específica que para sostener su argumento, Quevedo apela a la autoridad de Virgilio, quien en lugar de decir literalmente “Troya está triste” o usar una imagen simple, “Troya llora”, optó por la imagen de “Et campus ubi Troya fuit”;¹⁴⁵ y añade una variedad de ejemplos de poetas latinos (con su traducción al español de los pasajes citados), donde la misma imagen –las calles cubiertas de hierba– ilustran la desolación y miseria: Quevedo cita la Elegía I del libro VI de Propercio; el libro IX de Lucano; y los libros III y VI de la *Ilíada* de Homero. También cita la *Heroida* I, “Penelope Ulixi” (“De Penélope a Ulises”):

[...] Iam seges est, ubi Troia fuit, resecandaque falce/ luxuriat Phrigio sanguine pinguis humus; / semisepulta virum curbis feriuntur aratris / ossa; ruinosas occultit herba domos. [Quevedo traduce] Ya donde Troya [fue], se ven semillas, / y gruesa y fértil con la sangre frigia / brota la tierra plantas que se pueden / talar con hacha, y los arados corvos, / medio enterrados, güesos de varones / hieren y arrastran, y la hierba esconde / las arruinadas casas.¹⁴⁶

Quevedo propone que la destrucción y la miseria de Troya que representa la imagen de Ovidio es el mismo asunto de que tratan sus *Lágrimas*. Los extractos de Ovidio y Lucano son las citas en latín más largas en los comentarios de Quevedo y sugieren que la intención del joven Quevedo es dar crédito con *auctoritas* no bíblicas, para sostener su argumento con respecto a la dimensión poética del texto bíblico.¹⁴⁷ La apología de Quevedo sobre la elocuente y poética versión de Lira, no es sólo una defensa de lo que podría describirse como una traducción libre (parafraśística) que recrea el sentido y

¹⁴⁵ Virgilio *Aeneid* III, 11: “litora cum patriae lacrimans portusque relinquo / et campos, ubi Troia fuit” *apud* Quevedo, *Lágrimas*, p. 377.

¹⁴⁶ Referencia.

¹⁴⁷ *Lágrimas*, p. 377. Otro pasaje que cita Quevedo es de Lucano, *Pharsalia*, Libro IX: “Circuit exustae nomen memorabile Troiae / magnaue Phaebi quaerit vestigia muri, / iam siluae steriles et putres robore trunci / ...ac tota teguntur / pergama dumetis.” Quevedo traduce el fragmento de Lucano de la siguiente manera: “Y de la memorable Troya busca / el nombre, y de los muros que hizo Febo / grandes señales, ya estériles silvas / y con la antigüedad troncos podridos / y todas las murallas cubren matas.” *Lágrimas*, p. 377.

fuerza del original, sino también presenta una instancia de intertextualidad y reescritura en la lectura de Quevedo aplicada al texto bíblico.

En sus comentarios en prosa al versículo de Lam 1.4, después de largas citas en latín de varios clásicos como Virgilio, Properico, Lucano y Ovidio, Quevedo incluye uno de sus propios poemas para ilustrar la persuasión de la imagen que ilustra la desolación en las calles de Jerusalén. Se trata de su “Quién dijera a Cártago”, un madrigal de veintinueve líneas, al que se refiere como “una tristeza mía” en el comentario en prosa y el cual constituye la cita más larga en todos sus comentarios.¹⁴⁸ Baehr indica que la forma del madrigal en lengua española es variable y cita a D.C. Clark, quien considera que el madrigal es “una *silva* breve sobre un tema ligero”, su uso de endecasílabos y heptasílabos es similar al de la *silva*, pero consiste en estrofas de tres o seis líneas con rimas pareadas; de hecho, su forma rítmica se basa en una manera flexible de usar la “rima consonante”, que incluye algunos versos sin rima como sucede en los versos sueltos, aunque en el caso del madrigal “Quién dijera a Cártago” el esquema de rima es constante. La longitud de los madrigales varía de cuatro a treinta líneas, aunque con frecuencia es de entre ocho y doce líneas. “Aunque se asocian con el madrigal frecuentemente poemas de amor y escenas bucólicas, Rengifo (1592) indica: ‘Pero ya no sólo se hacen madrigales en estilo pastoril, sino en lenguaje político y de cosas graves’”,¹⁴⁹ como es el caso de “Quién dijera a Cártago” y de las *Lágrimas*. Quizá previniendo la arrogancia que el lector le adscribiría con esta cita de su propia obra, Quevedo aclara: “Sirva, si no elegante, de *moralidad* a las palabras de Jeremías” (*Lágrimas*, 379).

El madrigal “Quién dijera a Cartago” se incluyó en la colección de poesía

¹⁴⁸ *Lágrimas*, pp. 378-379.

¹⁴⁹ Rudolf Baehr agrega que a finales del siglo XVI los madrigales de Baltasar del Alcázar (1530-1606) son cercanos a la escritura de epigramas. La información en las últimas líneas sobre el madrigal proviene de Rudolf Baehr, *Manual de versificación española*, Madrid: Gredos, 1977 [1ª ed. 1970], pp. 402-207.

religiosa *El Heráclito cristiano* que Quevedo dedicó en 1613 (el año en que también dedicó las *Lágrimas*) a su tía Margarita.¹⁵⁰ I. Arellano y L. Schwarz han indicado que este madrigal de Quevedo se inscribe en la tradición del *ubi sunt*,¹⁵¹ debido a que presenta las ruinas cubiertas de hierbas de las ciudades de Cártago, Troya, Jerusalén y Roma, y de ahí su relación directa con el énfasis de Quevedo en la efectiva edificación moral de la imagen de “los caminos de Sión herbosos” en la exposición de Lira sobre Lam. 1.4. Por otro lado, la poesía de ruinas –la historia de la caída de ciudades antiguas como Jerusalén, Roma y Cártago– como ejemplo moral tiene una larga tradición que se remonta a la literatura clásica y bíblica. Los lamentos de ciudades fueron también frecuentes en la literatura de los sumerios y otros pueblos del Medio Oriente.¹⁵² En el contexto de mi discusión sobre el paralelismo y la antítesis en el comentario de Quevedo es relevante aquí indicar lo que Paloma Días Mas señala sobre la tradición de este tipo de poesía:

Tanto el paralelismo como el uso de una serie de recursos propios del planto (exclamaciones, guayas, interrogación retórica “¿dónde está...?”, invitación a unirse al duelo, etc.) son procedimientos comunes a toda una tradición de poesía de lamentación por las ciudades santas perdidas, no sólo en la literatura judía (en hebreo y en diversas judeolenguas, como el judeoespañol o el judeoitaliano), sino también en las literaturas románicas medievales.¹⁵³

Es significativo que el recurso del paralelismo sea determinante en la tradición lírica sobre ciudades santas o perdidas y que también sea una característica esencial en las *Lágrimas*. Otros poemas de Quevedo vinculados con lo que también se ha llamado la tradición de la poesía de ruinas incluyen: “Miré los muros de la patria mía”; la silva

¹⁵⁰ Una cuidada edición moderna de este madrigal con notas, comentarios y bibliografía se encuentra en Francisco de Quevedo, *El Heráclito cristiano, Canta sola a Lisi y otros poemas*, ed. de Lía Schwartz e Ignacio Arellano, Barcelona: Crítica, 1998, pp. 29-30.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 29-30.

¹⁵² Iain W. Provan, *Lamentations*, London: Marshall Pickering, 1991, pp. 3-4

¹⁵³ Paloma Díaz Mas, “Una edición crítica de la quina sefardí de *La destrucción del Templo*”, *Sefarad*, 62 (2002) 275-308. Para una discusión más detallada de este tema, ver Paloma Díaz Mas, “*Quinots* sefardíes y *Complants* catalanes: lamentaciones por las ciudades sacras perdidas”, en Elena. Romero (ed.), *Judaísmo Hispano. Estudios en Memoria de J.L. Lacave Riaño*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002, pp. 293-309.

“Roma antigua y moderna” y el soneto “A Roma sepultada en ruinas”.¹⁵⁴ El hecho de que Quevedo cita su madrigal “Quién dijera a Cártago” en sus comentarios y lo justifica diciendo “Sirva [...] de moralidad [...]”, sitúa a sus propias *Lágrimas* dentro de la tradición clásica que vincula la poesía de ruinas y la poesía moral.

Por otra parte, los comentarios en prosa al versículo de Lam 1.4 finalizan indicando un paralelo entre la desolación de la ciudad y la ausencia de sus consejeros, para lo cual Quevedo acude al significado de Daleth como “puerta”. En la antigüedad los consejeros de la ciudad se reunían a las puertas de la ciudad de Jerusalén para discutir cuestiones de la vida política de la ciudad, tal como el libro III de la *Ilíada* de Homero describe esta costumbre, subrayando la importancia de los consejeros en la vida política de una ciudad no desolada.¹⁵⁵ De esta manera, Quevedo establece un paralelo entre el *locus* clásico con la historia cotidiana castellana, afirmando que la misma costumbre era común en los pueblos de la antigua Castilla. Como se ha dicho anteriormente, la importancia de los consejeros o ministros es un tema esencial en el discurso antimaquiavélico y Quevedo lo alude o lo aborda directamente en diferentes partes de sus *Lágrimas*.

II.7.2 El “artificio” de anteponer, posponer y duplicar imágenes de varios versículos de las *Lamentaciones* en las *Lágrimas*.

Uno de los recursos que Quevedo combina con el paralelismo de analogías y de antítesis es la duplicación de las imágenes de diferentes partes del lamento bíblico que aparecen antes y después del verso parafraseado. Por ejemplo, en su paráfrasis métrica a

¹⁵⁴ Francisco Quevedo, “A Roma sepultada en ruinas” y “Miré los muros”, en *Heraclito*, ed. de Schwartz y Arellano, p. 89 (comentarios pp. 714-715) y pp. 37-38 (comentarios p. 689). Francisco de Quevedo, “Roma antigua y moderna”, ed. de María del Carmen Rocha de Sigler, *Cinco silvas*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994. Rocha de Sigler incluye una extensa discusión de este poema y bibliografía al respecto. Sobre el soneto ver el artículo de Gonzalo Sobejano, “El soneto de Quevedo ‘A Roma sepultada en sus ruinas’: Esencia y transcendencia”, *Filología*, 32 (1987), 41-49. Pablo Jauralde Pou publicó al respecto el artículo “Miré los muros de la patria mía’ y el *Heráclito cristiano*”, *Edad de Oro*, 6 (1987), 165-187.

¹⁵⁵ *Ilíada* III, 148f, *apud* Quevedo, *Lágrimas*, p. 379.

Lam 1.1, los veinte versos pentasilábicos y endecasilábicos sin rima siguen muy de cerca las imágenes de la versión literal del texto bíblico. Sin embargo, Quevedo amplifica notoriamente la breve extensión original de ésta al añadir imágenes de otros versos –los muros derribados de la ciudad de Jerusalén, en Lam 2.5; la muerte de los hijos y esposos, en Lam 1.15 y Lam 5.3, entre otros. Quevedo se refiere a su versión métrica de Lam 1.1 como “el artificio” y explica que “el artificio que en ella mostraremos, [consiste] así en duplicarlas en versos, como anteponerlas y posponerlas” (*Lágrimas*, 369). En su versión métrica de Aleph (Lam 1.1) la duplicación se hace mediante metáforas que combinan analogías y antítesis, las cuales ilustran la radical mudanza de estado que sufre Jerusalén: la otrora bulliciosa ciudad ahora se ha quedado sola, la compara entonces a una “señora” que se vuelve “viuda”, y a una “princesa” que se ha convertido en “esclava”. De este modo, las antítesis son fundamentales en la paráfrasis sobre Lam 1.1 y destacan la lección esencial de este verso bíblico: la naturaleza transitoria del poder terrenal.

La dimensión de edificación moral de las *Lágrimas* ya se indica en la primera palabra de la paráfrasis métrica de Quevedo sobre Lam 1.1, “Aleph”, la cual subraya la dimensión didáctica del texto bíblico: “Aprended”.¹⁵⁶ Esto señala las intenciones

¹⁵⁶ Quevedo indica que Aleph (*‘Aluph’*) tiene dos significados principales en hebreo: “en cal, quiere decir “aprender”, y en piel, “enseñar”. *Lágrimas*, p. 369. Dice que de entre los diversos significados etimológicos de Aleph, para su paráfrasis el más adecuado es “principal y primera”; aclara, sin embargo, que no lo usa porque no lo cree adecuado para el propósito de Jeremías. Las principales fuentes de Quevedo para las definiciones de la letra hebrea son el *Thesauri Hebraice* de Pagnino y el sexto volumen de la Biblia Políglota de Arias Montano. Tuve oportunidad de consultar este precioso texto en la Biblioteca Británica y corroborar que allí se encuentran todas las definiciones usadas por Quevedo en su explicación de la letra Aleph: “*Princeps, dux, dominus magnus: [...] magnus vel dux [...] Discere. Docere*”. Pagnino, *Thesauri* en Benito Arias Montano, *Biblia sacra, Hebraice, Chaldaice, Graece, & Latine*, 8 vols, Amberes: Plantin, 1569-73, VI, p. 5. Juventino Caminero señala que la indicación específica de Quevedo “Arras, de ARAB, en cal, prometer” revela con gran precisión gramatical su conocimiento de la compleja estructura de los verbos del hebreo. El término “Qual” (correcta transcripción según Caminero) se refiere al: “radical simple del verbo portador de una significación concreta, diferente de las que tienen los radicales derivados, aunque pertenecientes a idéntica raíz verbal, los cuales se inflexionan de modo distinto en los tiempos y modos correspondientes, constituyéndose por consiguiente en diferentes sistemas conjugacionales”. Juventino Caminero, “El léxico hebraico”, p. 61. Para corroborar la definición de Quevedo del término Qual en la gramática hebrea, consulté: Wilhem Genesisius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Heidelberg: Springer, 1962, pp.

generales de las paráfrasis y comentarios bíblicos: el “enseñar” y el “aprender”.

Aprended, poderosos,
a temer los castigos
de Dios omnipotente;
pues hoy Jerusalén, viuda y sola,
os enseña llorosa en lo que paran
grandezas mal fundadas de la tierra (*Lágrimas*, 368-9).

La enseñanza de los versos va dirigida especialmente a los “poderosos” y las dos últimas líneas de la paráfrasis en *versos sueltos* de Lam 1.1 parecen sugerir que es más factible que la mudanza de esas grandezas se dé cuando su base es endeble, como es el caso cuando se descuidan los deberes religiosos o cuando falta el temor a Dios, esto último se vincula particularmente con la moral de la ideología política “eticista” de Quevedo. En su exposición de la letra hebrea “Ain” (Lam 1.16), Quevedo se concentra en las imágenes de “ojo” y “fuente”, las cuales indican significados claves en la etimología de la letra hebrea “Ain” (1.16) y subrayan que el sentido del texto se refiere al distanciamiento entre Dios y Jerusalén, el cual produce el “engrandecimiento” del enemigo. Quevedo destaca en esta interpretación la antítesis de los verbos “ver” y “cegar”, lo cual constituye un ejemplo de extensiones polares de las bimetraciones paralelísticas formadas por dos miembros contrapuestos y simétricos.¹⁵⁷ Contrasta la primera línea de la paráfrasis métrica de “Ain”, “Y viendo la distancia”, con la imagen “cegar llorando”, perder la vista de tanto llorar. Estas dos líneas se dividen en dos partes y cada parte contiene los verbos anteriormente mencionados, ilustrando los paralelismos analógico-antitéticos que usa Quevedo. También en Lam 1.2 “Beth”, el tema de los amigos que se vuelven enemigos es lo que enfatiza Quevedo en su interpretación. Ése

120-123. La erudición de Quevedo en su “definición de la letra hebrea” contrasta con la sucinta explicación de Francisco de Borja en su “Declaración sobre las Letras de los Trenos”, en *Obras del siervo de Dios Francisco de Borja*, ed. de Eusebio Nieremberg, Madrid: [n. pub.], 1664: “1a. ALEPH. *Doctrina*, quiere decir.” Francisco de Borja, *Exposición sobre los Trenos*, p.154. Para el uso de Quevedo de la Biblia de Arias Montano, especialmente en sus comentarios a Job, ver Raúl A. Del Piero, “Las fuentes del *Job* de Quevedo”, *Boletín de Filología*, XX (1969), 17-133.

¹⁵⁷ Esta terminología de los paralelismos proviene de Azaustre Galiana, *op. cit.*, p. 55.

no es sólo otro tema característico del discurso de la razón de Estado, sino que también es de especial relevancia en cuanto a la política exterior de Felipe III y el Duque de Lerma de hacer paces – amigos – con antiguos enemigos.

En los versos sueltos de la letra hebrea “Sade” (Lam 1.18), Quevedo explica que la caída de Jerusalén sucedió cuando no se escuchó más a los profetas:

Yo en los profetas desprecié su boca,
y en su divina boca su palabra;
no más inobediente
cerviz vio contra sí la ley divina,
pues para los misterios que la daban
tuve manos ingratas y no oídos (*Lágrimas*, 417).

La voz de la ciudad de Jerusalén, en tercera persona singular, se articula en estos versos sueltos con una clara amonestación sobre la necesidad de diferenciar entre el buen y el mal consejo. Como en otras instancias en sus *Lágrimas*, se subraya que Jerusalén se niega a escuchar buen consejo y se apega a los malos consejeros, un mensaje que parece ser una crítica directa al valimiento de Lerma. En los comentarios a la letra “Guimel” (Lam 1.3), donde Quevedo señala específicamente que su interpretación de ese versículo difiere de otros comentaristas respecto a la palabra enemigos y señala que los enemigos a los que alude el texto no se refieren a “enemigos públicos, sino [...a] familiares suyos que la deseaban mal”. (*Lágrimas*, 374). Aunque la aclaración de Quevedo se sitúa en el contexto de una clasificación de diferentes tipos de enemigos a los que pudiera aludir el versículo bíblico, las palabras “familiares suyos” pudieran ser una sutil referencia al nepotismo frecuentemente aludido por los críticos de Lerma.¹⁵⁸

II.7.3 De “*Tempus Flendi...*” y diferentes tipos de lágrimas en las *Lágrimas*

Es esencial indicar que el uso de paralelismos analógico-antitéticos se vincula con recursos retóricos fundamentales en la época de Quevedo: la paradoja y el concepto, los

¹⁵⁸ Roncero López menciona el nepotismo que varios historiadores adjudican a Lerma. Victoriano Roncero López, *Historia y política*, p. 130.

cuales se discutirán, junto con el epílogo de las *Lágrimas*, con detalle en el último capítulo de esta tesis, en contraste con la forma en que los usa Donne en sus versiones de las *Lamentaciones*. Sin embargo dentro del marco de la retórica, es importante aquí apuntar que la paradoja es una figura adecuada para expresar aparentes contradicciones tanto de “los sinsentidos que pueblan la esfera política y el sistema de valores cristianos [... tales como] la necesidad de agradecer a Dios tanto los beneficios como las penalidades [... de modo que] la oposición de contenidos refuerza su contraste por lo admirable de la paradoja y la reiteración sintáctica del isocolon”.¹⁵⁹ Vuelvo a destacar la paradoja que parece existir entre la elección de un lamento bíblico y la de un profeta que lamenta para defender a la nación y lengua castellanas y la postura neoestoica del control de las pasiones, con la que más tarde se identificará con mayor fuerza Quevedo.

Como mencioné anteriormente, Quevedo enfatiza en su aforismo sobre “Beth”, Lam 1.2, la lección de que los amigos se vuelven enemigos y que aquél que hace mal sólo puede tener falsos amigos (enemigos).¹⁶⁰ En sus comentarios a esta letra y versículo, desarrolla en forma amplia el paralelismo de antítesis que se encuentra en la versión literal al castellano del texto bíblico: por un lado, el abundante llanto que una sola lágrima contiene y, por el otro lado, el hecho de que los amigos falsos se vuelven enemigos: “Llorar lloraba en la noche, y su lágrima sobre su mejilla; no halla consolador de todos sus amigos; todos sus compañeros falsaron en ella, fueron a ella por enemigos”. Quevedo el poeta-exégeta parece haberse sentido atraído por el contraste entre la imagen “llorando lloraba” (en latín *plorans ploravit*), y la imagen de una sola lágrima en la mejilla de Jerusalén.

¹⁵⁹ Antonio Azaustre Galiana, p. 139.

¹⁶⁰ El aforismo de Quevedo sobre Lam 1.2 (la letra hebrea “Beth”) es: “Quien se deja llevar de bienes de fortuna y fía della, llorará cuando todos descansan; y en la noche, por fuerza, porque nunca goza de claridad ni día. No halla el malo quien le consuele de todos los que acarició; desprécianle sus amigos y vuélvense enemigos: que lo malo, hasta al que lo hace parece mal, y al que lo aconseja, peor; de donde se colige que los malos sólo tienen amigos para su perdición.” *Lágrimas*, p. 363.

Por otro lado, en contraste con el atractivo del abundante o breve llanto, vuelvo a sugerir que una de las razones por las que Quevedo abandonó sus *Lágrimas de Jeremías castellanas* en 1613, cuando partió a servir al duque de Osuna en Sicilia, es el fuerte vínculo con la ética neoestoica que mantuvo toda su vida y que específicamente expresó en sus obras en los periodos entre 1609 y 1613 y en la etapa final de su vida, como se mencionó anteriormente. Quevedo mismo describe la doctrina estoica de la siguiente manera:

La doctrina toda de los estoicos se cierra en este principio: que las cosas se dividen en propias y ajenas; que las propias están en nuestra mano, y las ajenas en la mano ajena; que aquéllas nos tocan, que estotras no nos pertenecen, y que por esto no nos han de perturbar ni afligir; que no hemos de procurar que en las cosas se haga nuestro deseo, sino ajustar nuestro deseo con los sucesos de las cosas; que así tendremos libertad, paz y quietud, y al contrario siempre andaremos quejosos y turbados.¹⁶¹

El mostrarnos “quejosos y turbados” –una actitud que es particularmente reconocible en la figura del profeta Jeremías en sus *Lamentaciones*– parece no haber armonizado con el compromiso de Quevedo de mostrar fortaleza estoica, sobre todo durante o después del desempeño de sus actividades en la política. Tal contradicción puede haber sido otra de las razones que podría explicar, además de otras señaladas anteriormente, como su uso del hebreo, por qué abandonó la figura de Jeremías para después tomar la figura de Job o de Marco Bruto en textos posteriores.

Sin embargo, hay que señalar que el carácter quejumbroso y turbado no es la dimensión que Quevedo subraya en sus *Lágrimas*; la fortaleza de la figura del profeta Jeremías parece radicar en que las lágrimas de sus *Lamentaciones* son sinceras y en su utilidad para usarse como ejemplo de lo que se debe evitar: por un lado, el que los gobernantes sean negligentes sobre el vínculo entre poder y religión, y por otro lado, el que confíen en amigos falsos que después se volverán enemigos. Por lo tanto, a

¹⁶¹ Quevedo, *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica* (1635), en *Obras*, t. II, pp. 1084-254 (pp. 1086-1087).

Quevedo parece haberle atraído la antítesis que presenta el texto bíblico al combinar el “llorando lloró” con la “lágrima en la mejilla” y la desarrolla en forma de paralelismo antitético en sus comentarios en prosa y versos sueltos sobre la letra “Beth” (Lam 1.2). Ahí el llanto abundante se acepta por ser genuino (religioso) y la lágrima en singular condensa aforísticamente la lección de las *Lamentaciones* que a Quevedo le interesaba subrayar y que a su vez sugiere una respuesta para la paradoja de haber elegido un lamento y un profeta lamenta como figura ejemplar para defender su nación y su lengua.

II.8 Las Lágrimas Jeremías castellanas de Quevedo en el contexto de otros comentarios y paráfrasis en castellano de las *Lamentaciones de Jeremías*.

En esta sección se contrasta el texto de Quevedo con algunos comentarios y paráfrasis en castellano de las *Lamentaciones de Jeremías* del siglo XVII que seleccioné por considerarlas, por una parte, de relevancia directa con mi argumento general sobre la importancia del texto de Quevedo en relación a la *Pax Hispanica* de Felipe III, y por otra parte, como representativas dentro de su género.

II.8.1 El caso de la *Declaración y paraphrase de las Lamentaciones de Jeremías en lengua castellana* (Bruselas, 1609) de Andrés de Soto.

Un lugar importante en esta discusión ocupa la *Declaración y paraphrase de las Lamentaciones de Ieremías en lengua castellana* de Andrés de Soto, publicada en Bruselas en 1609 y dedicada a la archiduquesa Isabel Clara Eugenia (1566-1633).¹⁶² Soto fungía como confesor de la archiduquesa quien junto con el archiduque Alberto

¹⁶² Andrés de Soto, *Declaración y paraphrase de las Lamentaciones de Ieremías en lengua castellana*, Bruselas: Juan Momarte, 1609. Ésta es la única copia existente de este texto. Agradezco a Luis Robledo del Real Conservatorio de Música de Madrid haberme enviado una copia de este texto. Blecua y Wilson incluyen una breve consideración del texto de Quevedo en su discusión sobre paráfrasis métricas y comentarios de las *Lamentaciones*. *Hieremias*, pp. lviii-lxii. Se conocen pocos detalles de la biografía de Soto. Israel menciona que fue uno de los miembros importantes de la elite de consejeros religiosos y políticos en la corte de los Archiducos en Bruselas. Jonathan I. Israel, “The court of Albert and Isabel 1598-1621”, en *Conflicts of Empires: Spain, the Low Countries and the Struggle for World Supremacy*, London: Hambledon, 1997, p. 5. Sin embargo, más recientemente se ha hecho investigación precisamente sobre el papel de Soto en la corte de Bruselas, subrayando su importancia en la política de la corte: Cordula van Wihe, “Court and Convent: the Infanta Isabella and her Franciscan Confessor Andrés de Soto”, *Sixteenth Century Journal*, 35-2 (2004) 411-445.

desde 1598 había regido sobre la parte española de los Países Bajos,¹⁶³ fue un fraile franciscano que escribió una gran diversidad de textos de devoción en castellano y latín, algunos de los cuales se tradujeron al inglés, al holandés y al francés.¹⁶⁴ La función de estas traducciones se relaciona con la diversidad cultural y lingüística en la corte de los archiduques en Bruselas donde tenían una importante presencia, además de los hispano hablantes venidos directo de la península ibérica, los católicos ingleses, quienes mantenían muy posiblemente vínculos con los católicos ingleses en Inglaterra y, por supuesto, los súbditos francófonos o de habla flamenca de los Países Bajos. Las obras de Soto constan de libros sobre la vida de santos que presentaban casos de piedad ejemplar y textos sobre la piedad católica que ofrecían consuelo en tiempos difíciles y en obras exegéticas como comentarios y paráfrasis. Sin embargo, su última obra *De la excelencia y bienes de la paz* (Bruselas, 1621) se ocupa directamente de la situación política en los Países Bajos, abordando el género historiográfico al narrar eventos relacionados con el Tratado de Paz de los Doce Años (1609-21). Así, como era el caso con otros humanistas cristianos de la época, entre ellos Quevedo, la obra de Soto abarcaba tanto obras exegéticas como historiográficas. El humanismo dogmático de Soto servía a los intereses de los Archiduques y, en la medida en que sus dominios se

¹⁶³ Isabella (Isabel Clara Eugenia) fue la primera hija de Felipe II e Isabel Valois. Por un deseo expreso de Felipe II a su muerte, Isabella se casó con el alemán Alberto de Ausburgo, anteriormente cardenal y arzobispo de Toledo y quien fue virrey de Portugal de 1585 a 1595. A partir de 1596, Alberto se convirtió en el Archiduque de la parte española de los Países Bajos. Se dice que tuvo un papel esencial en la Paz de Vervins en mayo de 1598, la cual le concedió un considerable margen de independencia a los Países Bajos. Antes de su matrimonio, se había estipulado que si los Archiduques no tenían descendientes, como fue el caso, todo el territorio de los Países Bajos volvería el domino español a su muerte. Henry Kamen, *Philip of Spain*, New Haven/London: Yale University Press, 1997, p. 313. Para un breve análisis de la corte de los Archiduques en el contexto europeo, ver Jonathan Israel, *op. cit.*, pp. 1-21.

¹⁶⁴ Entre las obras de Soto que se encuentran en el catálogo en línea de la Biblioteca Británica, destacan sus traducciones; éstas sugieren la importancia de este autor en el contexto del proselitismo católico español dirigido a lectores de habla inglesa y de lengua flamenco/holandesa: Andrés de Soto, *De schole van de eenicheydt des mensch met godt*, trad. de Jacobus Farcinius, Amberes: Ioachim Trognæsius, 1616; Andrés de Soto, *Twee tsamensprekingen behandelende de leeringe [...] vanden mirakelen*, trad. de Philips Numan, Bruselas: Rutgeert Velpius & Huybrecht Antoon, 1614; Andrés de Soto, *The redemption of lost time*, trad. de Daniel Powel, Londres: Richard Sergier, 1608; y Andrés de Soto, *The ransome of time being captiue. Wherein is declared how precious a thing is time [...]*, trad. de John Hawkins, Douai: Gerard Pinsonne, 1634. Van Wihe examina algunas de éstas en el contexto de Soto como confesor de la Archiduquesa Isabel. Van Wihe, *op. cit.*, 413-415.

vinculaban al Imperio de los Habsburgo, ponía a la disposición de ambos la enseñanza moral y política que ofrecían ejemplos tanto de la hagiografía, la historia bíblica, como de su historia contemporánea.

Sin embargo, en contraste con la exégesis erudita histórico literal y gramática de la que Quevedo pretende hacer gala en sus *Lágrimas* y sus dimensiones político histórico filológicas, la *Declaración* de Soto es una obra de devoción que, como lo señala el propio autor, enfatiza el sentido (espiritual) del texto bíblico sobre el de la declaración letra por letra (el análisis gramático-histórico):

y en la interpretacion y paraphrase no voi letra por letra, y palabra por palabra, como quien va contruyendo, sino guardando el sentido y sustancia. Uso de las palabras mas propias y mas a proposito que hallo para dar a entender la letra.¹⁶⁵

Soto sostiene que, para poder “entender la letra”, i.e. las Escrituras, el exégeta necesita mantener su sentido y su sustancia; esta consigna hace eco a la afirmación de san Jerónimo “non verbum pro verbo” y esto a su vez, como se discutirá con más detalle después, enfatiza el sentido moral del texto bíblico.

La *Declaración* del confesor franciscano consiste en una paráfrasis y comentarios en prosa de los cinco capítulos de las *Lamentaciones*, el aparato introductorio incluye una dedicatoria a la Archiduquesa, una carta-prólogo al “piadoso lector” y un “prólogo”. El texto fuente de Soto es la versión latina de la Vulgata de san Jerónimo –en lugar de acudir al hebreo como hace Quevedo–, a la cual cita verso por verso y va seguida de su versión castellana en prosa. Sin embargo, en su dedicatoria, Soto indica que su versión se basa en los extensos comentarios en latín del jesuita Cristóbal de Castro, *Commentarium in Hieremiae Prophetias* (Paris: 1609), los cuales resume en su *Declaración*. Hay poca información sobre Cristóbal de Castro (1551-1615), pero se dice que se unió a la orden de los jesuitas en 1569 y dio cátedra sobre el

¹⁶⁵ Soto, *Declaración*, p. 3.

Antiguo Testamento en Alcalá y Salamanca, murió en Madrid en 1615. Su obra parece haber tenido amplia difusión, Quevedo lo cita en sus comentarios e inclusive hay una referencia a los comentarios de Castro en el sermón de John Donne de 1622 sobre Lam 4.20: Donne dice que Castro indica, “this Booke [*Lamentations* is] but an Appendix to the Prophecy of *Ieremy*”. (*Sermons*, IV.237). Al basar sus comentarios sobre los comentarios de Castro, Soto demuestra estar al día en lo que se refiere a una de las fuentes exegéticas sobre las *Lamentaciones* a la que acudían tanto los expositores católicos, como los protestantes.

Los comentarios de Soto sobre cada versículo de las *Lamentaciones* se dividen en dos partes: la primera sección se denomina “notas” o “anotaciones” en la cual discute puntos sobre el sentido literal (histórico-gramatical) del verso, pero de una manera mucho menos erudita y detallada que Quevedo; en la segunda sección, discute el “sentido místico” o “sentido moral” del texto, el cual abarca la mayor parte de su *Declaración*.¹⁶⁶ Al final de la declaración, Soto incluye –en lugar del epílogo de Quevedo– una explicación de una de las ceremonias más importantes de la Iglesia Católica durante la Semana Santa: la bendición del cirio pascual.¹⁶⁷ Tal explicación enfatiza el vínculo específico de las *Lamentaciones* con una de las festividades más importantes de la Iglesia Católica, la Semana Santa, y para reconsiderar su relevancia en la época se puede tomar en cuenta el impacto del lamento bíblico sobre los sentidos, una función especialmente importante en el contexto cultural de la cultura barroca de la Contrarreforma.

¹⁶⁶ Las “notas” o “anotaciones” de Soto enfatizan el sentido espiritual (alegórico) del lamento bíblico.

¹⁶⁷ El título de esta sección es: “Declaración de la bendición del cirio pascual y de lo que representa. Y causas porque usa la Iglesia las bendiciones de otras cosas” e incluye una explicación y defensa del uso y significado de la “bendición” en las ceremonias y festividades católicas. La bendición es una costumbre característica entre los católicos, la cual era duramente criticada por los protestantes. La “Declaración de la bendición del cirio pascual” de Soto se concentra, de hecho, en la ceremonia de la bendición del cirio pascual durante la Semana Santa. Para un breve recuento de la ceremonia de la liturgia, del cirio, la lectura y la música de las *Lamentaciones* en la Semana Santa, ver José López-Calo, “Las lamentaciones solísticas de Miguel de Irizar y de José de Vaquedano. Un estudio sobre la melodía barroca española”, *Anuario Musical*, 43 (1988), 121-162.

Aquí hay que destacar la dimensión litúrgica en el contexto de conflictos religiosos de la época de la lectura de pasajes de las *Lamentaciones de Jeremías* o de versiones musicales de los pasajes como parte de una de los más importantes ritos religiosos de la Iglesia Católica. El panorama cultural y religioso de la corte de Bruselas seguía muy de cerca el modelo del Escorial de Felipe II, donde se educaron los Archiducos, la política exterior de Bruselas tenía fuertes vínculos con la corte de Felipe III.¹⁶⁸ La corte del Archiducos Alberto y la Archiducosa Isabel Clara Eugenia era un punto central del poder imperial español y desde ese punto de vista era también una especie de escaparate de la Contrarreforma hacia el norte de Europa. El elaborado esplendor ceremonial de la corte parece haber estado en relación con uno de los mayores objetivos del imperio católico español de los Habsburgo: la recatolización de los Países Bajos. Parte del artefacto cultural de este objetivo incluía la publicación de textos de devoción como las obras de Soto.

He indicado anteriormente que la *Declaración y paraphrase de la Lamentaciones de Jeremias* no incluye una paráfrasis métrica, sin embargo, en su explicación de los rasgos genéricos de las elegías bíblicas, Soto menciona la tradición que propugnaba incluir poesía y música en las *Lamentaciones*.

Y, aun tienen mas eficacia y virtud para ello, quando estan compuestas en metro, y sus versos medidos, y mas si se cantan al son de alguna harpa, o psalterio, o otro instrumento suave, y suele causar [con] la diversidad y variedad de los tonos en la musica, diversos affectos en los animos de los que los oyen.¹⁶⁹

Después de su descripción de los rasgos formales de las *Lamentaciones*, un acróstico en verso, Soto indica que al estar acompañadas de música “las palabras, razones, y oraciones” son más efectivas, de manera que también la elocuencia de este texto bíblico llega al alma más profundamente con música: “y aquella, pegasele mas al alma que la

¹⁶⁸ Jonathan I. Israel, *op. cit.*, pp. 5-6.

¹⁶⁹ Soto, “Prologo”, *op. cit.*, sin número de página.

prosa, o suelta oracion, o lo que se reza sin musica, y se lee”.¹⁷⁰ Parece que aquí Soto se refiere en específico a las versiones polifónicas de las *Lamentaciones*, al señalar “armonia y consonancia tan vna de voces diversas”. Por una parte, su aseveración se relaciona con la perspectiva neoplatónica de la armonía en la música, una perspectiva que también encuentra eco en el poema de Donne “Upon the translation of the Psalmes by Sir *Philip Sidney*, and the Countesse of Pembroke, his Sister”;¹⁷¹ por otro lado, parece aludir a las actividades musicales en la corte de Bruselas, que formaban parte esencial de su aparato de proselitismo y grandeza.

El estilo de la *Declaración* de Soto, como indiqué anteriormente, difiere del estilo de las *Lágrimas* de Quevedo, pues amplifica el texto bíblico con expresiones y adjetivos enfáticos cuyo registro es cercano al habla cotidiana; por ejemplo, la repetición de la partícula comparativa “como”, la cual se repite cuatro veces introduciendo diferentes imágenes de los versos bíblicos, o con la exclamación “cómo”. Además, usa la conjunción “y”, a veces como preposición para unir o separar las frases del texto. Este estilo se podría denominar “explicativo”, porque parece dar ejemplos o comparaciones sencillas continuamente para aclarar de manera sencilla el texto bíblico, en contraste con la brevedad de los “aforismos morales” y con las extensas y densas exposiciones eruditas de Quevedo.

Soto explica inclusive que añade palabras del lenguaje oral para dar más fluidez a las frases del texto bíblico y lograr un estilo más simple:

uso de las palabras mas propias, y mas a proposito que hallo [...] y es necessario interponer, y añadir algunas palabras, y usar de algunos modos, y frasis de hablar, para eslaouonar vnas sentencias con otras, y engarçar las clausulas entre si mismas, y para que el discurso vaya rodado y corriente.¹⁷²

Aclara que el mérito de su *Declaración* consiste en exponer la doctrina relacionada al

¹⁷⁰ *Idem*.

¹⁷¹ El poema “Upon the Translation of the Psalmes” de John Donne se discute en el siguiente capítulo.

¹⁷² Soto “Dedicatoria”, *op. cit.*, sin número de página.

texto de las *Lamentaciones*, más que el estilo o lenguaje de su texto.¹⁷³ Una lectura detallada del texto permite indicar que, aunque el estilo de su texto es simple, éste no carece de brillo porque su prosa es clara y fluye casi rítmicamente. Algunos de sus anotaciones hacen referencia a las figuras retóricas que contiene el texto bíblico y que Soto parece haber citado de otros comentaristas, pero sus alusiones retóricas o gramaticales son muy escasas en comparación con la exhaustiva acumulación de autoridades y citas que hace Quevedo: por ejemplo, en Lam 1.4, indica: “Algunos declaran estas palabras por figuras, metaphora y similitud”¹⁷⁴ y en Lam 2.8 señala la figura de ironía explicando:

que en romance es lo mismo que sogá, o cordel, significa dos cosas en la sagrada escritura, la vna la medida y el cordel con que los que partian las tierras y heredades las median y [...] usavan los Iudios en sus edificios assi para fabricarlos, como para derribarlos [...] quando los enemigos auiedo conquistado y ganado alguna Ciudad la destruyan y desmantelauan, dando en ello a entender que la tal Ciudad, auia sido destruyda y allanada, sin que nadie lo impidiesse, de la misma manera que quando auia sido edificada.¹⁷⁵

La ironía consiste en el doble uso de las palabras “soga” o “cordel”: ambas se pueden usar tanto para construir como para destruir una ciudad. Soto sólo menciona esto sin recurrir a la detallada descripción etimológica en la que tanto abunda Quevedo.

Al comparar la versión en prosa de Soto de Lam 3.63 con diversas versiones del texto bíblico y paráfrasis de otros autores, se muestra la familiaridad de Soto con la poesía española de su época; esto es un ejemplo de las simples pero contundentes analogías con las que buscaba aclarar el texto bíblico:¹⁷⁶

...ego sum psalmus eorum

Vulgata Lam 3.63

...yo su cántico.

Biblia de Ferrara (1553) Lam 3.63

¹⁷³ Soto agrega: “... y a todos suplico no pongan los ojos en el pobre del Author, ni en su poco caudal estylo y lenguaje, sino en la doctrina que aqui nos enseña el Espiritu Santo.” Soto, “Al piadoso y christiano lector”, en *Declaración*, sin número de página.

¹⁷⁴ Soto, *op. cit.*, p. 229.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 138-140.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 223.

...yo soy su canción

Biblia del Oso (1603) Lam 3.63

...yo soy el blanco y terreno de sus Psalmos, Romances y Coplas.

Soto, *Declaración* (1609) Lam 3.63

En lugar de traducir “psalmus” como “psalmos, canción [o] cántico”, como se hace en las Biblias de Ferrara y la del Oso, Soto glosa *psalmus* como “Psalmos, Romances y Coplas.” La *Declaración* se sitúa claramente en el contexto cultural de la rica tradición de las versiones polifónicas de las *Lamentaciones* de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII y en el contexto más amplio de poesía tradicional de la época.

II.9 Los versos sueltos de las *Lágrimas* y otras versiones castellanas en verso

Una brevísima consideración de la escritura de paráfrasis métricas sobre las *Lamentaciones* en este contexto más amplio arroja luz sobre los diferentes tipos de lectores a los que Soto y Quevedo se dirigían. Las versiones métricas de las *Lamentaciones* durante los siglos XVI y XVII se escribieron en una variedad de formas.¹⁷⁷ Aquellas, escritas en formas métricas de la poesía clásica o de la poesía italiana, como los versos sueltos de Quevedo o la silvas en la versión de Bernardino Conde de Rebolledo en sus *Los Trenos. Elegías Sacras* (1655), se dirigían aparentemente a un público cortesano;¹⁷⁸ otras versiones, como las *Lamentaciones del propheta Jeremias* de João Pinto Delgado, escritas en “quintillas” (1627) o los “tercetos encadenados” de “Las nueve lamentaciones que de los Trenos el profeta Ieremías canta la Iglesia en el Oficio de la Semana Santa” de Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache, que se incluyeron en la edición de 1643 de su *Las Obras en verso*, se escribieron tanto en formas métricas de tipo popular, como de poesía de tipo

¹⁷⁷ Edward M. Wilson y José Manuel Bleuca dedican la primera parte de su introducción al texto de Quevedo a un amplio recuento de varios comentarios y versiones métricas de las *Lamentaciones. Hieremias*, pp. vii-lxxxix.

¹⁷⁸ Bernardino Conde de Rebolledo, *Los Trenos. Elegías Sacras*, en *La Constancia victoriosa: Egloga sacra*, Colonia: 1655.

cortesano.¹⁷⁹ Pinto Delgado hace uso de la “quintilla”, una forma métrica popular en una sofisticada y notoriamente amplificada versión de los dos primeros capítulos de las *Lamentaciones* (Lam 1 y Lam 2), la cual estaba probablemente dirigida a un público de marranos. En contraste, el príncipe de Esquilache, hace uso de una forma métrica cortesana, los “tercetos encadenados”, para escribir una versión simple y muy poco amplificada de los cinco capítulos de las *Lamentaciones*, que parecía estar dirigida a un público cristiano de lectores fuera y dentro de la corte. Los “romances” y “coplas” a los que hace referencia Soto son formas métricas populares más frecuentemente usadas en las *Lamentaciones* con música, conocidas como “lamentaciones en romance”.¹⁸⁰ Se observa que los octosílabos prevalecen en las formas populares tanto en el siglo XVI como en el XVII y que ahí se desarrollan versiones con formas métricas más sofisticadas. Hay que subrayar que las versiones al castellano en metro o en prosa de las *Lamentaciones* se relacionan con su uso en la ceremonia litúrgica católica del Oficio de Tinieblas durante la Semana Santa, excepto la de Quevedo, la del poeta Marrano João Pinto Delgado, y las “lamentaciones en romance” que el dramaturgo Bances Candamo incluyó como música incidental al comienzo de su obra *El Austria en Jerusalem*.¹⁸¹

¹⁷⁹ “Las Nueve Lamentaciones que de los Trenos del Profeta Jeremias Canta la Iglesia en el Oficio de la Semana Santa” de Esquilache se imprimió por primera vez en la segunda edición revisada de su poesía completa, en la primera edición no aparecen: *Las Obras en verso de Don Francisco de Borja*, Amberes: Balthasar Moreto, 1654. Yo he consultado la edición de 1663: *Las Obras en verso de Don Francisco de Borja*, Amberes: Balthasar Moreto, 1663, pp. 708-718.

¹⁸⁰ Un ejemplo de esto son las “Lamentaciones en romance” de Jaume Vidal (1606-1689), grabado en *Polifonia de L’Escola de Montserrat*, solistes, Capella i Escolania de Montserrat y Ensemble Ars Musicae, dirigido por Dom Ireneu Segarra, Koch Schwann 3-6485-2, 2000. El segundo ejemplo es una composición de Juan Serqueyra (muerto en 1726), intitulada “¡Ay, mísera de ti!, la cual fue compuesta para *El Austria en Jerusalem* (c.1693) del dramaturgo Francisco de Bances Candamo (1662-1709) y grabada en “*Arde, corazón arde*”: *Tonos humanos del Barroco en la Península Ibérica*, Valladolid: Sociedad V Centenario del Tratado de Tordesillas; reeditado por Opera Tres, CD1036OPE, 2002, [audio CD].

¹⁸¹ Francisco de Bances Candamo, *El Austria en Jerusalem*, en *Poesías Comicas*, 2 vols, Madrid: Blas de Villanueva, 1722, t. 2, pp.100-142. Fue escrita en 1691 e incluye una paráfrasis métrica de Lam 1.1 y Lam 1.2 con música de Juan Serqueyra. Un estudio detenido de estas *Lamentaciones* se incluye en mi ponencia recientemente presentada. Emma Julieta Barreiro Isabel, “Las lamentaciones en romance en *El Austria en Jerusalem* de Francisco de Bances Candamo. Un caso de lírica tradicional”, *Actas del Congreso Lyra Minima V*, Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México [en prensa].

Es pertinente aquí enfatizar que tanto los comentarios en lengua castellana del franciscano Andrés De Soto, como los comentarios en latín del jesuita Martin Antoine Del Río, *Commentarius literalis in Threnos, id est, Lamentationes Ieremiae Prophetiae*, un texto que Quevedo citó abundantemente, plagió han dicho algunos, fueron publicados en los Países Bajos entre 1608 y 1609. Tanto Soto como Del Río tenían fuertes vínculos con la corte de los Archiducos en Bruselas. Aunque difieren en estilo –el Del Río un comentario erudito en latín, el de Soto un comentario de devoción en castellano– ambos textos parecen establecer un paralelo entre la aflicción y el dolor que describen las *Lamentaciones de Jeremías* con las calamidades que vivían los Países Bajos, un área de conflicto social y político y división religiosa, cuya pérdida fue considerada por muchos el inicio del profundo declive del Imperio de los Habsburgo.

Aunque Quevedo escribió su texto en castellano e incluyó aforismos y versos sueltos, la manera en que despliega erudición y controversia en sus comentarios se acerca mucho a la de los comentarios del jesuita Del Río y si bien dedicó el texto en 1613, lo menciona por primera vez en 1609, como ya se ha indicado anteriormente. En su *Lágrimas* Quevedo señala, como lo hace Soto, que el objetivo de su texto es ser una “obra piadosa”; sin embargo, sus versiones son una muestra de dos diferentes aproximaciones a la exégesis católica sobre las *Lamentaciones*. La primera exhibe la ambición de Quevedo de defender su nación haciendo uso de su erudición mediante un sofisticado debate exegético, mientras que texto de Soto es una obra que parece estar más orientado a ofrecer consuelo y meditación a la Archiduquesa Isabel Clara Eugenia y a sus súbditos, en contraste con el Del Río que se dirige a un público más sofisticado, pero con vínculos directos con el conflicto en los Países Bajos. Por esto, a pesar de las diferencias en los estilos de estos textos, parecen tener un vínculo en común: la *Pax Hispanica* de Felipe III. En contraste con el texto de Quevedo, el cual sólo se publicó

hasta mediados del siglo XX, los textos de Del Río y Soto se publicaron en el año en el que parecía más adecuada su lectura y difusión. Los comentarios sobre las Lamentaciones de Quevedo, Del Río y Soto parecen compartir la noción de que la apropiación de este lamento poema histórico bíblico a sus contextos era adecuada para meditar o tomar acción sobre la amenaza de la Babilonia herética o en sí de lamentarse sobre las calamidades inflingidas por los heréticos. Pero, en contraste con Del Río y Soto, un aspecto particular de sus comentarios sobre las *Lamentaciones de Jeremías* es que el de Quevedo era un erudito texto exegético, escrito en lengua castellana por una persona laica con ambiciosas ostentaciones para un joven que se presenta como licenciado en teología.

Además, Quevedo mismo parece haber querido olvidarse de sus *Lamentaciones*, quizá porque su defensa contra los enemigos de España en estos comentarios eruditos no resultó adecuada a sus propios intereses y a los de su contexto. En 1613 Quevedo “abandonó” sus *Lágrimas*, al tener la oportunidad de participar como secretario del Duque de Osuna, quien era entonces Virrey de Sicilia y cambiar su foco de atención hacia Italia en lugar de los Países Bajos, lo cual le daba una oportunidad de poner en práctica la importancia del buen consejo y dejar los “aforismos” del debate exegético por unos años por la vida activa en la política de su tiempo.

Probablemente ningún texto religioso contemporáneo era complementemente libre de tener alguna intención política; sin embargo, en las *Lágrimas* de Quevedo hay claras líneas de argumentación y un modo expositivo que desarrollará posteriormente en otros escritos, como su *Política de Dios*, para seguir participando como consejero mediante la exégesis, inclusive en los períodos de su alejamiento forzado o voluntario de la corte y la política de su época. Su interés como “filósofo cristiano” y “teólogo complutense” en las *Lágrimas* parece ser primordialmente moral. Pero, además de las directas o

indirectas alusiones al problema de los consejeros o de los amigos que se vuelven enemigos, hay que añadir que se percibe en este texto una paradoja en el hecho de usar un lamento que muestra las consecuencias de la catástrofe que sigue a la guerra, un lamento que aparentemente tiene como propósito ser una defensa de tipo belicista para defender a España de sus enemigos heréticos. Aquí me permito retomar las afirmaciones de William H. Clamurro sobre la compleja y a veces confusa diferencia o disonancia entre el argumento deliberado de los textos en prosa de Quevedo y el lenguaje en que están escritos:

[...] what is often most central, and often confusing [...] is the difference or dissonance of implication between [...] the deliberate argument, on the one hand, and the language in which it is couched, on the other. This is to say that the materialized ideology of a given text –that which determines the fictional structures, the symbolic and ritual patterns, the tendencies of style, etc– will often unintentionally reveal the negative elements or internal contradictions of the ideological system. This uncovering of contradiction will inseparably with the expression of the positive, public values for which the text is ostensibly arguing.¹⁸²

Tal parece que en los comentarios de Del Río y Soto la ausencia de esta dimensión confusa que sugiere una contradicción de los valores públicos y positivos de comentarios bíblicos de devoción o eruditos, en el contexto de la corte de los archiduques en Bruselas y el conflicto en los Países Bajos, explica su adecuada función, al ser publicados con varias copias y ediciones, en el caso de del Río, que sobreviven hasta hoy.

En contraste, el texto de Quevedo, con sus aforismos –un tipo de contradiscuso antimachiavélico–, su erudición basada en acumulación de autoridades, su uso abundante del texto hebreo, y directas o indirectas alusiones críticas a las políticas de paz del consejero de Felipe III, parece haber sido poco adecuada para ser el vehículo de valores públicos útiles en la carrera de Quevedo. Además, más allá del paralelismo

¹⁸² William H. Clamurro, *op. cit.*, pp.22-23.

como recurso expositivo, en la dimensión retórico ideológica de su traducción literal y parafrasística en verso y sus comentarios en prosa, se daba el conflicto de la función del paralelismo entre la figura del profeta Jeremías con la de un Quevedo con fuertes aspiraciones a participar en la política de su tiempo no con la queja de un profeta del lamento, sino con el prudente consejo de una figura ejemplar práctica y prudente, en donde las contradicciones entre argumento deliberado y el vehículo de su lenguaje resultaran quizá menos obvias que en el lamento del profeta Jeremías. Éste es el tipo de problemas y paradojas que se abordarán en el capítulo IV al comparar la apropiación de la figura de Jeremías de Donne y Quevedo y sus versiones de las *Lamentaciones*.

CAPÍTULO III. JOHN DONNE Y SUS VERSIONES DE LAS LAMENTACIONES

En este capítulo se exploran las versiones de las *Lamentaciones* de Donne. Mi hipótesis de lectura es que Donne interpreta la aflicción que presenta el texto bíblico dentro del marco calvinista de su postura eclesiástica y política; aplica este texto bíblico al contexto de la política interna y exterior del Jacobo I en la década de 1620 de acuerdo al decoro apropiado de un predicador anglicano moderado, conformista. Su exposición incluye, sin embargo, tintes equívocos que reflejan la complejidad de su postura en este contexto y la riqueza interpretativa de su escritura.

Durante mi discusión se sitúan las características particulares de su paráfrasis métrica sobre las *Lamentaciones* en el contexto de otras versiones contemporáneas y se vinculan las dimensiones políticas implícitas de la paráfrasis con la explícita dimensión política de la exposición de Donne en dos sermones sobre versículos de este texto bíblico. Por otro lado, indico que los sermones exponen la aflicción del lamento bíblico haciéndolo relevante para la Iglesia y el Estado en la Inglaterra de Jacobo I. Además de las alusiones a la amenaza de enemigos idólatras internos y externos, en ambos sermones Donne da relevancia específica a cuestiones de autoridad respecto a la figura del rey. En especial en el sermón sobre Lam 4.20, establece paralelos tipológicos entre las figuras de monarcas en el texto bíblico, Josías y Zedequías, con Jacobo I, subrayando en su exégesis la transformación de la lamentación o aflicción del texto bíblico en un aparentemente estado contrario de felicitación y edificación al conmemorar con este sermón la preservación del rey ante un atentado contra su persona.

Para comenzar, resulta útil indicar que los estudiosos de la historia de la Iglesia de Inglaterra durante el reinado de Jacobo I han enfatizado recientemente que el panorama de las posturas religiosas durante esa época es mucho más complejo que los

términos binarios anglicano y puritano o anglicano y católico: existía un amplio rango que incluía en un extremo a los puritanos radicales o moderados, al centro contaba con una gran diversidad de posturas entre la mayoría calvinista moderada, y al otro extremo incluía tanto a los seguidores del “Arminianismo”, como a los llamados cripto católico romanos.¹ En su estudio sobre la postura conformista o moderada de John Donne durante la crisis a principios de la década de 1620, que se relacionaba con la actividad de los púlpitos protestantes en Inglaterra, Jeanne Shami propone que

[...] the problems of definition and classification that arise from early-modern religious discourse have created difficulties for historians of this period [...] If that isn't complicated enough, we also have to remember that much religious controversy, particularly in moments of crisis, was conducted in polarized rhetorical terms, thus inscribing in the historiography the very binaries that scholars have been at pains to dismiss.²

Por otro lado, Tom Cain ha indicado que existían elementos de continuidad de la doctrina católica del siglo XVI en la doctrina protestante de principios del XVII, específicamente en la iglesia oficial de Inglaterra; mientras que, como mencioné en el capítulo I, Alison Shell y Arnold Hunt proponen, como Shami, que el panorama religioso en tiempos de Jacobo I tenía constantes cambios, donde los límites de la ortodoxia se redefinían, debatían y ponían a prueba de manera constante, de modo que las doctrinas protestantes no estaban siempre tan claramente opuestas a las católicas como los escritores de polémicas o controversias religiosas de la época buscaban aparentar.³

¹ Jeanne Shami, *John Donne and Conformity in Crisis in the Late Jacobean England*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 15. Michael Questier indica que sería un error “to see English Reformation just as a struggle between two tightly consolidated blocs, Roman and Protestant, facing each other across a deserted religious no-man's land”, Michel Questier *Questier; Conversion, Politics and Religion in England, 1580-1625*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996. El Arminianismo se basaba en las propuestas de Arminius Jacob Harmenz, teólogo protestante holandés (Oudewater 1560-Leiden 1609) y suavizaba la doctrina de Calvino sobre la predestinación.

² Jeanne Shami, *op. cit.*, pp. 15 y 16. Shami se basa en las propuestas de Anthony Milton, *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches In English Protestant Thought 1600-1640*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 7-9.

³ Tom Cain, “Donne's Political World”, en Achsah Guibbory (ed.), *The Cambridge Companion to John Donne*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 83-99 (p. 85). Alison Shell y Arnold Hunt,

Aunque la mayoría de los críticos modernos reconoce la posición “conformista” de Donne, tal parece que todavía hay profundos desacuerdos para definir qué tipo de conformismo es el que se debe asociar a éste e inclusive algunos se rehúsan a clasificarlo dentro de una posición específica, debido a sus antecedentes y características personales.⁴ Parte fundamental de los antecedentes y características a los que se refieren los críticos tiene que ver con la sólida formación católica de la que procedía antes de su conversión a la iglesia protestante de Inglaterra. De hecho, Alison Shell y Arnold Hunt han indicado la inestable y compleja clasificación de los términos católico y protestante con respecto a Donne:

[...] confessional labels –“Catholic”, “Protestant”, “Church of England”– are indispensable for any understanding of Donne’s religious world. But they can also be deeply misleading insofar as they confer an illusion of stability on a religious landscape that was, in fact, constantly shifting [...] There was frequent traffic between the two main sides: a fact which Donne, as a convert from Catholicism, knew only too well. In short, this was a culture in which religious identities could never be taken for granted.⁵

Sin embargo, también se ha afirmado que, durante la época de las actividades de Donne como predicador, quizá la postura del monarca, la llamada “official licensing”, constituía el punto decisivo para que un grupo o individuo fuera considerado moderado y dentro de la corriente dominante o se le situara en la corriente radical y marginal.⁶ La historiografía moderna acepta la idea del llamado “consenso” calvinista en la Iglesia de Jacobo I, y en los últimos años de su predecesora Isabel I, mediante el cual se admitían tanto a los llamados calvinistas “conformistas”, como a los puritanos moderados, pero se reconoce que tal consenso no era estable, especialmente en el reinado de Jacobo I,

“Donne’s Religious World, en Achsa Guibbory (ed.), *The Cambridge Companion to John Donne*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 65-82 (p. 67).

⁴ Charles H. George y Katharine George, *The Protestant Mind of the English Reformation 1570-1640*, Princeton: Princeton University Press, 1961, p. 69. Mary A. Papazian, (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, p. 13.

⁵ Alison Shell y Arnold Hunt, *op. cit.*, pp. 67-68.

⁶ Anthony Milton, “Licensing, Censorship, and Religious Orthodoxy in Early Stuart England”, *The Historical Journal*, 41 (1998) 625-651 (p. 651), *apud* Shami, *op. cit.*, p. 19.

por cuestiones de intrigas en la corte y propaganda adversa, especialmente, a la política exterior del rey.⁷ En este contexto de tensiones sobre identidades religiosas, Donne expone su interpretación sobre la caída de la ciudad de Jerusalén representada en el texto de las *Lamentaciones de Jeremías* y la aplica a su contexto inmediato.

III.I Paráfrasis métrica

Hasta hoy no se ha llegado a un consenso entre los críticos y editores con respecto a la fecha de composición de “The *Lamentations of Jeremiah*, for the most part according to *Tremelius*”, la única paráfrasis métrica bíblica de Donne. Tal parece que tiene detrás una historia compleja e inclusive Robert C. Bald sugirió dejar abierta la fecha de composición.⁸ Sin embargo, ya sea que Donne haya escrito este texto a principios de su carrera, en la década de 1580 o en la de 1590, como una respuesta al sufrimiento de los católicos ingleses; o a la calamidad producida por la plaga que afectó Londres en 1603; o como una respuesta al reto de tener que elegir la forma institucional del cristianismo que seguiría; o, quizás, como un tipo de elegía en relación a la muerte de su esposa en 1617; o inclusive más tarde para marcar el sufrimiento de los protestantes en la crisis del Palatinado la década de 1620, en cualquier caso, todas las ediciones modernas de la poesía de Donne incluyen su “Lamentations of Jeremy for the most part according to Tremellius” como un texto establecido en su canon poético.⁹ La versión manuscrita más antigua del texto se encuentra en el llamado “Dolau Cothi manuscript”, el cual se ha descrito como un manuscrito extraordinariamente completo

⁷ Anthony Milton, *Catholic and Reformed*, pp. 395-496, *apud* Daniel W. Doerksen, “Polemicist or Pastor?: Donne and Moderate Calvinist Conformity”, en Mary Arshagouni Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 12-34 (p. 31).

⁸ Robert C. Bald, *John Donne: A Life*, Oxford: Clarendon Press, 1986 [1ª ed. 1970], p. 327. La autoridad de esta biografía todavía es reconocida.

⁹ John Donne, *The Divine Poems*, ed. de Helen Gardner, Oxford: Clarendon Press, 1978, pp. 35-48; *The Poems of John Donne*, 2 vols, ed. de Herbert J.C. Grierson, Oxford: Clarendon Press, 1912, t. 1. pp. 322-337; John Donne, *The Complete English Poems*, ed. de Constatinos A. Patrides, London: Everyman's Library, 1991, pp. 474-487.

de la poesía que Donne escribió antes de su ordenación en 1615.¹⁰ Novarr, en contraste, asigna una fecha anterior a la ordenación de Donne;¹¹ por otro lado, John T. Shawcross propuso, de acuerdo a la posición del texto en los manuscritos más tempranos, que su fecha de composición “would [...] seem to lie after April 1613 [...] and before May 1619”;¹² mientras que, en su edición de la poesía religiosa de Donne, Gardner indica que los manuscritos en que se encuentra la paráfrasis de Donne contienen tanto poesía secular, especialmente sátiras, como religiosa, y sugiere la década de 1620 como fecha para el texto.¹³

Sin embargo, me parece fundamental el hecho de que hay *un* contexto en el que el poema de Donne se debe considerar: el de las paráfrasis métricas contemporáneas sobre textos bíblicos porque de esa manera se aprecian sus singularidades formales dentro de este género específico y sus dimensiones en el contexto de los conflictos religiosos y de identidad nacional en la Inglaterra de Jacobo I. Mi discusión se centrará en el aparente sesgo calvinista de la versión métrica de Donne; sin embargo, esto no elimina las lecturas de posibles fechas de composición de la época en la cual Donne todavía se relacionaba con círculos católicos antes de su conversión a la iglesia anglicana o los tintes de escepticismo en su paráfrasis.¹⁴

La métrica del texto de Donne, por un lado, se ha descrito en algunos casos como tediosa y débil; por ejemplo, John Klause dice que Donne parece haberse unido a

¹⁰ David Novarr, *The Disinterred Muse. Donne's Texts and Contexts*, Ithaca: Cornell University Press, 1980, p. 143, n. 9 *apud* John Klause, “The Two Occasions of Donne’s *Lamentations of Jeremy*”, *Modern Philology*, (1993), 337-359 (p. 339).

¹¹ David Novarr, *op. cit.*, pp. 141-150.

¹² John Donne, *The Complete Poetry*, ed. de John T. Shawcross, New York/London: New York University Press, 1968, *apud* William B. Hunter, “An Occasion for John Donne’s “The Lamentations of Jeremy””, *ANQ*, 12 (1999), p.19.

¹³ Helen Gardner, en Donne, *The Divine Poems*, ed. de Helen Gardner, pp. 474-486.

¹⁴ El lugar que ocupa la paráfrasis métrica de Donne en la primera edición de sus poesías, *Poems* (1633), sugiere su relevancia en este contexto. En esa edición, el poema “A Hymn to Christ, at the Authors last going into Germany”, aparentemente escrito en 1619, antecede a las “*Lamentations*”, y a éste le siguen las “*Satyres I-V*”, escritas a finales de la década de 1590. Para la disposición de los poemas en esa edición, ver Constatinos A. Patrides, “The Arrangement of the Poems in the 1633 Edition”, en John Donne, *The Complete English Poems*, ed. de Constantinos A. Patrides, pp. 492-493.

Jeremías, “making grief tedious”, porque no hay transformación del modelo en su paráfrasis, y Jean Jacquot decidió no incluir la música de Thomas Ford (ca. 1580- ?) a los primeras estrofas del poema del Donne, porque el poema le pareció “débil” en comparación con otros de los textos religiosos que incluyó en su colección.¹⁵ Sin embargo, una reconsideración de las características métricas del “Lamentations of Jeremy” de Donne con otras paráfrasis métricas contemporáneas de las *Lamentaciones*, revela sus peculiaridades métricas desde el punto de vista de los alcances de una “versión literal”, escrita por un anglicano-conformista en el contexto exegético protestante-humanista de la Inglaterra de Jacobo I. Otros críticos han relacionado la paráfrasis métrica de Donne con sus sermones sobre Lam 3.1 y Lam 4.20 concentrándose principalmente en tres aspectos: en primer lugar, afirman que Donne se inclina hacia la interpretación literal e histórica tanto en su paráfrasis métrica, como en sus sermones;¹⁶ en segundo lugar, presentan conjeturas sobre la relación entre el sermón sin fecha de composición exacta de Donne sobre Lam 3.1 y la paráfrasis métrica, argumentado que ambos corresponden al duelo de Donne por la muerte de su esposa;¹⁷ en tercer lugar, especulan sobre las dimensiones públicas del sermón y la paráfrasis desde la perspectiva del interés del propio Donne para avanzar en los círculos cortesanos.

Un ejemplo de la última perspectiva lo propone, por ejemplo, Arthur Marotti basándose en la conjetura de la editora Helen Gardner, de que Donne escribió su paráfrasis métrica bíblica para que se cantara en la iglesia durante “penitential seasons”

¹⁵ John Klause, “The Two Occasions of Donne’s *Lamentations of Jeremy*”, *Modern Philology*, 90 (1993), 337-59 (p. 337); Jean Jacquot, André Souris y John Cutts, *Poèmes de Donne, Herbert, et Crashaw mis en musique par leurs contemporains*, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1961 *apud* Brian Morris, “Not Siren-like, to tempt: Donne and the Composers”, en Anthony J. Smith (ed.), *John Donne Essays in Celebration*, London: Methuen, 1972, pp. 219-258 (p. 240).

¹⁶ Barbara Lewalski, *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric*, Princeton: Princeton University Press, 1979, pp. 276-277.

¹⁷ William B. Hunter, “An Occasion for John Donne’s “The *Lamentations of Jeremy*””, *ANQ*, 12 (1999), pp. 18-22.

y que la paráfrasis de Donne corresponde a la figura pública del predicador-poeta; sin embargo, sugiere que el escaso número de manuscritos de la paráfrasis métrica indica que quizá tuvo una circulación restringida.¹⁸ Por otro lado, David Novarr considera que esto pudo deberse a la fuerte campaña que emprendió Donne para adquirir el puesto de deán en la Catedral de St. Paul, el cual le fue otorgado por el rey Jacobo I en noviembre de 1621, y conjetura que Donne hizo a un lado su paráfrasis métrica sobre las *Lamentaciones* durante este periodo, en lugar de dejarla circular ampliamente, porque podía leerse como un comentario crítico a las políticas de Jacobo I en relación al conflicto de los protestantes en el continente. Además, este crítico relaciona el poema con una hipotética frustración política de Donne después de la misión diplomática en que participó con Doncaster en 1619, por la cual esperaba ser recompensado con una promoción a una posición más alta en la Iglesia, y puesto que Donne no recibió tal recompensa, curiosamente, Novarr concluye que Donne escribió la paráfrasis, “either to distract himself, or to provide further evidence of his talents”.¹⁹ En contraste con esta postura, en dos libros y un artículo recientes Paul S. Sellin ha enfatizado la relevancia del papel de Donne como diplomático menor en la expedición de Lord Doncaster en 1619 a Alemania y los Países Bajos.²⁰ No obstante, debido a la escasa circulación del poema, Marotti sostiene que la paráfrasis métrica de Donne se puede considerar “an abortive attempt to comment, from an ecclesiastical vantage point, on current religious warfare”²¹ y considera que el vínculo entre los sermones y la paráfrasis métrica es

¹⁸ Arthur F. Marotti, *John Donne, Coterie Poet*, Madison: Wisconsin University Press, 1986, p. 28.

¹⁹ David Novarr, *op. cit.*, pp. 144-145.

²⁰ Paul Sellin, *John Donne Calvinism. Sermon preached at Heidelberg*, Amsterdam: Vrije Universiteit Press, 1983; Paul Sellin, *So Doth, So is Religion: John Donne and Diplomatic Contexts in the Reformed Netherlands, 1619-1620*, Columbia: University of Missouri Press, 1988; y Paul S. Sellin, “‘Souldiers of one Army’ John Donne and the Army of the States General as an International Protestant Crossroads”, en Mary Arshagouni Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 143-188.

²¹ Arthur Marotti, *op. cit.*, pp. 283-284.

forzado, pues ésta resultaba inadecuada en la conflictiva atmósfera de la década de 1620.

Mi consideración de la paráfrasis bíblica métrica de Donne, en contraste con las propuestas anteriores, enfatiza la adecuada dimensión de esta paráfrasis métrica bíblica en la década de los 1620, cualesquiera que sean las fechas específicas de su primera composición, en términos de la potencial intención de Donne como poeta-“profeta ungido” y predicador anglicano de prevenir a su nación de la amenaza de los enemigos (naciones idólatras) y en términos de las características formales del texto, las cuales recrean con éxito el literalismo de la versión calvinista de la Biblia de Tremellius.

III.1.1 “The Lamentations of Jeremy, for the most part according to Tremelius” de Donne en el contexto de versiones métricas de las *Lamentaciones* en Inglaterra durante el siglo XVII.

La versión de Donne resalta en el contexto de las paráfrasis métricas contemporáneas por su calidad literaria, porque combina lo que se puede considerar como inventiva métrica con la resistencia del texto a una interpretación simple. Sus rasgos característicos incluyen un ingenioso uso de recursos equívocos como la paradoja, la ambigüedad y un tipo de literalismo tosco, que algunos han considerado molesto, cuyo objetivo pudo haber sido el de mantenerse cerca del texto bíblico para recrear sus múltiples sentidos.

Para establecer los méritos particulares de tales características en el panorama de paráfrasis métricas bíblicas en la primera del siglo XVII en Inglaterra, he seleccionado otras seis versiones contemporáneas que se pueden considerar representativas y muestran los rasgos formales generales de este tipo de textos, según su contexto de producción y recepción: cortesano o popular, anglicano o calvinista: (1) *The Lamentations of Ieremie, in prose and meeter, with apt notes to sing them withall: Together with Tremelius his annotations, translated out of Latin into English by*

Christopher Fetherstone (London: John Wolfe, 1587) incluye una paráfrasis métrica anónima de los cinco capítulos del texto bíblico, escrita en “fourteeners”, una métrica de tipo popular, con música y tiene un claro sesgo puritano; (2) la versión métrica de Michael Drayton (1563-1631) del quinto capítulo de las *Lamentaciones*, intitulada “The Praier of *Ieremiah*, bewailing the captivitie of the people”, está también escrita en “fourteeners” y se incluyó en su *The Harmonie of the Church* (1591); (3) la paráfrasis de George Wither (1688-1667), “The Lamentations of Ieremie”, la cual es uno de los textos que conformaron su *The Hymnes and Songs of the Church* (1623) y es una versión de los cinco capítulos de las *Lamentaciones*, escrita en una medida métrica regular de pentámetros yámbicos y con música del compositor Orlando Gibbons (1583-1625); (4) Francis Quarles (1592-1644) escribió su *Sions Elegies Wept by Jeremie the Prophet and Periphras’d by Fra. Quarles* (1624), la cual es una versión muy elaborada de los cinco capítulos en pentámetros y tiene un sesgo claramente cortesano; (5) “A Paraphrase Upon the Lamentations of Jeremias”, en *A Paraphrase Upon the Divine Poems* (1638) de George Sandys (1578-1644), es otra versión de tipo cortesano, escrita en pentámetros pareados con rima, algunos extractos de este texto se publicaron con música de William Lawes en 1648;²² (6) por último, John Quarles (1624/1625-1665) publicó su *Fons Lachrymarum; or a Fountain of Tears: From whence doth flow Englands Complaint, Jeremiahs Lamentations Paraphras’d with Divine Meditations* (1648), la cual es una versión de los cinco capítulos de las *Lamentaciones* en pentámetros pareados de sesgo casi panfletario, claramente concebida como una urgente llamada para salvar al hijo de Jacobo I, Carlos I de Inglaterra.

(1) En *The Lamentations of Ieremie, in prose and meeter, with apt notes to sing them*

²² Henry Lawes, *Choice Psalms Put into Musick*, London: Humphrey Moseley, 1648. Se puede escuchar una grabación de la música para estos versículos selectos en el audio CD *William Lawes (1602-1645). In Loving Memory. Psalms, Songs and Elegies*, The Consort of Musicke, director Anthony Rooley, London: Musica Oscura 070972, 1995.

withall: Together with Tremellius his annotations, la versión métrica con música que acompaña la traducción del latín al inglés de Christopher Fetherstone de las notas marginales a las *Lamentaciones* incluidas en la Biblia en latín del hebraísta calvinista Immanuel Tremellius, se relaciona directamente a los textos de devoción puritana escritos a finales de la década de 1580 y durante la década de 1590; ya desde 1569, se había publicado su versión políglota (latín, griego y siríaco) del Nuevo Testamento y entre 1575 y 1579 los cinco libros de su versión al latín del Antiguo Testamento traducidos del hebreo y siríaco; a partir de 1580 se publicaron en Londres numerosas ediciones de su Biblia.²³ El comentario sobre las *Lamentaciones* del también hebraísta y activista puritano calvinista John Udall (1560-1592) se publicó por primera vez en 1595 y se reimprimió en cuatro ocasiones en las décadas de 1620 y 1630.²⁴ Tanto la Biblia de Tremellius, como los comentarios de Udall formaban parte del programa de la educación protestante donde la lectura, tanto de la Biblia como de versiones de ésta métricas, era fundamental y que se consideraba una contribución a reformular la doctrina cristiana desde un punto de vista, “in opposition to ‘Catholic’ allegory”.²⁵

En este punto es preciso subrayar, aunque sea de manera somera, por su vínculo directo con la paráfrasis de Donne, los méritos y el prestigio asociados con la Biblia en latín de Tremellius, los cuales tenían que ver tanto con cuestiones filológicas como políticas. La importancia del texto de Tremellius para poetas como Philip Sidney, John

²³ Immanuel Tremellius, *E Kaine Diatheke. Testamentum Nouum est autem interpretatio Syriaca Noui Testamenti, Hebraeis typis descripta, plerique etiam locis emmedata*, Genua: H. Stephanus, 1567. Immanuel Tremellius y Francis Junius, *Testamenti Veteris Biblia Sacra*, London: Christopher Barker, 1580. Francis Junius (1545-1602) fue un hebraísta hugonote que asistió a Tremellius en Heidelberg entre 1573 y 1578 en la traducción de su *Biblia Sacra*, se casó con la hija de Tremellius y fue catedrático de hebreo en varias universidades protestantes, incluyendo Leiden, Heidelberg y Estrasburgo.

²⁴ John Udall, *A Commentary Upon the Lamentations of Jeremy*, London: Thomas Man, 1595. Yo he consultado la publicada por Phil. Stephens y Christ Meredith en 1636. John [Uvedale] Udall (1560-1592) fue un predicador puritano educado en Cambridge, cuya postura extremista causó conflicto desde sus tratados anticlericales *Martin Marprelate tracts* (1588-1589). Fue arrestado en 1590 y sentenciado a muerte, pero le fue otorgado el perdón por intervención del propio Jacobo I, en gran parte debido a la erudición de Udall. Es autor de una gramática del hebreo (1593) y varios volúmenes de sermones. Magnus Magnusson (ed.) *Chambers Biographical Dictionary*, Edinburgh: Chambers, 1990, p. 1486.

²⁵ John S. Pendergast, *Religion, Allegory and Literacy in Early Modern England 1560-1640. The control of the word*, Aldershot/Burlington: Ashgate, 2006, p. 43.

Donne y John Milton ha sido documentada por especialistas; por ejemplo, se ha señalado que aunque Milton usó diversas versiones para su paráfrasis de los *Salmos* y tenía conocimientos del hebreo, reconocía la autoridad a la Biblia de Tremellius;²⁶ hay que agregar que inclusive existe una versión del Salmo 104 que se adjudica al rey Jacobo I, donde se indica el texto de Tremellius como fuente principal.²⁷ Recientemente se ha publicado un texto sobre su vida y obra, donde se expone de manera detallada la contribución de su erudición exegética al calvinismo “internacional” de la época.²⁸

Tremellius nació en 1510 dentro del seno de una familia italiana de religiosos judíos en Ferrara y se convirtió a los veinte años al cristianismo, por un año al catolicismo y desde 1521 adoptó el calvinismo. Además de los textos bíblicos indicados anteriormente, dio cátedra en universidades de Francia, Alemania e Inglaterra e inclusive hizo una traducción al hebreo de textos dogmáticos calvinistas. El historiador Anthony G. Dickens ha indicado que durante el reino de Isabel I es difícil aislar y definir “any vital spirituality or any intellectual movement within Anglicanism which was not deeply impregnated by Calvinism”,²⁹ lo cual se puede ver en el hecho de que las universidades inglesas acogieron en forma permanente o temporal a eruditos calvinistas del continente como Tremellius y otros reformistas, tales como Bucer y Vermigli.³⁰ Los vínculos entre la Iglesia de Inglaterra y el calvinismo del continente

²⁶ Israel Baroway, “Tremellius, Sidney, and Biblical Verse”, *Modern Language Notes*, 49 (1934), 145-149, Israel Baroway, “The Bible as Poetry in the English Renaissance: An Introduction”, *JEGP*, 32 (1933), 447-480; Marianne H. Studley, “Milton and his Paraphrases on the Psalms”, *Philological Quarterly*, 4 (1925), 364-372 y William B. Hunter, “Milton’s Translation of the Psalms”, *Philological Quarterly*, 40 (1961), 485-494; Barbara Lewalski, *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric*, Princeton: Princeton University Press, 1979, pp. 32, 36, 42 y 276 y Rivkah Zim, *English Metrical Psalms: Poetry as Praise and Prayer 1535-1601*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 250.

²⁷ King James I, *Translation of Psalm 104 from Tremellius’ Latin version in The Poems of James VI. of Scotland*, ed. by James Craigie, Edinburgh/London: Blackwood, 1955.

²⁸ Austin explora con detalle la contribución de Tremellius como hebraísta al calvinismo: Kenneth Austin, *From Judaism to Calvinism: the Life and Writings of Immanuel Tremellius (c. 1501-1580)*, Aldershot/Burlington: Ashgate, 2007.

²⁹ Anthony G. Dickens, *Reformation and Society in Sixteenth Century Europe*, London: Thames and Hudson, 1975, p. 185.

³⁰ Richard Stauffer, *La Réforme*, Paris: Presse Universitaires de France, 1996 [1970 1a ed.], p. 124.

constituían una parte fundamental –aunque a veces controvertida– de la formación de una identidad religiosa unificadora, en contraste con la de la Iglesia católica romana. En este contexto, la posibilidad de acceder a las Escrituras en hebreo era un elemento esencial. Mediante Matthew Parker (1504-75), el primer tutor de la princesa Isabel, Tremellius estuvo en contacto con la futura reina Isabel, a quien inclusive le dedicaría más tarde durante su reinado la versión políglota (en latín, griego y sirio) del Nuevo Testamento que publicó en 1567.

La traducción de Christopher Fetherstone al inglés de los comentarios de Tremellius de 1587, que incluye una paráfrasis métrica anónima, expone de manera clara la postura puritana respecto a las paráfrasis métricas bíblicas, tal como se lee en la epístola dedicatoria: se estipula que la función de las paráfrasis métricas era tanto proporcionar lecturas de devoción y contrarrestar actividades inútiles o relacionadas con la vanidad, “vain activities”, entre las cuales se incluía a la poesía no devota, como contraatacar el exceso de comodidades, “the excess of comfort”; además mediante la lectura de estos textos se pretendía hacer un llamado a los príncipes para que cumplieran con su deber de velar por la salud y educación religiosa de sus súbditos; sólo existe una copia de este texto, la cual se encuentra en la biblioteca de la Universidad de Cambridge. Ted-Larry Pebworth ha indicado vínculos entre la paráfrasis métrica incluida en *Fetherstone* y la paráfrasis métrica de Donne, algunos de los cuales discutiré más adelante en mi análisis del texto de Donne.³¹

En este apartado me interesa indicar que la versión métrica anónima que acompaña a la traducción de Fethersone se caracteriza por su estilo sencillo o llano; está escrita en “fourteeners”, una forma métrica constituida por versos de catorce sílabas yámbicos con rima, una métrica que podría considerarse equivalente al alejandrino

³¹ Ted-Larry Pebworth, “John Donne’s ‘Lamentations’ and Christopher Fetherstone’s *Lamentations* . . . in prose and meeter (1587),” *Early Modern Literary Studies*, 7 (2001), 1-21.

yámbico en la métrica española.³² Los “fourteeners” fueron una métrica especialmente popular en la poesía inglesa de la década de 1570, pero en las siguientes décadas esta forma fue suplantada por el pentámetro yámbico. Para finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, poetas como Shakesperare consideraban los “fourteneers” monótonos o anticuados. Sin embargo, fueron usados por el erudito y prolífico traductor George Chapman, quien escribió su *Iliad* (1598-1611) en “fourteneers” y siguieron siendo usados por poetas de poesía popular o “cantable”, inclusive hasta el siglo XIX en forma de “ballad” o “common meter”, por ejemplo, en la poesía de la poeta estadounidense Emily Dickinson.³³ La métrica llamada “ballad” es equivalente a la de dos “fourteeners” en forma de estrofas de cuatro versos (“quatrains”), excepto que en la primera cuarteta debe haber una palabra de unión entre el cuatro y quinto acento rítmico (“beats”) y entre el catorceavo y el treceavo acento rítmico; se usó extendidamente en canciones y en poesía de tradición oral, pero también en poesía escrita y en himnos.³⁴

Los capítulos uno, dos, cuatro y cinco de la versión métrica de Fetherstone tienen veintidós estrofas; cada estrofa tiene ocho versos agrupados en dísticos de “fourteeners” yámbicos. Los ocho versos en dos grupos de cuatro versos tienen una disposición similar a la de la forma métrica “ballad” o “common meter”; el tercer capítulo contiene sesenta y tres versos dispuestos en dísticos de “fourteeners”. La métrica usada por Fetherstone es la misma que usaron Sternhold y Hopkins en sus versiones de los *Salmos*, las cuales se publicaron por primera vez en 1548; a partir de 1556 los exiliados protestantes ingleses publicaron los *Salmos* métricos de Sternhold y

³² El alejandrino a la española es de catorce sílabas, a diferencia de sus hermanos franceses e ingleses de doce, inclusive se puede considerar prácticamente idéntico al yámbico pues se acentúa la sílaba par de cada hemistiquio.

³³ Terry Ross, “English metrical features”, en Terry Ross, tross@ubalt.edu. Fecha de acceso: 12.07.08.

³⁴ La métrica del “common meter” o “ballad”, en una cuarteta de versos (*quatrain*), tiene las siguientes características: “a silent fourth beat in the second and fourth lines, so that the count of *realized* beats (i.e., beats upon which syllables fall) in this form would go 4-3-4-3. Typically, the ballad measure has the second and fourth lines rhyme, with the overall rhyme scheme most often ABAB, and sometimes ABXB. Variations of the ballad measure include the short meter, 3-3-4-3, and the *long meter*, which is simply a quatrain with alternating rhyme.” *Idem*.

Hopkins en Ginebra; posteriormente esta versión métrica de los *Salmos* se incluyó en todas las ediciones de la Biblia calvinista, publicada también en Ginebra en 1560, conocida como la Biblia de Ginebra. A pesar de que su uso perduró casi ininterrumpido por 200 años, desde finales del siglo XVI la métrica de los “fourteeners” fue considerada por varios poetas (como los hermanos Sidney, Shakespeare o el propio Donne) como monótona y débil.

En la paráfrasis métrica anónima en la traducción de Fetherstone incluida en su traducción de los comentarios de Tremellius a las *Lamentaciones*, el primer verso de cada capítulo incluye una línea melódica simple de estructura armónica sencilla que permitía que el resto de los versos del capítulo pudiera cantarse con la misma melodía. A pesar de que cada uno de los primeros versos de cada capítulo tiene líneas melódicas diferentes, las cinco melodías son similares en estructura y tono. Tales rasgos métricos y musicales son apropiados y característicos de los textos que se usaban en la música coral, cuya función básica era que todos los fieles de una congregación pudieran cantarla sin tener que preocuparse de las complejidades de la música polifónica o distraerse con su interpretación.

(2) En la versión de Drayton, los veintidós versículos del quinto capítulo del texto bíblico de las *Lamentaciones* se convierten en cuarenta y dos versos de dísticos en “fourteeners”, la misma medida usada por Fetherstone; sin embargo, en contraste con la sencillez de ésta, la disposición de los versos en Drayton es similar a la de los versos largos característicos de la poesía culta con influencia clásica de Arthur Golding (1536-1606) en su versión de las *Metamorfosis* de Ovidio publicada en 1565. Además, en contraste con la métrica de “ballad” usada por Fetherstone, las características estilísticas del texto de Drayton parecen haber sido ideadas para proporcionar a un público aristocrático educado una herramienta de devoción privada, “a tool of private devotion”,

como se indica en el prefacio, configurada de tal forma que pudiera satisfacer su gusto por las formas clásicas, por lo menos a la vista, porque al oído tiene efectos similares a la de Fetherstone, la cual parece haber sido ideada para un público general y en su mayoría no educado.³⁵

(3) La paráfrasis métrica de George Wither se incluyó en su *Hymnes* (1623), cuya publicación recibió aprobación directa de Jacobo I. Fue publicada en 1614, mientras estaba en prisión por haber escrito sus *Abuses, Stript, and Whipt* (1613).³⁶ Una vez obtenido el perdón del rey en 1614, Wither solicitó el patente real para publicar sus *Hymnes and Songs*, el cual le fue otorgado hasta el 17 de febrero de 1622 o 1623, pero con la añadida ventaja de que los textos de sus *Hymnes and Songs* se debían integrar a cada copia del libro de *Salmos* en inglés, el *English Psalm Book* de Sternhold y Hopkins, que se pusiera a la venta; la patente inicial a favor de Wither, ampliamente criticada por el gremio editorial de la época, fue pronto cancelada por el parlamento inglés.

Wither, por otro lado, se refiere a su versión métrica como “Elegiacall Odes”, canciones elegíacas. El primer, segundo y tercer capítulos están conformados por veintidós estrofas de seis versos que intentan emular los veintidós versículos del original, con un esquema de rima ABABCC; el cuarto y quinto capítulos tienen estrofas de dieciocho versos con un esquema de rima ABABCDCD; el cuarto capítulo contiene once estrofas, en lugar de las veintidós de los capítulos anteriores; mientras que el

³⁵ La música fue grabada en 2001 como parte del material de investigación de mis estudios de postgrado en la Universidad de Edimburgo gracias al apoyo del Dr. Noel O'Regan, director del coro “Renaissance Singers” de la Universidad de Edimburgo y se puede escuchar en el audio CD que acompaña mi tesis de maestría. Emma Julieta Barreiro Isabel, “Translated Tears: Exegesis and Politics in Seventeenth-Century Versions of the *Lamentations of Jeremiah* in England and Spain”, tesis de *Master of Philosophy (MPhil)*, University of Edinburgh, 2005.

³⁶ El texto de Wither no interpelaba a alguien en particular, contenía veinte sátiras contra la Venganza, la Ambición y la Lujuria, junto con una serie de epigramas y un poema en el cual un “Lord Chancellor” era ridiculizado; sin atacar a nadie en específico, de cualquier manera, el texto fue considerado ofensivo y Wither encarcelado. Pero se dice que la razón por la cual Wither estuvo en prisión fue el enojo del conde de Northampton, entonces en la cúspide de su poder, a quien Wither había acusado de coludirse con el gobierno católico español. Wither fue liberado después de que el conde murió en 1614.

quinto capítulo sólo tiene cinco estrofas, de modo que estos últimos no tratan de emular los veintidós versículos del original. Por otra parte, los sesenta y seis versículos del tercer capítulo en el texto bíblico se reducen a veintidós en esta versión. Estas características se pueden relacionar con el hecho de que las “Ellegiacal Odes” de Wither, formaban parte de *Hymnes and Songs*, un texto que tenía como propósito, dentro de la línea del objetivo general de la Reforma, hacer las Escrituras accesibles a la gente común, “common people”, por medio de la música y poesía con canciones e himnos religiosos. La música que acompaña a este texto consiste únicamente de dos melodías diferentes indicadas como “Song 24” y “Song 5”. La disposición de la melodía de “Song 24”, en la edición que consulté, sugiere que fue especialmente ideada para acompañar los versos correspondientes a Lam 1.1, sus rasgos melódicos y armónicos son simples, tal como es característico de la música coral de devoción de esa época; la misma melodía podía cantarse con el resto de los versos del capítulo, e inclusive con versos de otros capítulos. El compositor Orlando Gibbons usó esta melodía para otros textos incluidos en los *Hymnes* de Wither, tales como la paráfrasis métrica sobre Génesis 10. La segunda melodía se denomina “Song 5” y sus rasgos melódicos, armónicos y de extensión la hacen similar a la “Song 24” pero tiene un carácter doloroso o patético producido por el cromatismo de la melodía. Gibbons también usó la “Song 5” para su versión de otro pasaje bíblico al que se refiere como “The Lamentation of *Dauid*, over *Saul*, and *Ionathan* his sonne, 2.Sam.1.17”, también incluida en los *Hymnes*. La estructura repetitiva de la métrica de Wither y el uso de la misma música para todos los versículos de un capítulo, o de varios capítulos, de las *Lamentaciones*, sugiere que en lugar de que se cantaran los cinco capítulos o un capítulo completo en una ocasión específica, éstos se cantaban en forma separada, quizá por versículo), en diversas ocasiones en las cuales los diferentes versículos tuvieran

relevancia y quizá en sesiones devotas de tipo privado.³⁷

(4) La primera edición del texto de Francis Quarles, *Divine Poems, Containing the History of Ionah, Ester, Job. Sions Sonets, Elegies* (London: Iohn Marriott, 1630), se dedicó a William, conde de Pembroke, lo cual ya indicaba de manera directa su carácter cortesano, el cual se reafirma en la edición de 1630 y las subsiguientes de los *Divine Poems* que Francis Quarles dedicó a Carlos I. Francis Quarles es el único de estos autores que intenta recrear el acróstico del texto hebreo y consiste en cuatro “Threnodia”, o versiones métricas, del primer, segundo, tercer y cuarto capítulos del texto bíblico, el quinto se denomina “Prayer”.³⁸ Cada uno de los capítulos tiene veintidós “elegies” o “Trenodia”, cada una de las cuales contienen estrofas de pentámetros, distribuidos en doce versos con seis dísticos rimados. La libre elaboración de la paráfrasis consiste en una copiosa amplificación del texto bíblico que es, de hecho, la característica más particular de este texto.

(5) Por otro lado, George Sandys parafrasea los cinco capítulos de las *Lamentaciones* en trescientos noventa y seis pentámetros en dísticos con rima; cada capítulo tiene un número diferente de versos: el capítulo uno tiene noventa versos, el capítulo dos incluye ochenta y ocho versos, el tres noventa y dos líneas, el cuatro ochenta y cuatro versos y el cinco cuarenta y dos versos. No hay un prefacio que introduzca cada capítulo, en contraste con las versiones de Fetherstone, Wither y John Quarles, las cuales incluyen por lo menos una breve nota introductoria en prosa. La paráfrasis métrica de Sandys se distribuye en cinco largos párrafos en verso con una indicación marginal a texto corrido del número del capítulo correspondiente. Todos los comentarios, explicaciones, amplificaciones ornamentales e interpretativas se

³⁷ La música a esta paráfrasis se puede encontrar en el audio CD *Orlando Gibbons. Church Music, The Clerkes of Oxenford*, director David Wulstan, France: Calliope CAL 9611, 1987.

³⁸ La tradición de referirse al quinto capítulo de este texto como “oración” se refleja en los textos de autores de habla inglesa o española.

incorporan en el texto de la paráfrasis. Existe música para algunos de los versículos de esta paráfrasis – Lam 1.1-4, 2.1 and 5.19 – compuesta por el compositor William Lawes (1602-1645), la cual fue publicada por su hermano Henry Lawes (1595-1662) en un volumen que se considera primordialmente una conmemoración póstuma a William Lawes, quien había muerto en una batalla en 1645.³⁹ Sólo cuarenta y tres de las setenta composiciones en este volumen, que contiene setenta y ocho en total incluyendo las elegías “set in Musick by sev’ral Friends, upon the death of William Lawes”, son paráfrasis de Sandys y éstas incluyen algunos *Salmos* y las *Lamentaciones*.⁴⁰

(6) En la versión de John Quarles, publicada en el año en que Carlos I sería decapitado, cada capítulo cuenta con un prefacio que resume sus contenidos, seguido de meditaciones, “Meditation in Capitulum”, escritas en forma métrica. Los capítulos uno, dos, cuatro y cinco están escritos en dísticos de pentámetros con encabalgamientos entre el primer y segundo dístico de cada capítulo como rasgo particular. Los veintidós versículos de cada capítulo del texto bíblico se convierten en párrafos de versos con una extensión variable de entre seis y ocho líneas de versos cada uno, excepto por el capítulo tres en el que los sesenta y seis versículos del original se convierten en un dístico en pentámetro. La versión de John Quarles de Lam 1.1 es una estrofa de seis versos sin amplificaciones notables, excepto por lo que resulta muy particular de esta versión: la específica aplicación en la paráfrasis o en los prefacios a las circunstancias de 1648, lo cual constituye un auténtico llamado para apoyar y salvar la figura real de Carlos I.

³⁹ Murray Lefkowitz considera que Henry Lawes incluyó en esta publicación varias composiciones de tipo religioso y en forma de canon a tres y cuatro voces escritas por su hermano William y ocho elegías compuestas por algunos de los más renombrados músicos de la época, como John Wilson, Simon Ives, John Hilton y otros, para expresar el duelo de la muerte del joven compositor. Murray Lefkowitz, *William Lawes*, London: Routledge and Kegan Paul, 1960, p. 238.

⁴⁰ Sólo dieciocho de las paráfrasis de los *Salmos*, escritas por Sandys con música de William Lawes, se incluyeron en *Choice Psalmes*. El número dieciséis es el comienzo de la paráfrasis de Sandys a Isaiah xxxviii. Estos textos, más las otras tres obras mencionadas, hacen un total de 22 paráfrasis de Sandys con música de William Lawes. Lefkowitz, *op. cit.*, p. 238.

Como primeras conclusiones de este panorama de versiones métricas publicadas entre 1587 y 1648, se pueden indicar los siguientes puntos: durante ese periodo se da una transición del uso de los “fourteneers”, comunes en poesía popular en el siglo XVI, al uso de los pentámetros en el siglo XVII, lo que significó el cambio de una métrica regular para cantarse a una métrica más libre y estrictamente literaria o “poética”, en contraste con la “cantable”; además, se manifiesta un contraste entre las versiones más tempranas a las de mediados de siglo, en su apego o lejanía del texto bíblico, por medio de amplificaciones; también se manifiesta un significativo contraste entre la sencillez puritana de unas, la complejidad métrica y el carácter explícitamente panfletario de otras. La mayoría de estas paráfrasis métricas, excepto la versión anónima que se incluyó en la traducción al inglés de Fetherstone, publicada en 1587, se publicaron en colecciones de poesía religiosa, las cuales incluían paráfrasis métricas de otros libros del Antiguo Testamento; la de Wither fue la única que recibió autorización directa del rey para publicación.

Las diversas aplicaciones de las *Lamentaciones* en estas versiones métricas a las circunstancias particulares de sus autores revelan, independientemente de su función como textos de devoción, su dimensión política específica. En la paráfrasis que acompaña la traducción de Fetherstone, las notas de la Biblia de Tremellius subrayan que la aflicción proviene de Dios y que el castigo que reciben los enemigos de Jerusalén manifiesta la gloria del Señor.⁴¹ En 1623, Wither afirma que la edificación y enseñanza que se encuentran en un texto como las *Lamentaciones* puede transformar el lamento en alegría al valorarse la enseñanza como advertencia, en lugar de aplicar literalmente la calamidad que presenta el texto bíblico a las circunstancias presentes de la Iglesia

⁴¹ Se puede encontrar un ejemplo de esto en la introducción del primer capítulo de sus *Lamentaciones*. Fetherstone, *The Lamentations of Ieremie, in prose and meeter, with apt notes to sing them withall: Together with Tremelius his annotations, translated out of Latin into English*, Fetherstone: Iohn Wolfe, 1587, p. 2.

anglicana de su época.⁴² En la década de 1640, Sandys trata al lamento de Jeremías como una consolación al rey; esto se puede apreciar, por ejemplo, en la versión de Sandys al versículo de Lam 4.20, especialmente cuando se compara con las versiones de la Biblia de Ginebra, la Versión Autorizada de Jacobo I y la de Donne.

The breath of our nostrils, the Anointed of the Lord was taken in their nets, of whom we said, Under his shadowe we shal be preserved alive among the heathen. Biblia de Ginebra

Geneva Bible⁴³

The breath of our nostrils, the anointed of the Lord was taken in their pits, of whom we said, Under his shadow we shall live among the heathen.

Authorized Version⁴⁴

The anointed Lord, breath of our nostrils, hee
Of whom we said, under his shadow, wee
Shall with more ease under the Heathen dwell,
Into the pit which these men digged, fell.

Donne, “The *Lamentations*”.⁴⁵

The Lords Anointed, even our nostrils Breath,
They have ensnar’d, and rendred up to Death.
Of whom we said; Among the Heathen wee,
Beneath his wings, shall live in exile free.

Sandys, “A Paraphrase”.⁴⁶

La expresión, “to be preserved alive among the heathen” de la Biblia de Ginebra es una formulación definitiva que expresa la esperanza en la “preservación” o protección de Dios a la ciudad de Jerusalén, pero con un tono de mayor optimismo al usarse el verbo en futuro, “shall live among the heathen”, en la Versión Autorizada, mientras que el “shall live in exile free” de la versión de Sandys, el tiempo en futuro se combina con la elección específica de las palabras “exile free”, que podrían aludir a la amenaza que ya se cernía sobre Carlos I.

⁴² George Wither, *The Hymnes and Songs of the Church*, London: George Wither, 1623, pp. 22-23.

⁴³ *The Bible and Holy Scriptures conteyned in the Olde and Newe Testament*, Geneva: 1560, p. 333.

⁴⁴ *The Holy Bible. Authorized Version. The Parallel Bible*, Cambridge: Cambridge University Press, 1885, p. 880.

⁴⁵ John Donne, “The Lamentations of Jeremy”, en John Donne, *The Complete English Poems*, p. 485.

⁴⁶ George Sandys, “A Paraphrase Upon the Lamentations of Jeremiah”, en *A Paraphrase Upon the Divine Poems*, London, John Leggatt, 1638, p. 9.

En otra sección del mismo versículo, la paráfrasis de George Sandys expresa que el pozo o redes donde puede caer el rey son las trampas de sus enemigos, “the pits or the nets where the king falls [...] ensnar’d, and rendred up [the Anointed] [un]to Death”, lo cual contrasta con la manera en que Donne asigna directamente la responsabilidad al sujeto, “the anointed Lord”, de su caída: “the anointed Lord [who] Into the pit which these men digged, fell”. En contraste, décadas después, ya durante el conflicto en que John Quarles reescribe en su paráfrasis el versículo con el tono de una meditación y queja general, el versículo se convierte en un llamado para preservar a Carlos I de la censura y furia del Parlamento: “Run, run, unto him, that thou mayest prevent / the wrath and censure of his *Parliament*.”⁴⁷ Otro texto publicado en 1649, que vincula de manera directa las *Lamentaciones* con la ejecución de Carlos I, es el sermón de Robert Brown que incluye en su portada el siguiente verso: “Loe where K. *Charles* a Monarch Martyr lies, / His Kingdomes and the Churches Sacrifice: / His Crowne and Scepter glorious vanitie / He waves, and hastens to Mount *Calvarie* / Where taking up his Saviour Christ his Crosse / Angels Him Crowne; good Subjects waile His losse”.⁴⁸ El título completo del sermón condena de manera clara y explícita la ejecución del rey:

The Subjects Sorrow: or Lamentations upon the Death of Britains Josiah, King Charles, most unjustly and cruelly put to Death by His owne people, before His Royall Palace White-Hall, January the 30, 1648. Expressed in a Sermon upon Lam 4.20. Wherein the Diverse and Royall Prerogatives, Personall Virtues, and Theological Graces of His late Majesty are briefly delivered.⁴⁹

El epígrafe en la portada establece un claro paralelo entre el sufrimiento del rey Carlos I y el de Jesucristo: “For thine’s like to thy Sauieur’s suffering”; los ejemplos anteriores son una clara muestra de la manera en que en prosa y verso el versículo Lam 4.20 se

⁴⁷John Quarles, *Fons Lachrymarum; or a Fountain of Tears: From whence doth flow EnglandsComplaint, Jeremiah’s Lamentations Paraphras’d [in verse]; with Divine Meditations*, London: J. Macock para Nathaniel Brooks, 1648, p. 62.

⁴⁸ Robert Brown, *The Subjects Sorrow: or Lamentations upon the Deatch of Britains Josiah, King Charles, most unjustly and cruelly put ot Death by His owne people, befote his Royal Palace White-Halle, January 30, 1648. Expressed in a Sermon upon Lam 4.20*, London: 1649.

⁴⁹ *Ibid.*

aplicaba a esta situación y a las dimensiones políticas que aludían al peligro o desgracias que afectaban a la figura del rey.

Por otro lado, ¿qué es lo que la presencia o la ausencia de la música nos dice de las versiones métricas? La versión musical anónima que acompaña al texto de Fetherstone parece haber sido compuesta para uso litúrgico en sesiones privadas de devoción, específicamente de círculos puritanos a finales del siglo XVI, por la simplicidad de la línea melódica y estructura armónica. En contraste, la música de William Lawes para la versión de Sandys es un sofisticado madrigal para cuatro voces, como los que se asocian frecuentemente con las prácticas musicales y devotas de la Capilla Real de Carlos I de Inglaterra, donde la polifonía y el uso de formas musicales italianizantes o francesas era común, mientras que la música de Gibbons para el texto de Wither es de tipo homofónico y se adecua a las convenciones de austeridad en las congregaciones puritanas.

En contraste, las características esenciales de la música que Thomas Ford (c.1580-1665) escribió para dos de las estrofas que corresponden a Lam 1.1 y 1.2 de la paráfrasis métrica de Donne, revelan que el compositor estaba alerta a la particular efectividad de la forma métrica usada por el poeta:

How desolate sits this citie, late most populous,
Thus solitary, and like a widdow thus?
Amplest of Nations Queene of Provinces
She was, who now thus tributary is?

Still in the night she weeps, and her tears fall
Downe her cheeks along, and none of all
Her lovers comfort her; Perfidiously
Her friends, have dealt, and now are enemie.⁵⁰

El musicólogo Brian Morris considera que la música de Ford para estos versos “is admirable for the attention it gives to the phrasing and the word-rhythms at the expense

⁵⁰ John Donne, “The Lamentations of Jeremy” en *The Complete English Poems*, p. 474.

of the line-lengths and the strophic form”.⁵¹ Los rasgos rítmicos de la composición musical son consistentes con los ritmos de las palabras individuales del texto de Donne, por ejemplo, reflejan los encabalgamientos entre los versos de las estrofas, como es el caso de “Provinces / she was”, “her tears / fall Downe her cheeks along” y “Perfidiously / Her friends, have dealt”.⁵² La composición de Ford comparte ciertas características con el estilo cromático disonante particular de las imitaciones *fugato* del Renacimiento tardío, que contrastan con la simpleza armónica y melódica de la música anónima para la versión métrica en la traducción de Fetherstone (Tremellius) o la música de Gibbons para los versos de Wither.⁵³ Morris ha indicado que es muy probable que Donne haya tenido que ver poco o nada con la música de Ford a su paráfrasis métrica, así como sucede con la mayoría de las composiciones musicales contemporáneas que usaron sus versos.⁵⁴ No obstante, Walton narra que lo que llevó a Donne a admitir que se escribiera música para su poema “Hymne to God the Father”, fue el poder de la música religiosa:

[...] to be set to a most grave and solemn Tune, and to be often sung to the Organ by the Choristers of St. Paul’s Church, in his own hearing; especially at the Evening Service, and at his return from his Customary Devotions in that place, did occasionally say to a friend, “The words of this Hymn have restored to me the same thoughts of joy that possess my Soule in my sickness when I composed it. And, O the power of Church-musick!”⁵⁵

Aunque parece que la música compuesta para sus “Lamentations” no fue ideada como “Church-musick” sino como música para devoción privada, la forma de la composición musical sugiere que el compositor buscó lograr una estructura melódica y armónica

⁵¹ Brian Morris, “Not Siren-like, to tempt: Donne and the Composers”, p. 241.

⁵² Existen transcripciones modernas de esta partitura en la edición de Grierson de los poemas de Donne y en Morris, *op. cit.*, pp. 247-258.

⁵³ Este no es el lugar para discutir en detalle la música a estas versiones pero el audio CD que se incluye como apéndice ofrece al lector la posibilidad de escuchar esta música y compararla con la música de las versiones españolas contemporáneas. El propósito de considerar la existencia y dar evidencia de la música es subrayar la relevancia cultural de las versiones de las *Lamentaciones* durante el siglo XVII.

⁵⁴ Morris, *op. cit.*, p. 220.

⁵⁵ Walton, *Lives*, apud Robert Spencer, n.s al audio CD *O Sweet Woods, the Delight of Solitarienesse: Love songs and sonnets of John Donne & Sir Philip Sidney*, Metronome METCD1006, 1995. Morris agrega que en la primera edición de las *Lives* de Walton no hay mención de la música hasta la edición de 1658. Morris, *op. cit.*, p. 221.

apropiada para alcanzar un efecto parecido a la forma métrica poco regular del texto de Donne.

La ausencia de música en tres de las paráfrasis puede tener varias explicaciones: los “fourteeners” de la versión de 1591 de Ford al capítulo de Lam 5 es una forma métrica adecuada para hacer versiones musicales de tipo popular o para cantarse en congregaciones, pero quizá la música se perdió o pudo no haberse escrito nunca; en contraste, los pentámetros de Francis Quarles, un texto poético más elaborado escrito en 1624, no son adecuados para música, excepto en la forma de una sofisticada versión polifónica como la de Ford o la de Lawes; las difíciles circunstancias en que Quarles “the younger” publicó su paráfrasis en 1648 pueden justificar la ausencia de música. Las *Lamentaciones de Jeremías* fueron ataviadas en formas métricas –con música o sin música– de acuerdo al contexto ideológico en que cada versión fue escrita, publicada y leída o escuchada.

III.1.2 ¿Manierismo o literalidad en la paráfrasis métrica de Donne?

En contraste con los “fourteeners” comúnmente usados en la poesía devota de tipo popular inglesa del siglo XVI, Donne escribe la suya en dísticos o pareados de pentámetros yámbicos en estrofas de cuatro versos, una disposición métrica más común en las paráfrasis métricas bíblicas de tipo cortesano, los cuales también han sido llamados “pareados en pentámetros libres”.⁵⁶ ¿Cómo funciona esta métrica?

Aunque el efecto rítmico de la síncopa en los “pareados sueltos o libres” (“loose couplets”), pudiera haber sido producido de manera intencional, también pudiera ser el resultado de descuido en la escritura del verso. La irregularidad métrica en la paráfrasis de Donne se desarrolla de manera bastante consistente en los versos correspondientes a

⁵⁶ David Novarr, *op. cit.*, p. 147. Novarr indica que la métrica de la versión de Donne es de “sorprendente virtuosidad” (“remarkable virtuosity”). *Ibid.*, p.150.

los versículos de Lam 1 y Lam 2, pero esta consistencia disminuye en los versos que corresponden a Lam 3, hasta que la regularidad métrica casi desaparece en los versos que corresponden a Lam 4 y Lam 5. En el caso de que Donne haya escrito la paráfrasis cronológicamente, es difícil establecer si se trata del resultado de menor cuidado en su escritura conforme avanzaba en el texto o de mayor creatividad. Sin embargo, algunas instancias de esta métrica irregular sugieren que Donne buscaba producir un efecto específico; los versos correspondientes a su paráfrasis métrica a Lam 4.20 son una muestra de esto,

The anointed of the Lord, breath of our nostrils, hee
Of whom we said, under his shadow, wee
Shall with more ease under the Heathen dwell,
Into the pit which these men digged, fell.⁵⁷

La unidad rítmica del primer pareado no corresponde a la unidad de sentido que se extiende hasta el primer verso del siguiente pareado, “wee / shall with more ease under the Heathen dwell [...]”. De hecho, en el primer pareado, las frases parentéticas “breath of our nostrils”, del primer verso y “under his shadow” del segundo verso, producen unidades desiguales de sentido y de ritmo; el resultado es que los dos versos del pareado terminan con los pronombres “hee” y “wee”. Si bien se encuentran versos con un pronombre al final en otras versiones métricas de las *Lamentaciones* inglesas del siglo XVII, como la de Wither, no se encuentran ejemplos de esto en las versiones de las *Lamentaciones* del siglo XVI con métrica de tipo popular, en las cuales la tendencia era mantener la regularidad en las unidades de sentido y ritmo, especialmente en aquellas versiones a las que se ponía música para cantarse. El primero y segundo verso del primer pareado se vinculan por medio de un encabalgamiento, “hee / Of whom we said”, y los pareados de la estrofa de cuatro versos incluyen también una correspondencia entre el final del primer verso del primer pareado y el principio del

⁵⁷ Donne, *The Complete English Poems*, p. 485.

segundo pareado. El primer verso termina con el pronombre “hee”, el cual corresponde a la última palabra del segundo pareado, “fell”, enfatizando la noción de que “él”, el ungido del Señor, “the Anointed of the Lord”, cayó, “fell”, en el pozo que esos hombres le cavaron, “into the pit/ that these men digged”. La manera en que la métrica irregular enfatiza el sentido del verso puede considerarse como la métrica “manierista” de la paráfrasis métrica de Donne a Lam 4.20. Al aplicar el término “manierista” a la métrica de Donne, me refiero a su particular modo de usar los “pareados sueltos”, ‘loose couplets’, a través de sus “Lamentations” produciendo encabalgamientos no sólo entre los versos, sino también entre las estrofas de cuatro versos a través de los cinco capítulos de su paráfrasis métrica a las *Lamentaciones*.

A grandes líneas, en la práctica exegética, el término “literalismo” se refiere a una interpretación y traducción del texto fuente estrictamente apoyada en una base histórica y gramatical, tal criterio produce una traducción o paráfrasis cercana al texto fuente. En el caso de versiones métricas de las Escrituras, el resultado sería un texto que reproduce casi exactamente al original, excepto por el uso de la versificación y una cantidad moderada de amplificación en aras de su dimensión poética. Graham Roebuck indica que Donne a veces traduce a Tremellius, a veces parafrasea la Biblia de Ginebra, y otras amplifica el texto con una módica cantidad de licencia poética, de modo que su “Lamentations” incluye partes de traducción y otras de paráfrasis: “where [Donne’s text] translates Tremellius it is a translation, where it paraphrases the Geneva Bible, it is a paraphrase, and in both cases there are passages in which Donne expands somewhat his sources with a modicum of poetic license”.⁵⁸ En este sentido, el texto es una “traducción compuesta o parafrasística” que otorga preeminencia a la letra evitando amplificación a través de la alegoría y otras imágenes ajenas al texto bíblico; por ende,

⁵⁸ Graham Roebuck, “Donne’s *Lamentations of Jeremy* Reconsidered”, *John Donne Journal*, 10 (1991), 37-44 (pp. 41-42).

los rasgos generales del estilo de la paráfrasis métrica de Donne la definen, dentro de este criterio, como “literal”.

Una consideración comparativa de la versión de Donne del último verso de *Lamentaciones* (Lam 5.22) con las versiones de otras paráfrasis métricas y en Biblias contemporáneas revela algunos de los matices de las singulares características formales e interpretativas de su tratamiento literal del versículo bíblico. En primer lugar, la versión métrica de Donne parafrasea los veintidós versículos de los capítulos uno, dos, cuatro y cinco (excepto en el último versículo de éste) en estrofas de cuatro versos las cuales contienen dos pareados yámbicos en pentámetros, asignando uno o dos versículos del texto bíblico a cada estrofa de cuatro versos. Los sesenta y seis versículos del tercer capítulo se parafrasean también en estrofas de cuatro versos, cada una de las cuales incluye tres o cuatro versículos del original. Sin embargo, Donne particulariza el último versículo del quinto capítulo al parafrasearlo en un pareado aparte. Que constituye los dos últimos versos de las “*Lamentations*” de Donne,

For oughtest thou, O Lord, despise us thus,
And to be utterly enrag'd at us?⁵⁹

En un artículo reciente, Hunter establece un fuerte vínculo entre la paráfrasis de Donne y el luto sobre la muerte de su esposa interpretando la versión de Donne de Lam 5.22 como un reclamo desde ese punto de vista: “Donne’s voice asking why God should treat him and his wife so harshly” e indica que otras versiones, excepto la de Tremellius, difieren de la Donne en lo explícito de su enseñanza doctrinal, reafirmando las acciones de Dios en lugar de cuestionarlas.⁶⁰ El dístico destaca, porque se puede considerar que Donne lo singulariza del resto de las estrofas de cuatro versos que usa de manera consistente en los capítulos uno, dos, tres y cuatro de su versión del texto bíblico. Coincido con la lectura de Hunter de que este dístico es singular; sin embargo, Hunter

⁵⁹ John Donne, *The Complete English Poems*, p. 487.

⁶⁰ William B. Hunter, “An occasion”, p. 21.

enfatisa los vínculos de este poema con la muerte de la esposa de Donne y pone poca o nula atención al contexto exegético y político de la paráfrasis. En contraste, Hugh Adlington ha indicado recientemente que la forma en que Donne concluye su texto es una muestra de su simpatía con la causa protestante internacional, al diferenciarse, por ejemplo, del tono de sufrimiento resignado del verso bíblico en la Versión Autorizada de Jacobo I (1611), “But thou hast utterly rejected us; thou art very wroth against us”, con el tono interrogativo y más quejumbroso de su versión que el de otras contemporáneas, como discuto a continuación.

Anteriormente indiqué que algunas tradiciones exegéticas se refieren al capítulo de Lam 5 como “la oración de Jeremías” (“Prayer of Jeremiah”) e inclusive la paráfrasis métrica de Drayton de 1591 exclusivamente se centra en éste, mientras que Francis Quarles en su paráfrasis métrica de 1624 titula al quinto capítulo como “The Prayer of Jeremiah” en lugar del término “Elegy” que emplea en los capítulos anteriores, además de que usa una métrica y disposición (“layout”) diferentes a las que usa en los capítulos anteriores, pero no particulariza el último versículo como lo hace Donne. No obstante, en las *Sions Elegies* (1623) de Francis Quarles, el quinto capítulo consiste de un largo párrafo poético de ochenta y ocho versos en pentámetros yámbicos pareados. Todo el capítulo tiene márgenes a ambos lados, por lo que la disposición y rasgos formales de éste contrastan claramente con los otros cuatro capítulos de la paráfrasis de Quarles, en los cuales los veintidós versículos se presentan en la forma de “elegías” de seis versos. Además, Quarles singulariza el versículo de Lam 5.22 escribiéndolo, como Donne, en un pareado aislado.

Por otra parte, al cotejar el pareado de Donne con las versiones de Lam 5.22 en diferentes Biblias, la versión de Donne sigue muy de cerca a Tremellius:

Sed proiciens reppulisti nos, iratus es contra nos vehementer.

Vulgata⁶¹

Nam an omnino sperneres nos, effervesceres contra nos admodum?
Tremellius⁶²

But thou hast utterly reiected us: thou art exceedingly angrie against us.
Geneva⁶³

But thou hast utterly rejected us ; thou arte very wroth against us.
A.V.⁶⁴

For oughtest thou, O Lord, despise us thus,
And to be utterly enrag'd at us?

Donne

Donne mantiene la interrogación y el tiempo verbal de la versión en latín de Tremellius. El uso de signos de interrogación en lugar de los signos de exclamación con el objetivo de enfatizar constituía un particular rasgo retórico intencional en la versión en latín de Tremellius, el cual está ausente en la Vulgata.

A pesar de que algunos de los editores modernos de la paráfrasis de Donne con frecuencia han reemplazado los signos de interrogación por signos de exclamación en otros versos del texto, todos los editores modernos de Donne han preservado el signo de interrogación en este versículo.⁶⁵ Resulta interesante tomar en cuenta que en sus notas marginales, Tremellius define este lamento bíblico como una “hipófora”, una pieza de retórica forense que racionaliza las intensas y caóticas imágenes del lamento como un esquema de preguntas y respuestas que expresan, literalmente, la responsabilidad del pueblo de Jerusalén por la destrucción de su ciudad y, tipológicamente, la responsabilidad humana de su miserable condición; además, en su versión al latín,

⁶¹ *Biblia Sacra: Iuxta Vulgatam*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985 [1ª ed. 1977].

⁶² El comentario en latín de Tremellius indica: “[...] Has autem voces ita reddendas esse ut fecimus, & sensus loci & Hebraica distinctio docet [...] Admodum”. Tremellius explica: “id est, supra modulum nostrum, pro infinita potentia tua”, Tremellius, *op. cit.*, p. 333.

⁶³ *The Bible and Holy Scriptures conteyned in the Olde and Newe Testament*, Geneva: 1560, p. 245.

⁶⁴ La Versión Autorizada describe el capítulo quinto de las *Lamentaciones* como “Zion’s complaint in prayer to God”. *The Holy Bible*, p. 891.

⁶⁵ Por ejemplo, Helen Gardner indica que “thus! ...is!” en los versos 2 y 4 de la primera en su edición se encuentran como “thus?...is?” en la edición de 1633. Donne, *Divine Poems*, p. 35.

Tremellius intenta imitar este esquema de preguntas y respuestas, lo cual parece reflejar la dinámica del uso jurisperdente de esta figura retórica, la cual desarrollaba el avance del argumento planteando preguntas al adversario.⁶⁶ Una traducción literal del versículo de Lam 5.22 en latín al inglés en la Biblia de Tremellius revela estos matices: “For is it rather that you should reject us utterly, that you should boil over [in anger] against us completely?” Los verbos “sperneres” y “effervesceres” están en la segunda persona del imperfecto subjuntivo; la partícula “an” introduce al segundo y sucesivos miembros en una pregunta disyuntiva o en una expresión irresolutiva; el uso de la partícula “an” en general implica que la segunda alternativa es la más probable. Si se omite la primera parte, se enfatiza la pregunta.⁶⁷ Donne parece haber estado consciente del matiz de irresolución en la traducción de Tremellius, lo cual se enfatiza en la segunda parte de la pregunta, “to be enrag’d at us?”. Sin embargo, en el texto de Donne el esquema de la “hipófora” se suple con un sesgo que podría considerarse escéptico al usar la interrogación sólo al final y convertir el esquema de argumentación mediante preguntas y respuestas en un pregunta retórica sin respuesta, en lugar de finalizar el versículo con la aseveración de carácter firme que se usa en otras versiones como la Biblia de Ginebra o la Versión Autorizada. Por esto, como indiqué en mi tesis de *M.Phil.* y recientemente ha indicado Hugh Adlington, el uso del signo de interrogación en la versión de Donne de Lam 5.22 sugiere una queja más que un lamento; además, el uso del verbo deber, “ought”, agrega un fuerte énfasis en la alocución a Dios, “O Lord”. Además, Donne no emplea los adjetivos “angrie” o “wroth” usados en los textos bíblicos en inglés anteriormente indicados, sino que elige un verbo transitivo con un objeto directo

⁶⁶ Lausberg describe “hipófora” como una figura en la cual “The fictitious interlocutor is generally the opposing party who is refuted in the answer”. Heinrich Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998, pp. 341-342. Quintiliano sitúa a la hipófora en la tradición de preguntas y respuestas adversas. Quintiliano, *De Institutione Oratoria*, 9.2.12.

⁶⁷ Agradezco las observaciones sobre el latín de Tremellius al Dr. Carlos Zesati del Colegio de Letras Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

específico ,“to be enrag’d at us’, lo cual es una fuerte aseveración que representa al pueblo de Dios como el objeto de su ira. De esta manera, en vez de una súplica por el alivio de la aflicción, la versión de Donne a este versículo con el uso del signo de interrogación parece cuestionar las razones de la ira y desprecio del Señor.⁶⁸ De hecho, como en algunos de sus sonetos religiosos, conocidos como “Holy Sonnets”, Donne se acerca a la blasfemia o irreverencia de sugerir que en ocasiones Dios no parece Dios, “God is not being ‘God-like’”.

Al comparar el texto de Donne con algunas versiones contemporáneas, se pueden apreciar otros tonos o matices:

But thou has now thy little flocke,
 reiected utterlie:
 And thou with vs art angrie now,
 And wroth exceedentlie.

Fetherstone’s Lam 5.22 (1587)⁶⁹

Thou long inough hast punisht us; oh Lord, now spare thy rod!
 Drayton’s Lam 5.22 (1591)⁷⁰

Renue, oh LORD, those Ages past,
 In which thy faouour we haue seene,
 For, wee extreamely are debas’d,
 And bitter hath thine anger beene.

Wither’s Lam 5.21 and Lam 5.22 (1623)⁷¹

Canst thou reject that People, which thy Hand
 Hath chose, and planted in the promis’d Land?
 O thou, (the spring of mercy) wilt thou send
 No ease to our Afflictions, no end?

Francis Quarles’ Lam 5.22 (1623)⁷²

But thou hast cast us off to tread the path
 Of Exile: made us the Object of thy wrath.

Sandys’ Lam 5.21 and Lam 5.22 (1638)⁷³

⁶⁸ Esto contrasta con la forma en que Donne presenta la aflicción que deriva del sentimiento de contrición, un sentimiento de dolor y arrepentimiento experimentados después de haber ofendido a Dios; la aflicción como contrición se asocia con la patrística de san Bernardo.

⁶⁹ Christopher Fetherstone, *op. cit.*, p. 82.

⁷⁰ Michael Drayton, *The Harmonie of the Church*, London: Percy Society, 1842, p.7

⁷¹ George Wither, *op. cit.*, p. 29.

⁷² Francis Quarles, *Sions Elegies Wept by Jeremie the Prophet and Periphras’d by Fra. Quarles*, London: W. Stansby for Thomas Dewe, 1624, p. H2r.

⁷³ George Sandys, “A Paraphrase Upon the Lamentations of Jeremiah”, en *A Paraphrase Upon the Divine*

But thou hast quite rejected us, and *thou*
Beholdst thy servants with an angry brow.

John Quarles' Lam 5.22 (1648)⁷⁴

Los “fourteeners” de Fetherstone parecen estar dirigidos a un auditorio puritano, al que se alude como “thy little flock”; la métrica en cierto modo restringe la vehemente aflicción del versículo con el uso de adverbios de amplificación, “reiected *utterlie*” y “wroth *exceedentlie*”.⁷⁵ La versión de Drayton, mientras tanto, es una paráfrasis menos literal del texto bíblico y al mismo tiempo sus “fourteneers” son más compactos que los de Fetherstone; además, la segunda mitad del “fourteneer” de Drayton termina con un tono de desesperado ruego que pide al Señor detener la calamidad inflingida sobre Jerusalén, mientras que en la versión de Wither de 1623, la cual tenía una función específica de canto litúrgico, el tono es menos vehemente y la primera parte de la estrofa incluye una amplificación que llama a renovar, “renue”, los favores que el Señor otorgaba en tiempos pasados. En estos términos, la versión del mismo año de Francis Quarles es la única, junto con la de Donne, que incluye la pregunta al final de Lam 5.1, además de que el primer dístico de la estrofa es otra pregunta que sugiere el paralelismo ente el pueblo de Israel y la Inglaterra cortesana de Carlos I, “Canst thou reject that People, which thy Hand / Hath chose, and planted in the promis'd Land?”, mientras que la pregunta en el segundo dístico expresa un ruego, aparentemente sin respuesta, el cual produce un tono de desesperación después de la vehemencia que han producido los encabalgamientos entre cada dístico anterior. La pregunta al final de la estrofa de Quarles produce un matiz de queja similar al encontrado en la versión de Donne. En contraste, la versión de Sandys de 1634, sutaliza la intensidad con una aseveración casi neutral de aceptación, “thou made us the Object of thy wrath.” Finalmente, la versión de

Poems, London: Iohn Leggatt, 1638, p. 10.

⁷⁴ John Quarles, *op. cit.*, p. 60.

⁷⁵ Las cursivas son mías.

John Quarles de 1648 parafrasea el texto con menos vehemencia y, al tratar ajustarse a la métrica de su versión, a pesar del encabalgamiento de la última línea, reduce la intensidad del versículo: “thou hast quite rejected us [...] thou / Beholdst thy servants with an angry brow”.

Dentro del panorama de estas versiones, las de Donne y Francis Quarles son las que logran expresar con mayor cercanía la intensidad del versículo bíblico con los recursos métricos elegidos y enfatizar la pregunta al final. Sin embargo, en comparación con el desesperado ruego o petición para aliviar la aflicción, “ease the affliction”, de la pregunta en la versión de Francis Quarles, en la versión de Donne parece presentarse en la pregunta una queja con cierto grado de enojo o reprimenda de parte del que la plantea. Por otro lado, la versión de Donne del versículos de Lam 5.22 es una elocución más directa que la de Francis Quarles sin las amplificaciones interpretativas y retóricas de ésta tales como “that People, which thy Hand/ Hath chose”, “the promised Land”, “thou, (the spring of mercy)”. En ese sentido, el texto de Donne es más literal, pero comparado con el de Sandys, que se mantiene más cercano al texto fuente, la métrica y disposición léxica hacen que el de Donne sea más intenso y deje, al mismo tiempo, claros sus giros “irreverentes”.

El propósito de esta comparación de la versión de Donne con diferentes paráfrasis métricas al inglés ha sido, a pesar de estar limitada a un versículo específico, el de reafirmar la particular dimensión poética del texto de Donne que se fundamenta en la combinación de una métrica “manierista”, “métrica suelta o irregular” y la cercanía que mantiene con el texto bíblico, lo cual produce una especie de “intensa” o vehemente versión literal del lamento de Jeremías y que a su vez se acerca a la traducción bíblica de Tremellius. Durante décadas, editores y críticos especializados en la obra de Donne han cotejado, como indiqué anteriormente, su paráfrasis métrica con diferentes fuentes

bíblicas para establecer su preferencia por una fuente sobre otras fuentes. A pesar de las diferentes conclusiones a que estos críticos han llegado, hay certidumbre de que la indicación en el título de la paráfrasis “for the most part according to Tremellius” es del propio Donne y aparece tanto en los manuscritos como en las primeras versiones del texto.

Tal indicación es una clara señal de su conformidad ideológica con la corriente dominante calvinista moderada de la Iglesia anglicana; sin embargo, también es una indicación de las posibilidades interpretativas que le ofrecía el tratamiento retórico de ciertos rasgos formales y estilísticos característicos del texto en latín de Tremellius en su paráfrasis. Donne seguramente estaba consciente de las implicaciones ideológicas, desde tiempos de Elizabeth I, de aludir y usar la Biblia de Tremellius; los editores y especialistas modernos de la obra de Donne han indicado la cercanía con la que en algunos casos Donne sigue a Tremellius y como en otros se aleja de éste. Grierson y Gardner, por ejemplo, concuerdan que una de las instancias en las que Donne sigue de cerca la Biblia de Tremellius es en su versión métrica a Lam 4.20, porque Donne favorece ahí la interpretación histórica en lugar de la tipológica o alegórica de, por ejemplo, la Vulgata.⁷⁶

Sugiero que otra manera de leer la indicación “for the most part according to Tremellius” es considerar que ésta, de hecho, alude a que Donne evita depender exclusivamente del texto de Tremellius señalando su uso de fuentes diversas, una práctica común entre traductores y escritores de paráfrasis de la Biblia, pero controvertida respecto a la autoridad divina de la Vulgata de san Jerónimo entre los católicos. De esta forma, la indicación “for the most part” se puede leer como una señal de la intención que parece haber tenido Donne de evitar usar una sola versión de la

⁷⁶ Herbert J. Grierson en *The Poems of John Donne*, t. II, p. 247 y Helen Gardner en John Donne, *Divine Poems*, ed. de Gardner, p. 106.

Biblia y de esta manera demostrar conformidad con la acérrima crítica protestante a la exclusividad dogmática de la Vulgata de san Jerónimo como la fuente con mayor autoridad, proclamada por la Iglesia católica en el Concilio de Trento. Donne usa el texto de Tremellius como una traducción entre muchas otras traducciones, lo cual parece relacionarse con el *dictum* calvinista, protestante en general, de evitar la idolatría y en especial la idolatría hacia una sola traducción de las Escrituras, que los protestantes comúnmente criticaban como una práctica católica “papista”, como he discutido con mayor detalle en el capítulo uno de esta tesis.

Más allá de cualquier intención potencial de “propaganda” individual, de duelo personal o implicaciones políticas específicas en la paráfrasis de Donne, su elección particular de las *Lamentaciones* para escribir una paráfrasis métrica sugiere un paralelo entre el papel de Donne como predicador-poeta afligido, una figura con dimensiones tanto públicas, como privadas, y la vena calvinista de la instructiva importancia de la calamidad. La exposición de Donne del texto bíblico en sus sermones sobre Lam 3.1 y Lam 4.20, en lugar de aplicar las *Lamentaciones* a un “duelo” en sentido general o en particular a su propio duelo por la muerte de Anne Donne, se relaciona con otros asuntos específicos: la dimensión pública y comunal de la pena vinculada con la tradición exegética relacionada con las *Lamentaciones* y el paralelo entre Donne mismo y el profeta Jeremías, como persona afligida dentro del contexto de la noción calvinista de aflicción comunal que se instaura en el contexto de la aplicación personal de las Escrituras en la doctrina protestante.⁷⁷ De manera aún más significativa, esto parece relacionarse a la integración de Donne-predicador como miembro de la Iglesia anglicana, al marco más amplio del proyecto de estado-iglesia en la Inglaterra protestante, una cuestión que Donne parece reconocer en la labor de la escritura de

⁷⁷ Barbara Lewalski, *op. cit.*, p. 254.

paráfrasis métricas bíblicas en su poema “Upon the Translation”, que discuto a continuación.

III.I.3 “Upon the translation of the Psalmes” by Sir Philip Sidney and the Countesse of Pembroke his sister”: Un poema laudatorio de Donne a las paráfrasis métricas bíblicas.

En su poema “Upon the translation of the *Psalms* by Sir *Philip Sidney* and the Countesse of Pembroke his sister”, Donne señala la relevancia que tienen la música y la poesía en relación a las traducciones o paráfrasis adecuadas de las Escrituras, específicamente de los *Salmos*;⁷⁸ además, la dimensión política de este poema se relaciona con el apoyo inglés a los calvinistas en el continente durante la década de 1620.

En la introducción a su edición de los poemas religiosos de Donne, Helen Gardner indicó tanto el vínculo de “Upon a Translation” con la paráfrasis de Donne sobre las *Lamentaciones*, como la crítica de Donne a la versión de los *Salmos* de Sternhold and Hopkins en este poema:

We may connect it with the poem on the Sidneys’ paraphrases (after 1621) and possibly with the events of the years 1620-2 [...] Donne’s motives may not have been primarily artistic. His lines on the Sidnean Psalms show that he shared the current discontent with the Old Version.⁷⁹

Aunque Donne no escribió versiones de los *Salmos*, su poema “Upon the translation of the Psalmes” se vincula directamente con la gran importancia que tuvieron las versiones métricas de los *Salmos* durante los siglos XVI y XVII, que, si bien también se parafrasearon en países católicos, en el bloque de países protestantes constituyeron la forma más contundente y pública de identidad religiosa.⁸⁰

⁷⁸ El título del poema aparece en esta forma en las ediciones de Patrides, Shawcross y Grierson; Gardner no pone en cursivas las palabras como lo hacen otros. Un caso similar ocurre con el título del poema de Donne: “The *Lamentations of Jeremy*, for the most part according to *Tremelius*”.

⁷⁹ Helen Gardner en John Donne, *The Divine Poems*, pp. 103-104.

⁸⁰ La tradición inglesa de la escritura de versiones métricas de los *Salmos* ha sido ampliamente discutida

Mary y Philip Sidney tenían vínculos de familia en la parte calvinista de los Países Bajos. Philip Sidney fue mortalmente herido en 1586 cuando formaba parte de un regimiento inglés para defender a los protestantes holandeses. Mary se encargó de terminar las paráfrasis después de la muerte de su hermano Philip. Paul S. Sellin ha indicado que, durante las décadas de 1570 y 1580, la Reina Isabel I envió regimientos ingleses y escoseses a los Países Bajos contra las “extirpative religious and absolutist civil policies relentlessly pursued by *el rey católico*, Philip II of Spain”,⁸¹ y que la infantería inglesa-escocesa perduró en ese territorio hasta los tiempos de Felipe III; su presencia (igual en número de hombres a la infantería holandesa) contribuyó a obligar a España a aceptar el Tratado de Paz de los Doce Años de 1609 y, finalmente en 1648, a otorgar la Independencia que por ochenta años habían peleado las “United Provinces”.⁸² Los oficiales más prominentes de estos regimientos se llegaron a considerar como un tipo de caballeros protestantes, “a Protestant chivalry involving the first families governing England and the Dutch republic”; eran considerados como héroes tanto por los puritanos, como por los “patriotas hispanofóbicos” contemporáneos de Donne, puesto que arriesgaban su vida por causa de la religión reformista en el extranjero;⁸³ constituían,

[...] a remarkable network of institutions, relationships, common interests, and experiences that linked them together [...] and their very looks in both life and portraiture undoubtedly exercised an eloquent, living rhetoric on the warlike

por varios académicos. El más detallado estudio general al respecto es el de Rivkah Zim, *English Metrical Psalms: Poetry as Praise and Prayer 1535-1601*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Otros trabajos incluyen temas más particulares: Suzanne Trill, “‘Patterns of Piety and Faith’: the Role of the Psalms in the Constitution of the Exemplary Renaissance Woman,” University of Liverpool, 1993; Helen V. Baron, “Sir Thomas Wyatt’s Seven Penitential Psalms. A study of textual and source materials”, tesis doctoral, University of Cambridge, 1977; W. Stanford Reid, “The Battle Hymns of the Lord: Calvinist Psalmody of the Sixteenth Century”, *Sixteenth Century Essays and Studies*, 2 (1972), 36-54; Hardy Smith, “English Metrical Psalms in the Sixteenth Century and their Literary Significance”, *Huntington Library Quarterly*, 9 (1946), 249-271; Philip von Rohr Sauer, *English Metrical Psalms from 1600 to 1660. A Study in the Religious and Aesthetic Tendencies of that Period*, Freiburg: Freiburg Universität, 1938.

⁸¹ Paul S. Sellin, “‘Souldiers of one Army’”, pp. 143-188 (p.143).

⁸² *Ibid.*, pp. 144-145.

⁸³ *Id.*

Protestant mind of the age...surely the impulse was overwhelming to identify with men like these.⁸⁴

Ser parte de esta red de instituciones e intereses en común puede considerarse fundamental en la formación de la identidad protestante de Donne, pues había estado en contacto, desde su participación (forzada o no) en el asalto a Cádiz en 1596, una empresa conjunta de Inglaterra y Holanda contra la España de los Habsburgo, no sólo con algunos de los oficiales protestantes ingleses, escoceses e inclusive holandeses que estaban en los Países Bajos, sino también con los intereses que estos representaban.⁸⁵

Donne, asevera Paul S. Sellin, seguía de cerca el desarrollo del conflicto en los Países Bajos y en el Palatinado, donde tenía amigos, mecenas y donde sus obras se traducían y leían:

[...] we begin to suspect not only that a Dutch impulse like Constantijn Huygens's to translate Donne has deep roots in the Dutch Council of State and English military serving in The Hague and Dutch garrisons towns, but that behind high points of related Dutch literature such as Huygen's *Heylige Dagen*, a magnificent cycle of rich feast-day literature sonnets in Donnean mode, lies a common piety that can certainly be called Reformed as Anglican.⁸⁶

El factor de "common piety" al que alude Sellin se vincula con las aseveraciones recientes de Hugh Adlington respecto a que el rasgo más común con que Donne describía o representaba la relación entre la iglesia de Inglaterra y el Protestantismo en el Continente era: "his belief in the ecumenical concept of *ecclesia christiana*".⁸⁷

La función de las versiones métricas de los *Salmos* como factor "unificador" en ese contexto fue fundamental. Inclusive, señala Paul S. Sellin, uno de los amigos y mecenas de Donne, Sir Robert Ker, se inspiró para escribir sus propias versiones de los

⁸⁴ Paul Sellin, *op. cit.*, pp. 183-184.

⁸⁵ Paul Sellin inclusive se aventura a conjeturar, "Had Donne's enlistments for Cádiz and the [Azores] Islands' voyage been crowned with a knighthood like those that had boosted several fellows-in arms [...], might he not have been as likely as any number of them ended his days as a valorous captain or colonel in Dutch service, rather than as a failed soldier-civil servant reluctantly turned poetical clergy late in life?" Paul Sellin, *op. cit.*, pp. 160, 182 y 184.

⁸⁶ *Ibid*, p.166

⁸⁷ Hugh Adlington, "John Donne, Confessional Identity, and the *Civitas Dei* in Early Seventeenth-Century Europe", en Andrew Hiscock (ed.), *Mighty Europe 1400-1700: Writing an Early Modern Continent, Cultural Identity Studies*, Bern: Peter Lang, 2007, pp. 71-84 (p.75).

Salmos en inglés, al escuchar cantados los *Salmos* métricos en francés y holandés de la Biblia de Ginebra durante las batallas en los Países Bajos.⁸⁸

En los primeros versos de su “Upon the Psalms”, Donne enfatiza el alcance infinito de la Palabra de Dios en las Escrituras y la futilidad de buscar para ésta nuevas expresiones,

Eternall God, (For whom who ever dare
Seeke new expressions, doe the Circle square,

And thrust into strait corners of poore wit
Thee, who art cornerlesse and infinite) [...] ⁸⁹

En términos de la interpretación bíblica, la imagen de Dios infinito y sin límites, “cornerless”, parece aludir a los múltiples sentidos de la Escritura y a su característica resistencia a la interpretación. Donne argumenta que sólo a través de la inspiración divina del Espíritu Santo, “the guidance of the Holy Spirit”, es posible lograr una versión o traducción de las Escrituras, lo cual es una aseveración curiosamente cercana a la “inspiración divina” que los católicos le atribuían a la Vulgata de san Jerónimo. Sin embargo, en este poema laudatorio, Donne indica que ese espíritu no sólo se transmitió a David, sino que también pasó a Mary y Sidney Philip la inspiración como traductores de los *Salmos*:

So thou hast cleft that spirit, to performe
That work again, and shed it, here, upon
Two, by their bloods, and by thy Spirit one⁹⁰

Las imágenes de música vinculadas con la traducción bíblica en este poema se relacionan con la noción de la música celestial y de las esferas. En esta traducción los Sidneys producen un tipo especial de canción y música,

Make all this All, three Quires, heaven, earth, and sphears;
The first, Heaven, hath a song, but no man heares,

⁸⁸ Paul Sellin, *op. cit.*, p. 147.

⁸⁹ John Donne, “Upon the translation of the Psalmes by Sir *Philip Sydney*, and the Countesse of Pembroke his sister”, l.1-4. Donne, *The Complete English Poems*, pp. 467-9. Las cursivas son mías.

⁹⁰ John Donne, *op. cit.*, ll. 12-14.

The Spheares have Musick, but they have no tongue,
Their harmony is rather danc'd than sung⁹¹

De acuerdo a estas nociones, los humanos no pueden escuchar la música de las esferas, porque éstos se encuentran a nivel “sublunar”. En este poema, lo inaudible pudiera referirse al texto de las Escrituras no traducido. La transferencia de la silenciosa música de las esferas, las Escrituras, a la música que es posible escuchar, se hace a través de la traducción. En el poema también se especifica la necesidad de la Iglesia como mediador entre los asuntos celestiales y los terrenales:

But our third Quire, to which the first gives eare,
(For, Angels learne by what the Church does here)
This Quire hath all [music, tongue, dance and harmony]⁹²

Aunque Donne no parece referirse aquí a ninguna Iglesia en especial, sino a una comunidad de creyentes general, en contraste con el verso “...with thy Quire of Saints for evermore, I shall be made thy Musique”⁹³ en su poema “Hymne to God my God, in my sicknesse”, la referencia a “Quire” en “Upon the Translation” puede aludir a una comunidad específica, la *ecclesia christiana* representada en el Sínodo de Dort en 1619.

En su análisis de la traducción de los Sidney Rivkah Zim indica que el análisis detallado, que forma parte del proceso de imitación y traducción, incluye una profunda meditación sobre el texto bíblico elegido, lo cual se describe en el prólogo de traductor de los *Salmos* en la Biblia de Ginebra (1559) como un sopesar los textos bíblicos antes de ponerlos en práctica, “‘weighing’ the Biblical texts before ‘practising’ them”.⁹⁴ tal meditación y práctica del texto bíblico sitúa al traductor o escritor de paráfrasis en el

⁹¹ *Ibid.*, l. 23-26.

⁹² *Ibid.*, l. 27-29.

⁹³ Donne, “Hymne to God my God, in my sicknesse”, *The Complete English Poems*, p. 488, l. 2-3.

⁹⁴ *The Booke of Psalmes, wherein are contayned prayers meditations, prayses and thanksgiving to God [...] translated faithfully according to the Hebrewes*, London:, 1578, sig.f 3 v., *apud* Rivkah Zim, *English Metrical Psalms*, p. 156.

más amplio contexto de la imitación y la traducción literaria.⁹⁵ Zim señala que durante el siglo XVI existía la práctica de traducir *Salmos* de acuerdo a la personalidad de los traductores.⁹⁶ Por otro lado, en su *Interpretatio linguarum seu de ratione convertendi et explicandi auctores tam sacros quam prophanos* (1599), Lawrence Humphrey indicó no sólo la necesidad de que se combinara el “llamado de la vocación”, “vocational drive”, con un temperamento similar entre el autor del texto fuente y el autor del texto traducido para producir una traducción con éxito.⁹⁷ En este contexto es sugerente entonces que la única paráfrasis métrica bíblica de Donne sea su “*The Lamentations of Jeremy for the most part according to Tremellius*”, pues habría entonces profundos y largamente meditados motivos detrás de la elección del texto bíblico para su única paráfrasis métrica bíblica.

La dimensión política y religiosa de estos motivos en relación específica con el panorama al que se enfrentaba Donne como pastor anglicano, especialmente en la década de 1620 y el calvinismo de la Iglesia de Inglaterra se explorará en la siguiente sección con la exposición del mismo Donne en sus sermones sobre Lam 3.1. y Lam 4.20 y su apropiación del fervor religioso en el lamento del profeta Jeremías.

III.2 Sermones

III.2.1 “Docto predicador, docto poeta”. El género del sermón en la Inglaterra del siglo XVII y la *compositio* de los sermones de Donne sobre las *Lamentaciones*

El sermón, como género literario y expresión de la lectura de la Biblia, como artefacto cultural en el siglo XVII, ha recibido, especialmente en la obra de Donne,

⁹⁵ Rivkah Zim, *op. cit.*, pp. 20-21.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁹⁷ Frederick M. Rener, *Interpretation. Language and Translation from Cicero to Tyler*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1989, pp. 201-203. Rener también cita a Bruni y Dryden con respecto a esta cuestión.

gran atención en años recientes.⁹⁸ Durante los reinados de Jacobo I y Carlos I, la particular devoción y gran avidez con que se escuchaban y leían sermones ha hecho que esta época se considere la Edad de Oro del púlpito en Inglaterra;⁹⁹ el púlpito era “the most influential of all organs of public opinion”¹⁰⁰ y su función cultural está estrechamente relacionada con la conformación de la Iglesia anglicana, “as a discourse not easily controlled by any authority or interest group, sermons served a public cultural function, and contributed to the construction of a post-Reformation English church.”¹⁰¹ En un contexto donde la política se consideraba inseparable de la religión, “[...] it is to contemporary Christianity that we must turn to make sense of Donne’s politics”;¹⁰² las funciones religiosas y políticas de los sermones de Donne constituyen una expresión viva de los conflictos y tensiones de su época.

En 1615 a la edad de cuarenta y tres años, John Donne fue ordenado miembro de la Iglesia anglicana; un año después fue nombrado Lector de Teología (*Reader in Divinity*) en Lincoln’s Inn en Londres, el más grande centro de entrenamiento de abogados en esa época, donde él mismo había hecho estudios en la década de 1590 y donde después se le admiraría por la brillantez y profundidad de su predicación en la que combinaba un erudito uso de fuentes con el conocimiento práctico de sus vivencias personales y de anécdotas contemporáneas. A partir de noviembre de 1621, ocupó el púlpito como Deán de St. Paul’s Cathedral, desde donde se dirigía tanto al rey y a la

⁹⁸ Algunos textos recientes que abordan los sermones de Donne y que cito en este capítulo incluyen: Daniel W. Doerksen, *op. cit.*, pp. 12-34; Gale H. Carriters Jr. y James D. Hardy Jr., ““Not Upon a Lecture, but upon a Sermon”: Devotional Dynamics of the Donnean Fisher of Men”, en Mary Arshagouni Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 335-360; Jeanne Shami, “Anti-Catholicism in the Sermons of John Donne”, en Lori Anne Ferrell y Peter McCullough (eds.), *The English Sermon Revised: Religion, Literature and History 1600-1650*, Manchester: Manchester University Press: 2000, pp. 36-66.

⁹⁹ Horton Davies, *Worship and Theology in England from Andrewes to Baxter and Fox, 1603-1690*, Princeton: Princeton University Press, 1975, p. 133.

¹⁰⁰ Godfrey Davies, “English Political Sermons, 1603-1640”, *Huntington Library Quarterly*, 3-1 (1939) 1-22 (p. 7).

¹⁰¹ Jeanne Shami, *John Donne and Conformity in Crisis in the Late Jacobean England*, p.2.

¹⁰² Tom Cain, *op. cit.*, p. 84.

corte, como a un público mixto que incluía tanto a gente educada, como a los más sencillos miembros de la sociedad inglesa, así como también a comerciantes, viajeros y embajadores.¹⁰³

Los biógrafos de Donne han indicado que durante sus actividades como pastor anglicano entre 1615 y 1630, Donne debió haber escrito un sermón por semana, de los cuales se han preservado ciento sesenta; veintitrés de éstos existen en más de una versión y dieciocho en forma manuscrita; algunos fueron impresos individualmente o en pequeños grupos, mientras Donne vivía, pero se considera que las ediciones contemporáneas del predicador anglicano con más autoridad son los tres volúmenes en folio recolectados por John Donne hijo: *LXXX Sermons* (1640), *Fifty Sermons* (1649), *XXVI Sermons* (1661).¹⁰⁴ La primera edición moderna de los sermones que incluye la mayoría de éstos, ordenados de manera cronológica y que todavía los estudiosos de Donne siguen citando en artículos y libros, es la publicación en diez volúmenes de George R. Potter y Evelyn M. Simpson (1953-1962); sin embargo, recientemente un equipo de especialistas trabaja sobre una nueva edición, por primera vez totalmente anotada, de los sermones de Donne.¹⁰⁵ Puesto que ésta todavía no se ha publicado, durante mi discusión cito la edición de Potter y Simpson, según la forma todavía más usada entre los críticos de Donne, dando número de volumen y número de páginas, por ejemplo, *Sermons*, 4:235-240.

Debido al largo tiempo durante el cual Donne predicó, al gran número de públicos a los que se dirigió y a la diversidad de ocasiones en que ocupó el púlpito,

¹⁰³ Cf. Horton Davies, *op. cit.*, pp. 148-149.

¹⁰⁴ Astley C. Partridge, *John Donne: Language and Style*, London: Deutsch, p. 209. Ver *The Sermons of John Donne*, ed. de George R. Potter y Evelyn Simpson, 10 vols, Berkeley: University of California Press, 1953-1962, t. 10, pp. 402-409. Peter McCullough indica que en los folios publicados por John Donne hijo aparecen 156 sermones que forman la base de los 160 que indica Partridge: Peter E. McCullough, "Donne as Preacher", en Achsah Guibbory (ed.), *The Cambridge Companion to John Donne*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 167-181 (p.167).

¹⁰⁵ *The Oxford Edition of the Sermons of John Donne*, Peter E. McCullough (ed.), 16 vols, Oxford: Oxford University Press [en prensa].

además de St. Peter's catedral en Londres, en otras sedes como St. Dunstan's en los alrededores de esa ciudad, o como capellán en los Países Bajos y Alemania, durante la misión diplomática de Lord Doncaster en la capital del Palatinado en Heidelberg entre 1619 y 1621, o predicando el primer sermón en la corte del recién nombrado rey Carlos I, McCullough ha advertido que el corpus de sus sermones “cannot be treated as an undifferentiated whole, but demands careful readings of individual works within in”.¹⁰⁶ Aquí me concentro en dos de sus sermones, los cuales, argumento, aplican las *Lamentaciones de Jeremías* a cuestiones específicas de autoridad y aflicción pública durante la década de 1620. Para abordar la compleja exposición de Donne en la *compositio* de sus sermones, se requiere presentar un panorama general del género del sermón en esta época en Inglaterra y de las características temáticas y estilísticas de Donne como “docto predicador-poeta”.

A principios del siglo XVII, en diversos países europeos con tradición exegética bíblica cristiana, el comentario y el sermón seguían compartiendo rasgos formales que se pueden trazar hasta la Edad Media, entre los que se encontraban el uso de citas de la exegética patristica y la técnica de la antigua retórica para interpretar el texto bíblico elegido, en combinación con rasgos “de una tradición más cercana a la oralidad [...] palabras, refranes [...] datos sobre hechos de la vida cotidiana privada y pública de aquel entonces [...] orientados a las funciones doctrinales del sermón o pedagógicas y de divulgación de valores y cánones literarios y culturales” del comentario.¹⁰⁷ Dentro de este contexto europeo, Donne escribía sus sermones de acuerdo a las reglas clásicas de la retórica y de la oratoria, que dictaban los pasos apropiados para componer “an

¹⁰⁶ Peter E. McCullough, “Donne as Preacher”, p. 168.

¹⁰⁷ El texto citado entrecomillas procede de Ana Castaño, “El sermón en España durante los siglos XV y XVI (algunos rasgos del género)”, *Acta Poetica*, 21 (2000), 217-227 (pp. 218 y 220). Aunque existía la tradición rival de predicar sobre un tema general como el pecado, Donne no participaba directamente de tal tradición. Gale H. Carrithers, *Donne at Sermons. A Christian Existential World*, New York: State University of New York Press, 1972, p.3.

oration, and for the parts of the oration itself”, las cuales la tradición cristiana había adaptado a la escritura de los sermones; de este modo, para aquellos predicadores educados con los preceptos del humanismo renacentista, como Donne, la *oratio* clásica ofrecía el modelo perfecto de composición.¹⁰⁸

Las partes (*divisio*) en que se dividía el sermón eran, como en la *oratio* de la oratoria clásica, diseñadas para servir como esquema o breve resumen que ayudaría a la memoria del predicador y de su auditorio (quien con frecuencia tomaba notas);¹⁰⁹ además las partes de un sermón eran como las partes de un soneto, pues la transformación de éstas proponía algo nuevo en la conclusión, más grande que la suma de sus partes, si bien relacionado a éstas, que tenía como propósito “summarized the whole of the exercise with the aim of inspiring action on the part of the hearers”.¹¹⁰

La práctica común era que el predicador situara el texto bíblico elegido en el contexto de la ocasión del sermón; y dividiera el texto bíblico en las partes que luego corresponderían a las secciones del sermón.¹¹¹ Donne y sus contemporáneos preferían, en general, dividir la argumentación de su sermón en tres partes, las cuales incluían subdivisiones¹¹² y podían consistir en las frases del texto bíblico o en rasgos o ideas a las que éste aludía tales como “biblical history, the moral of life of the congregation, or connection with transcendent divine power, offer of eternal redemption, and judgment”; con frecuencia se incluían en el cuerpo del texto del sermón puntos de transición donde se anunciaban las partes que lo constituían.¹¹³

Sin embargo, la diversidad religiosa en Inglaterra durante el siglo XVII se refleja, indica Horton Davies, en la variedad de estilo de los sermones:

¹⁰⁸ Cf. Peter McCullough, *op. cit.*, pp. 168 y 169.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 178-179.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 179-180.

¹¹¹ Gale H. Carrithers, *op. cit.*, p. 3.

¹¹² Peter E. McCullough, *ibid.*, p. 179.

¹¹³ Gale H. Carrithers, *ibid.*, p. 3.

The Anglican sermons whether “metaphysical” or moral are marked by the use of rhetoric and Patristic and classical lore, while the Presbyterian sermons are distinguished by the schema of reason, doctrine, and use, as well as by elaborate analysis and definitions, whereas the Independent sermon [...can be] characterized in its ultra-Calvinistic form, by an affirmation of grace which involves refusal of all learning and natural gifts, by several cant phrases, and by a desire for spiritual states beyond those produced by the ordinances and Scripture itself.¹¹⁴

El propósito de los sermones en general era “exponer la revelación divina según se presentaba en el Antiguo y Nuevo Testamento, con propósito de instruir y corregir la mente para incentivar a la voluntad en los caminos del Señor”; no obstante, indica Horton que dentro de este panorama había sermones apologéticos, cuyo propósito era exhibir erudición teológica y patristica, especialmente para reivindicar o justificar que la afirmación de la Iglesia de Inglaterra preservaba un vínculo directo con la iglesia *católica*, en el sentido de Iglesia cristiana universal, en combinación con cuestiones de ortodoxia de doctrina y ceremonias en relación a esta noción. Algunos sermones con frecuencia funcionaban como propaganda, como un arma política en un siglo de gran controversia y “partidismo”; pero también había otro tipo de sermón, particularmente prolífico, el causístico, que se ocupaba de casos o problemas éticos particulares que incumbían a los feligreses de los predicadores.¹¹⁵

En este contexto, el estilo de la composición de los sermones de Donne, caracterizado por erudición, agudeza, ingeniosos juegos de palabras, análisis etimológico, uso de impactantes imágenes, analogías forzadas y perspicaces observaciones sobre el mundo que lo rodeaba, fue descrito hace más de tres décadas por Horton Davies como “metafísico”, en el sentido que Davies también aplicó a los sermones del arzobispo Lancelot Andrewes,

¹¹⁴ Horton Davies, *op. cit.*, p. 136.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 134 y 135.

to describe preachers who emphasized the paradoxical character of the Christian revelation, who used far-fetched analogies to create surprise and interest, and whose word-play was dazzling, while their erudition and culture were wide.¹¹⁶

Precisamente el énfasis sobre el carácter paradójico de la revelación cristiana y las características anteriormente mencionadas, son el motivo por el cual la prosa de los sermones de Donne fue considerada barroca y extravagante por críticos como T.S. Eliot o Astley C. Partridge, quien lo describió como un “metaphysical wit and baroque artist.”¹¹⁷ A pesar de que Peter McCullough advierte que los lectores que buscan “the flash of the sharp quick paradoxes and conceits” que se asocian a los poemas de Donne se decepcionarán al abordar sus sermones (y que los sermones del contemporáneo de Donne, Lancelot Andrews, son infinitamente más metafísicos), el propio McCullough ha señalado que los rasgos estilísticos más característicos de la prosa de Donne, que otros han considerado “extravagancia” barroca, han sido ya señalados por diversos críticos,

As scholarly studies of Donne’s sermon prose style concluded generations ago, Donne prefers rhetorical tropes and figures of amplification like symmetrical periphrasis and analogy, and extended, often paragraph-long elaborations of a single idea in expansive, complex sentences – a style frequently associated with Cicero’s long “periods”, as opposed to the curt, staccato syntax associated with Seneca and practiced by Francis Bacon and Andrewes.¹¹⁸

Las paradojas y conceptos en los sermones de Donne quizá no son tan “quick” y “flashy” como en su poesía, sin embargo me parece que constituyen elementos no sólo reconocibles, sino también retóricamente indispensables para los efectos que busca el autor. El docto poeta que había sido Donne, educado con los preceptos del humanismo cristiano, cuando entra al servicio de la Iglesia anglicana aplica su erudición y brillante agudeza a sus composiciones de docto predicador, y si bien no se le considera un

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 143.

¹¹⁷ Astley C. Partridge, *op. cit.*, p. 215. Partridge señala también como característicos de Donne: “philological parallelism and paradox”. Astley C. Partridge, *ibid.*, p. 216. Por su parte, Gale H. Carrithers indica que el uso de “Baroque images” en algunos sermones no viola el decoro y temple racional de sus sermones. Gale H. Carrithers, *op. cit.*, p. 23.

¹¹⁸ Peter McCullough, *op. cit.*, p. 171.

teólogo de primera clase,¹¹⁹ pues, como Arshagouni ha indicado, “Donne viewed the world as a practical, pastoral preacher and poet, not a systematic theologian”,¹²⁰ la elocuencia de su predicación ha sido admirada desde su época hasta la nuestra.

Finalmente, hay que señalar otro rasgo fundamental del estilo de la prosa de sus sermones, su dimensión dramática.

The pulpit was Donne’s stage, and some of the preaching techniques were acquired in the Lincoln’s Inn period when Donne was a frequenter of the theatre. The sermons abound in imagery scenes and dialogues, in asides and apostrophes that await the histrionic nuances of the thinking voice [...] But the tone of Donne’s pleading, questioning and denunciation, belongs to the law-courts as much as the stage.¹²¹

Los tonos y recursos histriónicos en sus sermones se conforman mediante apóstrofes, diálogos, preguntas y “denuncias” (al estilo de la retórica jurídica), por los cuales se considera que Donne, entre los diversos predicadores anglicanos, es el que da muestras de la mayor vitalidad y número de recursos para representar personificaciones pertinentes a los temas específicos contemporáneos a los que aplicaba su interpretación de la Escritura frente a su congregación, “styling and restyling *himself* as a variety of typical-yet-individualized characters and in characterizing his *congregation* as a variety of corporate identities [...] He can be found to style himself in Everyman-fallen.”¹²² La dimensión coloquial y oral de sus sermones se conjuga con el uso de recursos dramáticos que producen una elocuencia en el púlpito caracterizada con frecuencia por lo que Ashley C. Partridge denomina “realistic concreteness”.¹²³

En lo que concierne a la temática de sus sermones, Horton Davies ha señalado que, puesto que Donne se dirigía a un público diverso y en diferentes tipos de ocasiones,

¹¹⁹ Partridge indica que Donne “lacked the scholarly approach of great divines”, Astley C. Partridge, *op. cit.*, pp. 213-214.

¹²⁰ Mary Arshagouni Papazian, “Introduction”, en Mary Arshagouni Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, p.5.

¹²¹ Astley C. Partridge, *op. cit.*, p. 229.

¹²² Gale H. Carrithers, *op. cit.*, p. 17, n. 21 y p. 29.

¹²³ Astley C. Partridge, *op. cit.*, p. 226.

su temática era también extensa, pero que, en general, se apegaba a las facetas más importantes “of the Christ-event which are renewed in the church year”,¹²⁴ por lo que entre sus temas se encontraban la Resurrección y su promesa de esperanza, el Pentecostés, el tema de la caída del hombre y su redención, y el tema de la vida eterna, entre otros, siendo, según Davies también, su *leitmotiv* la transición de la muerte a la resurrección, “thus making the human tragedy end triumphantly as the divine comedy”.¹²⁵ Sin embargo, Donne también producía sermones con claros tintes apologéticos, donde fungía como “bold defender of the Church of England as *via media* between the accretions of Rome and the nakedness of Geneva.”¹²⁶ Desde esa perspectiva, hay que recordar que dentro del amplio espectro del panorama religioso en la Inglaterra de Jacobo I, los predicadores tenían la posibilidad de hacer uso de una amplia gama de recursos de interpretación bíblica e histórica, en particular, “they could rely on choice of text, application of biblical example to present circumstances and analogy to comment discreetly on the spiritual and political condition of England”.¹²⁷ Dentro de este panorama, la discreción se relacionaba directamente con el decoro, un principio literario-político que Donne siempre aplicó, en aras de componer la forma de su discurso de acuerdo a las necesidades del efecto deseado sobre un auditorio y una ocasión a veces específicos, pero que, indica Tom Cain, “complicates assessment of his politics”.¹²⁸ Tal complicación para evaluar la postura política en sus sermones es reconocida entre la crítica más reciente de Donne, que se enfoca precisamente en su cuidadosa manera de negociar la compleja política de los reinos de Jacobo I y Carlos I, para tratar de establecer por cuál lado abogaba, “critics continue to disagree primarily over the extent to which Donne either endorses, or carefully criticizes, both Stuart

¹²⁴ Horton Davies, *op. cit.*, p. 145.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 150.

¹²⁶ *Id.*

¹²⁷ Jeanne Shami, *John Donne and Conformity in Crisis*, p. 18.

¹²⁸ Tom Cain, *op. cit.*, p. 87.

absolutism and emergent Laudian ceremonialism and sacrament-centred worship”.¹²⁹ Sin embargo, también se ha indicado que dentro de la sermonística inglesa de la época había tradiciones temáticas que alentaban la llamada retórica antipapista en sermones que conmemoraban ocasiones como el Complot de la Pólvora, un ejemplo de esto es el sermón sobre Lam 4.20 de Donne, algunas fiestas litúrgicas y otras ocasiones en que se daba un mayor margen para el “free speech against common enemies of the church and state”.¹³⁰ Aquí hay que enfatizar que en este contexto de decoro y discreción, lo que ha quedado claro es que los enemigos comunes contra los que Donne dirigía la controversia eran los católicos separatistas (*schismatics*) y los puritanos extremistas, entre los primeros especialmente el ataque se dirigía contra los jesuitas, pues se consideraba que con su polémica habían alentado al grupo de católicos que atentaron contra Jacobo I en 1604; junto con los Jesuitas y los puritanos, en general, la amenaza pública estaba integrada por el papado, los preceptos del Concilio de Trento y el bloque católico hegemónico de la España de los Habsburgo.¹³¹

Jeanne Shami ha argumentado que la fuente protestante del decoro de la retórica con que Donne abordaba temas controvertidos es el protestantismo no polémico y conciliatorio de Melancton;¹³² no obstante, como se discute con detalle más adelante, parece que particularmente en su sermón sobre Lam 4.20 el decoro de Donne no fue suficientemente convincente para el rey. Por otro lado y en contraste con lo anterior,

¹²⁹ Peter McCullough, *op. cit.*, n. 2, p. 168.

¹³⁰ Jeanne Shami, *op. cit.*, p. 18.

¹³¹ Daniel W. Doerksen argumenta que Donne se reservaba la polémica para Roma, los jesuitas y los puritanos separatistas. Daniel W. Doerksen, pp. 15, 23-25 y 27. John Klause presenta una lista donde establece la diferencia de actitud de Donne respecto a los Jesuitas, dependiendo de si era escritores polémicos como Robert Bellarmine, Edmund Campion, Juan Mariana, Pedro Ribadeneyra o lingüísticas, casuistas, exégetas y escritores devotos (como Robert Southwell), a quienes respetaba. John Klause, “Hope’s Gambit”, pp. 189-190. Pero siempre dirigió acérrimos ataques hacia san Ignacio de Loyola, fundador de la orden de los Jesuitas, como atestigua su *Ignatius Conclave* (1611).

¹³² Según Shami, el protestantismo de Melancton se distingue por una combinación de erudición y templanza; sus “moderate, ethical, ceremonious and patristic inspired” propuestas eran apreciadas por los escritores conformistas de la época. Jeanne Shami, “Speaking Openly and Speaking First’: John Donne, the Synod of Dort, and the Early Stuart Church”, en Mary Arshagouni Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 35-65 (p. 46).

según Carrithers, los predicadores de la época de Donne en la Iglesia anglicana ejercían su oficio no en términos de argumentar sobre un punto de doctrina, ética u orden civil, sino en términos de la interpretación de un pasaje de la Escritura para aplicar una lectura tipológica al texto.¹³³ Sin embargo, la lectura tipológica tiene vínculos directos con cuestiones tan diversas como la política, el orden civil y la ética:

[the] shifts, by which figures of the Old Testament can be prefigurative of both New and of contemporary events, are underlain by a complex reading theory which insists on a constant negotiation of meaning between text and event, and [...] the applications of the of meaning, the transposition to the politics of the era.¹³⁴

La práctica de apropiación tipológica de los eventos del Antiguo Testamento a situaciones presentes no estaba limitada, en lo absoluto, a los teólogos y predicadores puritanos, aunque éstos la explotaran especialmente.¹³⁵ En general, la tipología asocia figuras y eventos del Antiguo Testamento con figuras y eventos del Nuevo Testamento, considerando que las primeras esbozan o anuncian las segundas, en ese sentido “Typology thus becomes a means of allegorizing or of seeing spiritual or mystical significance in names, words, and acts”.¹³⁶ En la exposición de Donne, cada palabra se considera una señal en la lectura tipológica de la Escritura, porque, según las observaciones de Stanwood and Assals, esta práctica de lectura se vincula con teorías del predicador sobre tipología y nombres (figuras de la Biblia) heredadas de la escolástica, que también se habían adaptado dentro del protestantismo y que, además, Donne recibió mediante su educación católica.¹³⁷ Entre los diferentes tipos de interpretación tipológica que se practican, Gale H. Carrithers ha indicado que es muy

¹³³ Gale H. Carrithers, *op. cit.*, p. 8.

¹³⁴ Cito de la comunicación que presentó Kevin Killeen, “‘Chopp’d and min’d’: Reading the Bible in Early Modern England” en el coloquio “Early Modern Reading: Books, Communities, Conversations”, Newcastle University 10-12 April 2008; esta cuestión es una línea general de la introducción del libro de Kevin Killeen y Peter J. Forshaw, *The Word and the World. Biblical Exegesis and Early Modern Science*, Hampshire: Macmillan, 2007.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Paul Stanwood y Heather R. Assals, *John Donne and the Theology of Language*, Columbia: University of Missouri Press, 1986, p. 181.

¹³⁷ Paul Stanwood y Heather R. Assals, *op. cit.*, p. 3.

común encontrar en los sermones de Donne aquellos en que una situación presente pueden prefigurar situaciones futuras,

the same relation to an eschatological future as Old Testament types conventionally bore to New Testament antitypic fulfillments [...] The current situation, in the context of [...] the whole specific sermon] may duplicate the New Testament situation of [say] Peter's audience. Donne used such variations oftener than he used the basic convention.¹³⁸

En la siguiente sección presentaré mi discusión de los sermones de Donne, que considero claros ejemplos de lecturas tipológicas sobre Lam 3.1 y Lam 4.20. Propongo que no obstante los rasgos del estilo barroco o metafísico de la sermonística de Donne, destaca la importancia que concede en estos sermones a la política de la vena calvinista, dentro de la vía media anglicana con respecto a las circunstancias de la política exterior e interna de Jacobo I a principios de 1620.

III.2.2 Consideraciones críticas anteriores de los sermones de Donne sobre Lam 3.1 y Lam 4.20

Donne usó el versículo de *Lamentaciones* 3.1 como el texto base de un sermón, cuya fecha no se ha establecido todavía.¹³⁹ Izaak Walton (1593-1683), su primer biógrafo, vinculó este sermón con la aflicción de la muerte de su esposa en 1617;¹⁴⁰ sin embargo, estudiosos de la obra de Donne de diversos periodos han estado en desacuerdo con esta hipótesis, situando el texto después de 1624, por la forma en que el predicador combina dimensiones de aflicción pública (tipológica) con la aflicción individual o moral (tropológica) en la voz del predicador.

Edmund Gosse (1845-1928) señaló que, para Walton, Anne Donne había muerto dos años antes de cuando, de hecho, falleció, y se refiere a este sermón como “a very

¹³⁸ Gale H. Carrithers, *op. cit.*, pp. 23-24.

¹³⁹ *Sermons*, 10:192-212. Para la discusión sobre esta cuestión de los editores Potter y Simpson, ver *Sermons*, 10:28-29.

¹⁴⁰ Izaak Walton (1593-1683), el biógrafo contemporáneo de Donne, fue su vecino en las cercanías de St. Dunstan's a partir de 1624. Izaak Walton, pp. vii y p. 30.

dignified and calm address on the mode in which we should endure the affliction with which God sees it fitting to chastise us.”¹⁴¹ Si bien Gosse admite que la fecha en que Donne predicó este texto pudiera ser 1617, no considera de ninguna manera a este sermón como una oración funeraria por la muerte de Anne Donne, pues “not one word applies the text or his exhortations to the speaker himself.”¹⁴² Potter y Simpson indican en una nota a pie de página que en la biografía *Life of Donne* de Walton incluida en la publicación de *LXX Sermons* (1649) no se menciona este sermón ni la St. Clement’s Church, púlpito en donde se predicó.¹⁴³ Stanwood y Assals concuerdan con Gosse en que este sermón no se relaciona con la muerte de la esposa de Donne y proponen la hipótesis de que Donne lo predicó posiblemente después de 1624, basándose en que en el folio se indica St. Dunstan, por lo cual debió de predicarse quizá en 1625.¹⁴⁴

Desde la perspectiva general de esta tesis, la discusión de este sermón requiere tomar en cuenta el sesgo calvinista de la apropiación del versículo de Lam 3.1 de Donne, la cual hace eco a la combinación de aflicción pública y privada que expone el autor en este sermón y que puede aplicarse a la crisis que caracteriza la década de 1620 en Inglaterra, “crisis sobre autoridad y censura, controversia e identidad religiosa y nacional”.¹⁴⁵

Jeanne Shami publicó en 1996 la edición paralela de la versión manuscrita de este sermón y la publicada por John Donne hijo en 1648; Shami abordó de nuevo este sermón en el contexto de su artículo “Anti-Catholicism in the Sermons of John Donne” (2000), donde demuestra que los más importantes rasgos de los pronunciamiento anticatólicos de Donne se vinculan directamente a las propuestas del Concilio de Trento

¹⁴¹ Edmund Gosse, *The Life and Letters of John Donne*, 2 vols, New York: Dood and Mead, 1899, t. 1, p. 95.

¹⁴² *Id.*

¹⁴³ *Sermons*, 10:28-9, n. 62.

¹⁴⁴ Paul Stanwood y Heather R. Assals, p. 182.

¹⁴⁵ Jeanne Shami, *John Donne and Conformity*, p. 12.

y a los Jesuitas, para lo cual usó este sermón como uno de sus ejemplos; más recientemente, Shami lo ha discutido de nuevo con detalle en su libro *John Donne and Conformity in Crisis* (2003), donde estudia la contribución del predicador a la esfera pública del púlpito en la iglesia anglicana entre 1621 y 1625.¹⁴⁶

Después del sermón del 5 de noviembre de 1622 sobre las *Lamentaciones*, Donne no volvió a recibir la petición directa del rey de escribir un sermón, por lo que Shami considera que los últimos sermones de 1622 de hecho constituyeron un fracaso en la carrera política de Donne como predicador o lo que ella describe como un “professional preacher”:

Certainly, after 5 November, we find no more special commissions for Donne in the pulpit. Nor is Donne promoted either by James or by Charles to the bishopric that “absolutist” readings of his politics predicts [...] It seems clear, however, that following the November 1622 sermon, Donne was less sought after, less eager, perhaps, to engage in pulpit controversy. Whatever the reasons, the last months of 1622 mark the limits of Donne’s professional ambitions, and challenge the modern image of Donne as royal spokesman.¹⁴⁷

Mi lectura de este sermón de Donne concuerda con el argumento de Shami sobre la equívoca política absolutista que parece haber contribuido a las dificultades de la recepción y difusión del sermón pero mi consideración subraya que ya en la versión manuscrita del texto hay evidencia inequívoca de la invectiva anticatólica y actitud crítica de Donne respecto a la figura del rey, rasgos que indudablemente se amplifican en la versión impresa del sermón. La exegética de este texto le ofrecía a Donne la posibilidad de exponer rasgos equívocos con respecto a la figura del rey y sus consejeros, pero también de estructurar un discurso apologético con respecto a los

¹⁴⁶ *John Donne’s 1622 Gunpowder Plot Sermon: A Parallel-Text Edition*, ed. de Jeanne Shami, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1997; Jeanne Shami, “Anti-Catholicism in the Sermons of John Donne”, en Lori Anne Ferrell y Peter McCullough (eds.), *The English Sermon Revised: Religion, Literature and History 1600-1650*, Manchester: Manchester University Press: 2000, pp. 36-66 y Jeanne Shami, *John Donne and Conformity in Crisis*, 2003. También menciona de paso el texto en su artículo “Labels, Controversy and the Language of Inclusion in the Sermons”, en David Colclough (ed.), *John Donne’s Professional Lives*, Cambridge: D.S. Brewer, 2003, pp. 135-157.

¹⁴⁷ Shami Donne himself felt constrained by the occasion and preached more equivocal sermons when left to his “liberty”, Shami, *Donne and Conformity in Crisis*, p. 138.

enemigos históricos y proféticos, católicos que no aceptaran la autoridad del rey sobre la del Papa. La dimensión político apologética y controversial del sermón ha sido evidente tanto para los receptores originales de este texto como para los estudiosos de Donne hoy en día, pero sigue siendo atractivo indagar sobre los detalles que puedan contribuir a esclarecer la postura de Donne. Yo me limitaré a presentar la tradición exegética sobre Lam 4.20 como *testimonia* y la apropiación ético-política de Donne de Lam.420 en su sermón 1622 en conmemoración del Complot de la Pólvora, porque propongo que esta tradición le brinda a Donne los elementos para desarrollar su postura equívoca.

Las siguientes secciones del capítulo presentan algunos precedentes calvinistas en tradición exegética sobre Lam 3.1 y la tradición exegética sobre Lam 4.20, con el propósito de argumentar sobre su relevancia en los sermones, pues me interesa que la consideración conjunta de estos sermones corrobore lo que Shami ha indicado como fundamental en la práctica exegética de Donne “modelling for his audience an actively engaged conformist identity”,¹⁴⁸ para después contrastar con lo que a Francisco de Quevedo parecía interesarle en sus comentarios sobre las *Lamentaciones* con respecto a su identidad, católico española, en su apología de la Vulgata.

III.3.1 Algunos precedentes exegéticos, patristicos (san Agustín) y calvinistas (Calvino, Tremellius, Udall) en la exposición sobre Lam 3.1 y su relevancia para el sermón de Donne sobre Lam 3.1.

Los precedentes calvinistas en la tradición exegética de este versículo respaldan la dimensión pública del versículo, que seguramente no pasó inadvertida para Donne. Juan Calvino (1509-1564) dictó dieciocho lecturas sobre el texto de las *Lamentaciones de Jeremías* entre el 20 de septiembre de 1562 y el 19 de enero de 1563, las cuales fueron publicadas en Ginebra en 1565,¹⁴⁹ dos de las cuestiones centrales de la exégesis

¹⁴⁸ *Id.*

¹⁴⁹ Juan Calvino, *Praelectiones in Librum Prophetiarum Jeremiae, et lamentationes*, Geneva: 1565.

de Calvino sobre este texto tienen que ver con establecer de dónde proviene la aflicción y en explicar su principal razón. Calvino enfatiza que la aflicción proviene de Dios, “whatever he [Jeremiah] suffered had been inflicted by God’s hand”;¹⁵⁰ además, en su comentario sobre Lam 1.8 explica, citando el segundo libro de la *Eneida* de Virgilio, que los no creyentes culpan a Dios por su miseria, en contraste con los creyentes verdaderos que reconocen que la ira de Dios tiene como propósito: “to instruct His people through mourning”,¹⁵¹ la aflicción proviene de Dios y su propósito o razón es instruir.

En su exposición sobre Lam 3.1, Calvino subraya que la primera persona de la que habla el versículo es el profeta Jeremías, para exhortar a otros con su ejemplo:

Now the Prophet himself comes before us. At the same time, there is no doubt that by his own example he exhorted all others to Lamentation, which was to be connected with true repentance. And this chapter, as we shall see, is full of rich instruction.¹⁵²

Calvino explica que el lamento del que habla el versículo tiene que ver con el verdadero arrepentimiento; más adelante, agrega que el profeta no habla de su aflicción privada, sino de la calamidad de toda la gente de Jerusalén, dando así cuenta de la relevancia pública del lamento individual del profeta.

Décadas más tarde, en las notas marginales de su Biblia calvinista (1575) en latín, el hebraísta Immanuel Tremellius enfatiza que el lamento en Lam 3.1 expresa la aflicción pública de una comunidad:

Wherefore both in his owne, and also in the name of all the godlie, hee complaineth of those great miseries alreadie inflicted: he confesseth the sinnes which were both publike and private: he calleth all men vnto repentance, fayth, and praier: he beseecheth God to turne away his wrath, and hee craueth fauour

Existe una traducción al inglés de las lecturas de Juan Calvino sobre las *Lamentaciones*, la cual es la que usé en esta sección: John Calvin, *Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations*, trad. de John Owen, 5 vols, Edinburgh: The Calvin Translations Society, 1850-1855. Todas las referencias aquí indicadas proceden del tomo 5 de esa traducción.

¹⁵⁰ Juan Calvino, *Commentaries*, p. 389.

¹⁵¹ Para la discusión de Calvino sobre la aflicción divina, ver Juan Calvino, *Commentaries*, pp. 317 y 326.

¹⁵² Juan Calvino, *Ibid.*

and mercie for the couenants sake.¹⁵³

Tremellius indica que Jeremías lamenta tanto en su propio nombre como en el de todos los creyentes; el lamento confiesa pecados “which were both publike and private”; sin embargo, también subraya que la fe individual tiene un papel fundamental en los combates espirituales, “spiritual combats”, que se narran en el texto.

Por otro lado, en su descripción de las partes de este versículo, Tremellius sostiene que el lenguaje figurado del texto expresa, mediante alegorías, las dimensiones públicas y privadas de Lam 3.1:

This chapter hath generally three principall parts: an expostulation concerning the sufferings most grievous, which happened to the Iewes, verse 18. Secondly, a narration of the spirituall combats, and of the happie victorie which a godlie mind hath from these combats through faith, unto the 42 vers. [...] The whole expression is figurative and it refers to the allegories in which the Jews describe the suffering man as universal.¹⁵⁴

El uso de la palabra “allegories” aquí tiene que ver con la tipología concebida dentro del protestantismo, la cual Pendergast ha descrito como un entendimiento altamente sofisticado del sentido literal del texto, relacionado con su entendimiento literal e histórico, el cual requería,

at least partial understanding of the literal meaning of the Hebrew Testament [...] Calvin, in his *Institutes of Christian Religion*, is clear to affirm how typology is aligned with the literal sense and how both can be used to exemplify doctrinally sound interpretation [...for instance], Isaiah spoke clearly and literally, as did Mathew and Paul, and the centuries which separate them are negligible given the spiritual nature of God's Word.¹⁵⁵

Dentro de este contexto, Pendergast alude a lo que denomina la deuda que la tipología le debe a la alegoría: el proceso en que dos “textos” o “tipos”, uno del Antiguo Testamento y otro del Nuevo Testamento, funcionan uno al lado de otro, lo cual permite que una interpretación

¹⁵³ Christopher Fetherstone, *The Lamentations of Ieremie*, pp. 1-2.

¹⁵⁴ Fetherstone, *op. cit.*, p. 20.

¹⁵⁵ John S. Pendergast, *Religion, Allegory and Literacy in Early Modern England 1560-1640. The Control of the Word*, Aldershot/Burlington: Ashgate, 2006, p. 51.

[...] can be made which simultaneously normalizes the Hebrew Testament and reaffirms the order and unity of both testaments [...] These writers all believe that any part of the Bible could be compared and “normalized” with any other since all parts of the Bible have Moses as a base and in following his words, they build upon them.¹⁵⁶

Un ejemplo de cómo se aplica este proceso, que reafirma el orden y unidad de los Testamentos, se puede ver precisamente en los comentarios marginales de Tremellius, quien señala que la doble dimensión de la confesión del afligido se refiere a la alianza entre Dios y sus hijos a través del contrato entre lo humano y lo divino en la figura de Cristo afligido. Bajo estos términos, Tremellius enfatiza el carácter figurativo de Lam 3.1 y las dimensiones privadas y públicas de la aflicción de Jeremías se aplican a las miserias presentes de su Iglesia, “the present and instant miseries of the Church”,¹⁵⁷ a través de la unidad del Nuevo y el Antiguo Testamento.

En tierra inglesa, el puritano John Udall (1560-1592) escribió *A Commentary Upon the Lamentations of Jeremy* (1595), el cual se publicó por primera vez en forma anónima y se reimprimió varias veces en las décadas de 1620 y 1630. Udall, como Calvin y Tremellius, indica que la persona de Lam 3.1 (“I am the man”) habla no sólo por sí misma, sino por toda la Iglesia:

I, the Church of GOD being one bodie, am like vnto a man; for heere the Prophet changeth, from the person of a woman (as before) to the person of a man; and speaketh not of himself alone, but of the whole Church under the person of one man.¹⁵⁸

Agrega que la primera “doctrina” que se aplica a la persona “I” del versículo se relaciona con la idea de que padecer aflicción es una marca particular de los hijos de Dios:

The Church and children of God, are the most subject vnto affliction of all other people. Examples hereof are the Israelites in generall, *Iaacob, Moses, Iob, David: Christ* himselfe in particular [...] they are thereby made fittest to serve God and obey his Laws, *Psalm*. 119.67. The use is, to teach us, first, not to look

¹⁵⁶ John S. Pendergast, *op. cit.*, p. 57.

¹⁵⁷ Fetherstone, *op. cit.*, pp. 21 y 133.

¹⁵⁸ Udall, *op. cit.*, p. 92.

for any other condition, if we desire soundly to continew in the seruice of God, *Luke*, 14.57, else afflictions when they come, proue either intollerable vnto vs, or cause vs to fall away: Secondly, to esteeme afflictions not a note of infamy, but rather a speciall marke of Gods fauour in his Children.¹⁵⁹

También especifica que la importancia de la aflicción radica en que actúa como una especie de provocación para “desire soundly to continue in the service of God”. La segunda doctrina que señala Udall en su exposición de Lam 3.1 es que se sirve a Dios mediante la aflicción y que este servicio es tanto público, como privado. Por otro lado, afirma que es a través del sufrimiento como un individuo sigue las directrices del sufrimiento de Cristo:

I have seen, &c] the whole people speaking as one man, teacheth vs this doctrine. Euery member of the Church of God, hath his portion in afflictions, one way or other [...] The reason is, because, first euery one hath need thereof; Secondly, it maketh them conformable to their head Christ Iesus, Phil. 3,4,5.¹⁶⁰

Udall, a través del sentido histórico-literal del texto, identifica a la primera persona del versículo como el pueblo de Jerusalén, pero también indica el sentido tipológico y afirma que éste se refiere a que el versículo habla de la miseria de la Iglesia; y al aplicar esta miseria a la figura de Cristo como cabeza de la Iglesia, mediante la aflicción del individuo se conforman las líneas de la aflicción pública y privada de la Iglesia de Cristo.

De esta manera, Calvino, Tremellius y Udall, tres exégetas, cuya interpretación sobre el versículo de Lam 3.1 Donne seguramente conocía, concurren en su lectura sobre el carácter divino e instructivo de la aflicción, poniendo énfasis en la utilidad comunitaria de la aflicción, así como su papel de alianza con la aflicción de Cristo. Udall subraya, tal como lo hace Tremellius, la importancia de la aplicación del versículo a las miserias de su “present Church” y que la aflicción procede de Dios.

III.3.2 El sermón de Donne sobre Lam 3.1

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 93.

¹⁶⁰ *Id.*

Lament 3.1. I am the man, that hath seen affliction, by the rod of his wrath
(*Sermons*, 9:192).

Donne establece una *divisio* de tres partes para este sermón, en el que inicialmente distingue dos secciones principales, de las cuales deriva una tercera:

In this words then, (*I am the man &c*) these are our two parts: first the *Burden*, then the *Ease*, first the *waight*, and then the *Alleviation*, first the *Discomfort*, and the *Refreshing*, [...] In the first we shall consider, first, the *Generality* of afflictions, and that first in their own nature; and then secondly the *name* of the man upon whom they are fall here [...], in the person, upon whom these afflictions are fastened here, *Jeremy* the prophet of whom literally we understand this place [...] In which last part, we shall also see, that all those particulars that did aggravate the affliction, in the former part, (That they were *from the Lord*, *from his Rod*, from the *Rod of his wrath*) doe all exalt our comfort in this, That it is a particular comfort that our afflictions are *from the Lord*, Another they are *from his Rod*, and another also, that they are *from the Lord of his wrath* (*Sermons*, 10:194-195).

En su *divisio*, Donne indica desde el inicio los elementos de antítesis (paralelos antitéticos) con que interpreta el versículo, pues declara que la aflicción se transformará en alivio y consuelo durante su exposición. Además, señala siguiendo los elementos que contiene el versículo bíblico, que en la primera parte del sermón se ocupará de declarar las generalidades de la palabra “affliction” a la que se refiere el texto; después se concentrará en la primera persona, “I”, del versículo, que Donne identifica con el profeta Jeremías; en la tercera parte se ocupará de la palabra “wrath”, la cual explica que se refiere a la ira de Dios. Es claro que en esta línea argumentativa hay un eco de las lecturas calvinistas anteriormente señaladas del versículo: el carácter divino e instructivo de la aflicción, su carácter público y privado, el papel de alianza entre el Antiguo y el Nuevo Testamento mediante la aflicción de Cristo y la idea de que la aflicción procede de Dios.

Mi estudio del sermón abordará, entre los rasgos más significativos de la interpretación de Donne sobre este versículo, tres líneas generales: en primer lugar, las generalidades de la aflicción, la cual se puede vincular con el agustinismo de la

tradición protestante; en segundo lugar, la discusión de los nombres para referirse al hombre en hebreo (Adam, Ish, Enosh, y Gheber), que Donne interpreta tipológicamente: asevera que los hombres más fuertes y poderosos son aquellos que ven lo positivo del sufrimiento mediante el uso de la razón y comprenden que la ira procede de Dios, siguiendo así el ejemplo de la aflicción de Cristo; en tercer lugar, me interesa discutir los paralelos que establece Donne entre el predicador y la primera persona del versículo, el profeta Jeremías, para referirse a las dimensiones públicas de la persona afligida y destacar la dimensión pública de la imagen de la palabra “rod” del versículo, cuya interpretación puede relacionarse con la función que tiene la conclusión en los sermones de Donne: proponer algo nuevo, “más grande que la suma de sus partes, si bien relacionado a éstas”,¹⁶¹ con el propósito de inspirar acción en su auditorio.

Aflicción

La noción calvinista de la aflicción como corrección e instrucción divina se repite de manera constante en este sermón. Donne subraya que todas las aflicciones de los hijos de Dios provienen de Dios, especialmente cuando los que la sufren no pueden ver la causa de la aflicción,¹⁶² el ejemplo de la aflicción personal puede conducir a la edificación de otros; además de la aflicción individual en beneficio de la comunidad, existe la responsabilidad de acción individual para “corregir” o “corregirse”: “The Law is open, mend your selfe as you can” (*Sermons*, 10:207). Como predicador anglicano, declara que, si uno ve de dónde vino y por qué vino la aflicción, “whence it commeth” y “why it commeth” (*Sermons*, 10:207), es decir, de Dios, entonces es posible ver la aflicción como un consuelo, en lugar de un desconsuelo: “This is the comfort deduced from this word *Vidi, I have seen affliction*” (*Sermons*, 10:207). El verbo *Vidi* en el versículo de Lam 3.1 es decisivo, como Donne mismo apunta, porque establece su

¹⁶¹ Peter McCullough, *op. cit.*, pp. 179-180.

¹⁶² *Sermons*, 10:202-203.

interpretación: el hombre no sólo debe sentir aflicción, sino también debe ser capaz de ver a través de ésta la intención de Dios, “must *see through* it, see it [...] as he that sends it, intends it” (*Sermons*, 10:206). Donne concluye este pasaje subrayando que la auto-corrección, o enmienda personal, se logra mediante la visión y el conocimiento de uno mismo, esto es una consideración racional del “I” del versículo, mediante la aflicción y la pena profunda.¹⁶³

La doctrina calvinista de la naturaleza pecaminosa del hombre tuvo eco y se desarrolló de manera particular en los púlpitos de la Iglesia anglicana.¹⁶⁴ Varios especialistas han indicado la relación de la concepción de “the fallen nature of humankind”, característica en la doctrina de san Agustín, en el protestantismo y en la obra de Donne en particular, a quien se han llegado a referir como un “second Augustine”:

As the 1620s controversy and Donne’s own references to the *Confessions* in his sermons suggest, the Church of England that Donne loyally served must be considered positively in terms of Reformed Augustinianism [...] Indeed it was the venerable Augustine who not only embellished the Roman Catholic tradition but also provided a foundation for Protestantism, particularly with regard to his conception of the fallen nature of mankind.¹⁶⁵

¹⁶³ Sherwood discute esta cuestión al considerar el sentido del concepto de aflicción en otro sermón. Terry G. Sherwood, *Fulfilling the Circle: a Study of John Donne’s Thought*, Toronto: University of Toronto Press, 1984, p. 103.

¹⁶⁴ Charles H. George y Katharine George, *The Protestant Mind of the English Reformation 1570-1640*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1961, pp. 34-35.

¹⁶⁵ Mary A. Papazian, “The Augustinian Donne. How a ‘Second Augustine’?”, en Mary A. Papazian, (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 68-89 (p. 79). Papazian indica que las raíces de estos preceptos están en las epístolas de San Pablo y en la obra tardía de san Agustín, “his late anti-Pelagian works, defines a fundamental divide between Roman Catholicism and all forms of Protestantism, at least until the rise of Arminianism in the Laudian Church of England”. *Ibid.*, p. 79. Papazian dice que Donne en su sermón *Devotions Upon Emergent Occasions* (1624), “describes the nature of man in Augustinian terms, where man is characterized by sinfulness and complete dependence of God”. *Ibid.*, p. 77. Entre las diferentes referencias de los críticos de Donne a su agustinismo, Brent Nelson afirma la importancia de la noción de la caída del hombre y su inclinación a un estado miserable, pero también que un elemento esencial de la exégesis agustiniana es la espiritualidad afectiva cuya intención principal es conmoer. Brent Nelson, “*Pathopopeia* and the Protestant Form of Donne’s *Devotions Upon Emergent Occasions*”, en Mary A. Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 247-272 (pp. 249, 252).

Por otra parte, varios estudios de Donne han enfatizado recientemente que la tradición exegética derivada de san Agustín, tiene dos facetas principales, una tiene que ver con el estilo de Donne, la otra, de especial relevancia en mi discusión, con su concepción de la aflicción.

Ashley C. Partridge afirma que en Donne, “the rapturous style [...] confidence in the propriety of transplanting wit to expressions of emotion”, deriva de un principio fundamental del libro IV de la *Doctrina cristiana* de san Agustín, donde se describe la *elocutio* como la elucidación de la verdad de la escrituras.¹⁶⁶ Mary A. Papazian, basándose en la gran cantidad de referencias de Donne a las *Confesiones* de san Agustín,¹⁶⁷ indica que en la teología de san Agustín se vincula la noción del ser humano con la idea de la aflicción derivada de una noción de la naturaleza del hombre que se distingue por el pecado (“fallen nature of man”) y que esto produce un estado de ansiedad religiosa (*religious angst*).¹⁶⁸ En estos términos, el recurso de la llamada *pathopopeia*, que se centraba en el apelar a las emociones (*pathos*), se ha relacionado con el renovado uso de ideas agustinianas sobre retórica y espiritualidad, adoptados también por otros protestantes como el alemán Melancton, a quien Donne acudía con frecuencia, como varios críticos han documentado.¹⁶⁹ De este modo inclusive se ha llegado a considerar, “affliction as a puritan metaphore for grace”.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Partridge, *op. cit.*, p. 217. Carrithers y Hardy también consideran que en los sermones de Donne, “implicit in their dynamic unfolding, is the bewildering rich tradition of Augustinian biblicism”. Carrithers y Hardy, p. 335. También indican que un punto obvio es “the animating presence in Donne’s religious imagination of many writings of Augustine [...] an Augustinian hermeneutic meditation suggests the priesthood of all believers in exemplary action”. Gale H. Carrithers y James D. Hardy, p. 346.

¹⁶⁷ Mary A. Papazian, p. 79. Además, señala: “Numerous church historians have shown that the Reformation was influenced primarily by Augustine’s late works, while the Roman Catholic tradition grew out of Augustine’s earlier views on the church”. *Ibid.*, p. 67.

¹⁶⁸ Mary A. Papazian, *op. cit.*, pp. 66, 77, 79 y 81.

¹⁶⁹ Deborah K. Shuger, *The Renaissance Bible: Scholarship, Sacrifice and Subjectivity*, Berkeley: University of California Press, 1994, *apud* Brent Nelson, *op. cit.*, p. 249. Otro aspecto que se ha vinculado entre Donne y Melancton es la cuestión del temor a Dios. Brent Nelson, *op. cit.*, pp. 250 y 252-253.

¹⁷⁰ Gale H. Carrithers y James D. Hardy, *op. cit.*, pp. 343-344.

Por otro lado, superar esa aflicción era una cuestión de la gracia de Dios, pero no de las obras humanas. En el décimo de los *Thirty Nine Articles* de la Iglesia anglicana, que trata de la importancia de la fe sobre la razón, considerada como el poder natural del hombre “man’s ‘naturall strength”, y de la condición del hombre después de su caída, se estipula claramente la preeminencia de la gracia de Dios sobre las obras del hombre y que

The condition of man after the fall of Adam is such, that he can not turne and prepare hym selfe by his owne naturall strength and good workes, to fayth and calling upon God: wherefore we have no power to do good workes pleasaunt and acceptable to God, without the grace of God.¹⁷¹

Lo anterior contrasta con la importancia en la Iglesia católica de las “obras” o “servicios” buenos del hombre, punto muy frecuentemente criticado por las Iglesias protestantes.¹⁷² Donne indica en otro pasaje de su sermón sobre Lam 3.1 que no todas las personas están preparadas para enmendarse mediante la aflicción; aquellos que pueden sacar provecho de ésta son lo que encuentran el objetivo detrás del sufrimiento:

It is not every mans case, to mend by Gods corrections; *onely the poore of the sheep*, the broken hearted, the contrite spirit, the discerner of his owne poverty and infirmity, could make that good use of affliction, as to find *Gods hand*, and then *Gods purpose* in it (*Sermons*, 10:204).

Donne sugiere que sólo mediante auto conocimiento, al discernir uno mismo sobre su propia pobreza y debilidad, “the discerner of his owne poverty and infirmity”, el hombre puede convertir la aflicción en positiva y no mediante obras para la Iglesia, lo cual contrasta con la aseveración de un artículo de los cánones, “Canons and Constitutions”, de la iglesia anglicana, que el Arzobispo de Canterbury William Laud (1573-1645) publicó en Aberdeen, Escocia en 1636:¹⁷³

¹⁷¹ Este pasaje procede del décimo de los *Thirty Nine Articles* en Philip Schaff (ed.), *The Creeds of Christendom*, 3 vols, New York: Harper, 1882, t. III, pp. 493-494, *apud* Charles H. George y Katharine George, *op. cit.*, p. 57.

¹⁷² Donne propone: “And therefore let no man goe about to promote or advance his own fancies, his own singularities, his own *Schismaticall* opinions, because he hath done God service before, because he hath possessed himself of the love of that Congregation.” *Sermons*, 10:199.

¹⁷³ Laud tenía antipatía contra el puritanismo. A partir de 1622 fue confesor del Duque de Buckingham,

It is manifest, that the superstition of the former ages is turned unto great prophaneness and that people for the most part are grown cold in doing any good, esteeming that good works are not necessary; therefore shall all presbyters, as their text giveth occasion, urge the necessity of good works to their hearers.¹⁷⁴

¿Cómo se sitúa el tratamiento de Donne de las “obras” para la salvación del hombre en su sermón sobre Lam 3.1 entre las posturas en los *Tenth Articles* y la reevaluación antipuritana de Laud de las “obras”? Donne no sostiene que las buenas “obras” son innecesarias o indeseables, sino que sin la gracia de Dios no se pueden llevar a cabo: además, enfatiza que es más importante tratar de obtener la gracia de Dios mediante auto-corrección, o enmienda de uno mismo, que tratar de buscarla mediante obras buenas. El énfasis sobre la capacidad de auto-corrección parece reflejar su postura dentro de la *via media* de la Iglesia anglicana que le permite evitar, por lo menos en esta instancia, el fatalismo de la postura extremista calvinista.

Por otro lado, de acuerdo con Donne, el tiempo pasado simple del verbo *vidit*, en el versículo de Lam 3.1 también implica que existe consuelo después de haber visto y sobrevivido a la aflicción:¹⁷⁵ el que Jeremías sobreviva a la aflicción, lo que se deduce del tiempo pasado del verbo, es una indicación de la dignidad del hombre. La aflicción de Jeremías no lo hizo insensible –la insensibilidad es una condición desesperada que se asocia con la aflicción–, sino que lo distingue como un ejemplo de paciencia con respecto a las aflicciones que Dios inflinge:

Ego vir, I am the man that saw it, he maintained the dignity of his station, still he played the man, still he survived to glorifie God, and to be an example of other men, of patience under Gods corrections, and of thankfulness in Gods deliverance (*Sermons*, 10:195).

Con respecto a la naturaleza de las aflicciones que Dios inflinge sobre los hombres, Donne indica que no son sin sentido, tienen un propósito ejemplar y edificante y en ese

después del asesinato de Buckingham en 1628 se convirtió virtualmente en el Primer Ministro de la corona, y en 1633 fue nombrado arzobispo de Canterbury.

¹⁷⁴ William Laud, *The Works of the Most Reverend Father in God William Laud*, ed. de W. Scott de J. Bliss, 7 vols, Oxford: 1847-1860, t. v, p. 590, *apud* Charles H. George y Katharine George, *op. cit.*, p. 52.

¹⁷⁵ *Sermons*, 10:195.

sentido son un tipo especial de aflicciones.¹⁷⁶

La identidad de “man”

Anteriormente se tenía la idea de que, en cuestiones de lenguas bíblicas, Donne tenía “little Greek and less Hebrew”, y Astley C. Partridge indicaba que, a partir de las citas que hace en hebreo procedentes de diccionarios y de otros comentaristas, Donne adaptaba a su inglés palabras griegas y hebreas “Englishes Greek and Hebrew words”.¹⁷⁷ No obstante, en un artículo reciente, Chanita Goodblatt ha estudiado con mayor detalle el uso del hebreo de Donne en sus sermones y describe a Donne como un “third order hebraist”, porque considera que aunque Donne tenía ciertos conocimientos del hebreo, en gran medida su estrategia consistía en usar “Jewish literature in Latin and vernacular translation”; Goodblatt usa la clasificación de Matt Goldfish, quien indica que “most English hebraists of the seventeenth century learned only rudiments of the hlanguage in grammar school or university and studied further on their own or were complete autodidacts.”¹⁷⁸ Lo anterior concuerda con la información biográfica de Donne en sus cartas respecto a sus estudios sobre “the Eastern tongues” durante su edad adulta.¹⁷⁹ Si bien en sus *Essays on Divinity* (1609), escritos antes de su ordenación, ya demostraba el estudio de estas lenguas, como predicador este conocimiento se relacionaba directamente con sus actividades de pastor erudito, con el propósito retórico de producir emociones en su auditorio acudiendo a la autoridad del hebreo.

En un pasaje del sermón sobre Lam 3.1, Donne discute las palabras hebreas que describen al hombre y señala que si bien *Ishe*, *Adam*, *Enosh* describen un ser afligido,

¹⁷⁶ Terry G. Sherwood, *op. cit.*, pp. 102-103.

¹⁷⁷ Partridge, pp. 213 y 214.

¹⁷⁸ Matt Goldfish, *Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton*, Dodrecht: Kluwer, 1998, p. 21, *apud* Chanita Goodblatt, “From ‘Tav’ to the Cross: John Donne’s Protestant Exegesis and Polemics”, en Mary Arshagouni Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 221-246 (p. 224).

¹⁷⁹ Chanita Goodblatt, *op. cit.*, p. 224.

Gheber es la palabra que representa a los hombres más fuertes, pues denota, “excellency in Christ as the example of the preservation of the dignity of man amidst afflictions” (*Sermons*, 10:193),

Gheber, Ego vir, I am the man, which is that name of man, by which the strongest, the powerfulest of men are denoted in the Scriptures; They, the strongest, the mightiest, they that thought themselves safest, and sorrow-prooffe, are afflicted (*Sermons*, 10:194).

El uso de *Gheber* en el versículo de Lam 3.1 indica, según Donne, que inclusive los hombres más fuertes, aquellos “a prueba” de dolor, “sorrow-proof”, fueron afligidos por la calamidad de la destrucción de la ciudad de Jerusalén que presenta Lam 3.1,¹⁸⁰ además, destaca que la figura de Cristo es un ejemplo de que es posible preservar la dignidad del hombre en la calamidad:¹⁸¹ la paradoja de la insatisfacción de la condición del hombre caído y miserable en combinación con la esperanza de la salvación se resuelve en la figura de Cristo.¹⁸² En este sentido, la “poética cristológica” en la interpretación de Donne de Lam 3.1 sugiere que la preservación de los hijos de Dios en el desastre es alcanzada, mediante una lectura tipológica, por los cristianos que son en realidad los sobrevivientes de la calamidad y aflicción, de la cual fue testigo Jeremías en los eventos históricos que describen las *Lamentaciones*. Ya desde el inicio de su sermón, Donne había indicado que “the man” en el versículo es la figura de Cristo presentada por Isaías en la narrativa de la pasión

You remember in the history of the Passion of our Lord and Saviour Christ Jesus, there was an Ecce homo, a shewing, an exhibiting of that man, in whom we are all blessed (*Sermons*, 10:192).¹⁸³

¹⁸⁰ En 1629, Donne predicó un sermón sobre Génesis 1:26, en donde discute los diferentes nombres que se le dan al hombre en la Biblia en una manera similar en que lo hace en el sermón sin fecha de Lam 3.1. La diferencia es que en el sermón sobre Gen 1:26 el papel central le corresponde a Adán, nombre que significa “tierra roja”, representa la fragilidad del hombre y es la palabra en hebreo que corresponde a hombre en Gen 1:26. *Sermons*, 10:197.

¹⁸¹ *Sermons*, 10:193.

¹⁸² Nelson Brent indica otros ejemplos del efecto retórico del patrón formal antitético o paradójico de “caída” y “redención” y las correspondientes experiencias de aflicción y curación, “Donne often arranges his material to bring his congregation low in order to raise them up again in a new vision”. Brent Nelson, *op. cit.*, pp. 253-255.

¹⁸³ Chanita Goodblatt ha señalado que, en otro sermón donde a Donne le interesa demostrar conexiones

Donne afirma que Cristo representa, como *Ecce homo*, la potencial dignidad del hombre. De esta manera, mediante procedimientos tipológicos, afirma la utilidad de la miseria presentada en el versículo del Antiguo Testamento, lo cual parece estar relacionado con el énfasis de la doctrina paulina sobre el sufrimiento ejemplar que relaciona al hombre con su comunidad; otro aspecto de la doctrina paulina, agrega Sherwood, es que todo el conocimiento proviene de Cristo crucificado, y esto se refleja en el tratamiento de Donne del versículo de Lam 3.1.¹⁸⁴

Desde el comienzo del sermón, Donne describe, como parte del “consuelo” al que alude Lam 3.1, que la aflicción y la adversidad permiten discernir el valor correcto de nuestra prosperidad, el “right value of our prosperity”:

the best part of our wages is *adversity*, because that gives us a true fast, and a right value of our prosperity. *Jeremy had it (Sermons, 10:199).*

Para describir la dinámica de la interacción entre Dios y su pueblo mediante la aflicción, Donne hace uso de términos comunes en el campo de actividades legal-comerciales: “value, prosperity, wages, revenue, subsidies”, los cuales son adecuados dentro del esquema del “Chirographum”, un escrito a mano de tipo legal, que representa en el sermón el pacto o contrato entre Dios y su pueblo:

And, though Afflictions be not of *Gods revenue* (for, Afflictions are not reall services to God) yet they are of his *Subsidies (Sermons, 10:199-200).*

Pero Donne enfatiza que las aflicciones, en lugar de tomarse como sustitutos de servicios o buenas obras al Señor, deben considerarse como “preparativos” para más aflicciones: “Jeremies former afflictions were but preparatives for more; no more are ours” (*Sermons, 10:200*). Desde esta perspectiva, las “obras” que se llevan a cabo mediante el sufrimiento sólo pueden conducir a más sufrimiento. Sin embargo, el

léxicas y semánticas del nombre de Jesús sobre el Tetragrámaton, hay un eco de la Biblia de Ginebra que Donne traduce personalizando el término “yish’eikh” en Isaías 62:11 como “tu Salvador”, para cristianizar la visión de salvación en la Biblia Hebrea. Chanita Goodblat, *op. cit.*, p. 228.

¹⁸⁴ Terry G Sherwood, *op. cit.*, p. 110.

panorama sombrío de esta sucesión de aflicciones, aparentemente sin fin, se mitiga, como se indicó anteriormente, al considerar la utilidad de la aflicción como ejemplo para otros. Donne insiste a su auditorio que debe tomar en cuenta la dimensión positiva de haber sido elegido para ser ejemplo útil para otros:

make those afflictions which he lays upon *thee*, serve *another*, too: as they will, if thou be content to glorifie God, in letting others, know how he hath afflicted *thee*. (*Sermons*, 10:200).

Esto tiene que ver con la práctica de la enseñanza mediante ejemplos, práctica que Donne aplicará directamente en este versículo vinculando la persona “I” con la figura del profeta y el pastor.

“I”

Donne también aplica a su propia figura de predicador la utilidad de la aflicción representada en las *Lamentaciones*; el predicador se convierte en el profeta Jeremías, en la primera persona del versículo de Lam 1.3:

these words literally of *Jeremy himself*, that the *Minister* of God, the Preacher of God, the Prophet of God, *Jeremy himself*, was *the man*; the Preacher is the text, *Ego vir, I am the man*. (*Sermons*, 10:194)

Donne traduce el latín “Ego vir” al inglés “I am the man”, afirmando así con firmeza su apropiación de la primera persona del versículo bíblico; la cual vuelve a confirmar, al declarar que “the Preacher is the text, the Prophet of God was the man”, donde combina la lectura literal (grammatical-histórica) del texto con la aplicación del mismo a su propia persona. Si bien Donne utiliza en sus sermones la primera persona “I” y la segunda persona del plural “you”, algunos especialistas han indicado que su uso de ambos pronombres, en general, tiene que ver frecuentemente con el propósito específico de implicarse tanto a sí mismo, como a su auditorio como *exemplum-a* en la exposición

del texto bíblico, lo cual en términos retóricos funciona como una *exuscitatio*, una figura para “despertar o incitar” las emociones de su público a compartir una emoción o sentimiento, como una invitación al auditorio a imaginarse a sí mismo en una situación semejante:¹⁸⁵ “Donne in speaking in the first person is modelling a stance that he invites his heares to share”.¹⁸⁶ Combinar la aplicación de la aflicción pública y la aflicción privada mediante la gramática aplicada a la persona del lector es un recurso que Sherwood también considera peculiar del tratamiento del tema de la aflicción en los sermones de Donne, “the personal view of public events [...] makes the speaker’s responses representative of the community”.¹⁸⁷

Como parte de las dimensiones dramáticas o teatrales del sermón, pero dentro de líneas semejantes, McCullough ha descrito el uso del pronombre “I” en los sermones de Donne, en general, como “dramatic impersonations”, que tienen que ver con la dinámica de participación entre orador y público en el discurso del sermón,

[...] considering the sermon as staged dramatic monologues is another valid means of approach to them *via* a more familiar literary genre. Whether from pulpit or on stage, the dynamic between speaker and auditor is a participatory one [...] *Donne* might never have been *less* himself than when preaching. Good emotive preaching as *Donne* understood it had to impersonate a huge range of emotional states and personalities in order to offer the variety of emotional experience necessary to provide an hour’s preaching that was not monotonous.¹⁸⁸

Inclusive, McCullough señala que muchos lectores de los sermones pueden caer en la suposición errónea de que la primera persona tiene resonancias autobiográficas, siendo en realidad que se trata de elementos ficcionales poéticos,

The “I’s” of *Donne*’s sermons are often hypothetical, fictional creations in the Sidneyan sense of “poesy” – they “affirm nothing” in the autobiographical or historical sense, but convey truth through what Hyperius called “vehement imagination or fantasy”.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Brent Nelson, *op. cit.*, p. 258.

¹⁸⁶ Daniel W. Doerksen, *op. cit.*, p.20.

¹⁸⁷ Terry G Sherwood, *ibid.*, p. 112.

¹⁸⁸ Peter Mc Cullough, *op. cit.*, p. 175.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 176.

Sin embargo, como argumentaré con mayor detalle en el capítulo cuatro de esta tesis con respecto a la importancia del figura del profeta Jeremías en relación con los escritos políticos de Jacobo I, en el contexto discursivo político y pastoral de Donne, la “adopción” de figuras y tipos podía estar relacionada con cuestiones más allá de la mera retórica teatral y afectiva, pues como ha demostrado Patrick Collinson, “in the late sixteenth- and early seventeenth-century England, personal and private commitment to the faith encouraged men to feel that they should play a significant role in shaping how the faith was publickly expressed”.¹⁹⁰

Donne emplea recursos de retórica afectiva, pero en este caso, al vincular la primera persona del versículo con el profeta Jeremías y luego con su persona como predicador, subraya que los predicadores son los más susceptibles a las aflicciones privadas y públicas, indicando que las aflicciones públicas les conciernen de manera especial.¹⁹¹ En esta línea argumentativa, agrega que los predicadores, como ministros de Dios tienen el deber especial de estar más alertas a los malestares del pueblo de Dios, para hacer advertencias o declaraciones sobre la utilidad de las aflicciones, lo cual subraya así su importancia dentro de la esfera pública.

“Rod” – correction /direction

En uno de los pasajes finales de su sermón sobre Lam 3.1, Donne enfatiza la esfera pública de su exposición del versículo, al señalar que la palabra “rod” (vara) del castigo puede tener un sentido de consuelo. Donne explica, a través de concordancias con otros lugares de la Escritura, que esta palabra, puede ser, “an instrument, not of

¹⁹⁰ Patrick Collinson, *The Religion of Protestants: the Church in English Society*, Oxford: Clarendon Press, 1982, pp. 467-499, *apud* James Doelman, *King James and the Religious Culture of England*, Cambridge: D.S. Brewer, 2000, p.4.

¹⁹¹ Donne indica: “As the *Ministers* of God are most exposed to *private contumelies*, so should they be most affected with *publique calamities*...when the people of God are distressed with sicknesse, with dearth, with any *publique calamity*, the Minister is the first man, that should be compassionate, and sensible of it.” *Sermons*, 10:194.

correction, but direction”:

It is a *Pastorall Rod*, the direction of the Church [...] *The Scepter of thy kingdome is a right Scepter*; and there it is a *royall rod*, the protection of the state: so that all comforts that are deriv'd upon us, by the *direction* of the Church, and by the *protection* of the State, are recommended to us, and conferr'd upon us in this *His Rod* (*Sermons*, 10:211).

Donne destaca la dimensión pública de la “vara” del Señor, al indicar su significado pastoral en términos de que la Iglesia –como “vara”– ofrece dirección y protección al Estado: la instrucción que se deriva de la aflicción presentada en el pasaje bíblico puede conducir a un mejor gobierno de Estado. Tal aseveración es una fuerte consideración de las dimensiones públicas atribuidas a la aflicción que interpreta en el versículo de Lam 3.1. De este modo su exposición tiene claros puntos en común con las dimensiones privadas y públicas enfatizadas por los expositores calvinistas, Tremellius y Udall. Sin embargo, el énfasis de Donne sobre la importancia afectiva de la aflicción y su poder edificante e instructivo también parece señalar la innegable presencia agustiniana en su exégesis sobre Lam 3.1.

III.4 La tradición exegética sobre Lam 4.20 como *Testimonia* y la apropiación ético-política de Donne de Lam 4.20 en su sermón 1622 en conmemoración del “Complot de la Pólvara”

El versículo de Lam. 4.20 tiene una larga tradición exegética que ha sido ampliamente documentada y se puede trazar hasta antiguas interpretaciones en la exégesis hebrea y sus reescrituras en los primeros periodos de la Iglesia cristiana, a través de la Edad Media y el Renacimiento. Daniélou estudia el desarrollo de la tradición exegética de Lam 4.20 en los siglos II y IV y argumenta que todos los grandes exégetas de esa época escribieron comentarios sobre este versículo: es un *leitmotif* en los trabajos exegéticos de Orígenes, san Ambrosio y san Bernardo.¹⁹² Esta tradición

¹⁹² Jean Daniélou, “Nous vivons à son ombre (Lam 4.20)”, *Études d'exégèse judéo-chrétienne. Les Testimonia*, Paris: Beauchesne 1966, pp. 76-95.

exegética, señala Daniélou, se sitúa en el contexto de los *Testimonia*, o primeras reescrituras cristianas de textos del Antiguo Testamento, las cuales se usaron como “testigos” o “profecías” de Jesucristo. Daniélou también sugiere que el uso de Lam 4.20 en la liturgia tradicional judía, donde se lee este versículo el día de la penitencia (el 10 de septiembre) dedicado a la conmemoración de la destrucción del Templo, fue lo que lo hizo familiar entre la temprana comunidad judeo-cristiana.¹⁹³ La reescritura cristiana de Lam 4.20 se basa en la “corrección” del texto hebreo. Los exégetas cristianos exponen en este versículo, por un lado, alusiones tanto al Espíritu Santo, como específicamente a Jesucristo; por otro lado, uno de los elementos principales de las lecturas patrísticas de Lam 4.20 es la disputa entre el sentido literal del texto, la figura del rey se asocia con el rey Josías (bueno) o con el rey Sedecías (malo), y la lectura tipológica que lo asocia con la figura a Cristo.

La presencia específica de Lam 4.20 en la *Doctrina Cristiana* de san Agustín y en la obra de otros escritores de la tradición patrística, quienes también confirmaban el vínculo entre el profeta Jeremías y las *Lamentaciones*, se asocia con dos grandes temas: la profecía de la destrucción de los ídolos (Jer. 16,19.20) y la nueva alianza (Jer. 31, 31-34).¹⁹⁴ En ese sentido Anne Marie Bonnardière, basándose en un estudio de las citas de Jeremías en la obra de san Agustín, ha sustentado que la contribución más importante de san Agustín a la reflexión durante siglos sobre el libro de Jeremías es la meditación sobre la profecía con respecto a la nueva alianza y la continua alusión a “[...] la sentence de malédiction qu’il transforme en sentence de bénédiction: Malheureux l’homme qui met sa confiance en l’homme”.¹⁹⁵ Si en la *Doctrina cristiana* (IV, 14 y 15)

¹⁹³ Jean Daniélou, *op. cit.*, pp. 79-80 y 83-84.

¹⁹⁴ Otros dos de los grandes temas asociados a san Agustín en este contexto son: el verdadero fundamento de nuestra esperanza (Jer. 17,5) y la presencia en el mundo del Dios creador (Jer. 23,24). Anne Marie La Bonnardière, “Le livre de Jérémie dans l’oeuvre de saint Augustin”, en *Biblia Augustiniana. Antique Testament. Le Livre de Jeremie*, Paris: Études Augustiniennes, 1972, p. 9.

¹⁹⁵ *Id.*

san Agustín elogia en específico la elocuencia del profeta,¹⁹⁶ en *La ciudad de Dios contra los paganos* XVIII.33 presenta algunas instancias claras de los temas anteriormente señalados, además hace referencia específica al versículo de Lam 4.20 en el contexto de la profecía de Jeremías durante el reino de Josías en Jerusalén: “Jeremías, pues, dice de Cristo, *El Cristo, el Señor, [...] de nuestra boca ha sido preso [Lam 4.20] por nuestros pecados, mostrando así, en pocas palabras, que Cristo es nuestro Señor y que padeció por nosotros*”.¹⁹⁷ Además, menciona la presencia de las naciones extranjeras, adoradoras de ídolos falsos: “He aquí cómo habla de la vocación futura de los gentiles (que ahora vemos cumplida): *Señor, mi Dios y mi refugio en el día de la aflicción; las naciones vendrán a ti desde los confines de la tierra y dirán: En realidad, nuestros padres adoraron simulacros mendaces, y no hay en ellos utilidad alguna*” [Jer 16,19];¹⁹⁸ y da cuenta de la nueva alianza en los escritos de Jeremías: “El pasaje dictado en el libro XVIII sobre el Nuevo Testamento, cuyo Mediador es Cristo, es también este profeta. Dice así: *He aquí que viene el tiempo, dice el Señor, en que firmaré una nueva alianza con la casa de Jacob, etc*”.¹⁹⁹ Resulta clave para mi discusión que estas citas se vinculen a temas políticos de actualidad fundamental para Jacobo I, como lo son la controvertida presencia de naciones extranjeras idólatras, que se puede relacionar con la España y la Francia católicas desde las perspectiva calvinista, y la noción de la nueva alianza, que se puede relacionar a los intereses ecuménicos del *Rex Pacificus*.

En el contexto de exégetas protestantes y específicamente con respecto a Lam 4.20, Calvino enfatiza en sus comentarios la lectura cristológica del texto: “*Spiritus narium nostrarum Christus Jehovae captus est laqueis ipsorum*”.²⁰⁰ Además, afirma que

¹⁹⁶ *Ibid*, pp. 79-78.

¹⁹⁷ San Agustín, *La ciudad de Dios*, en *Obras de San Agustín*, 38 vols, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, t. xvi-xvii, p. 1303.

¹⁹⁸ *Ibid*, p. 1304.

¹⁹⁹ *Id.*

²⁰⁰ Juan Calvino, *op. cit.*, p. 483.

el rey en el verso no es Josías, sino Sedecías “As it was [...] God’s will that the posterity of David should represent Christ, Zedekiah, is here rightly called *the Christ of Jehovah*”.²⁰¹ Tal parece que Calvino siguió la tradición que considera que la caída de Jerusalén ante los babilonios fue en el año 587 a.C., cuando Sedecías era rey de Judea. Puesto que Josías murió casi ochenta años antes de este suceso, Calvino considera absurdo identificar a Josías con el rey que se alude en Lam 4.20, añade que el gran respeto y estima, señalada por la expresión “the breath of our nostrils”, están relacionados con que no se debe considerar a esta figura real como “peculiar de un individuo” (Sedecías, Josías o David), sino que se debe considerar en un contexto de interpretación tipológica. Calvino indica que, aunque Sedecías era “totalmente diferente a Josías (éste, un buen rey), era un rey”, en ese sentido “era uno de la posteridad de David, y un tipo de Cristo.”²⁰² De esta manera, Calvino aplica a Lam 4.20 una interpretación tipológica:

Jeremiah means that the favour of God was as it were extinguished when the king was taken away, because the happiness of the people depended on the king, and the royal dignity was as it were a sure pledge of the grace and favour of God; hence the blessing of God ceased, when the king was taken away from the Jews.²⁰³

Calvino insiste en que la gran consideración en que se tiene a los reyes terrenales, buenos o malos, no le pertenece a un rey individual, sino a la institución que el rey representa. Como se verá a continuación, tanto la interpretación de Calvino como la de Immanuel Tremellius del versículo Lam 4.20 apoyan la autoridad bíblica de la figura central de la monarquía, el rey Jesucristo.

En su Biblia calvinista en latín de 1575, Tremellius indica que el rey al que se alude en el versículo es tanto el descendiente de David como el tipo de Jesucristo:

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Id.*

²⁰³ *Ibid.*, p. 485.

Spiramentum narium nostrarum, unctus Jehovahae, capitur in foveis storum.²⁰⁴

The breath] of our nostrils, that is the anointed of the Lord is taken in their pits: of whom say that under his **shadow]* we shall live among the Gentiles.²⁰⁵

El “Christum Jehovahae” de Calvino se convierte en el “unctus Jehovahae” de Tremellius. “Christós” es el equivalente griego a “unctus” (ungido); ambos se relacionan con la exégesis tipológica del texto:

The breath] that is, our king of the posteritie of David in whom we trust, & have at least some occasion of opportunitie given vs to breath amidst al maner straits: for the Iewes did trust for the worthinesse of that kingdome, as if of itselpe and purely it hath bene stable; but they did not respect Christ who is the ende and accomplishment of that type, neither the conditions commanded them. **In his shadow]* that is being refreshed with his ayd, as with a shadow, that we may not faint nor wither away with the greatnesse of our miseries as with heat: a metaphore, the like whereof is in Daniel 4.12.²⁰⁶

Tremellius subraya que los judíos no interpretan la figura del rey (“the breath of our nostrils and the anointed of the Lord”) como el tipo de Cristo, ni señalan las implicaciones relacionadas a esto y finaliza sus notas con una interpretación de las palabras “In his shadow”, de la segunda parte del versículo, asegurando la dimensión positiva de esta imagen, la cual se refiere a la frescura y resguardo que la sombra de Cristo proporciona ante las miserias o el calor, que se señala específicamente como una metáfora.

El comentario del puritano John Udall a Lam 4.20, en sus *Commentary Upon the Lamentations of Jeremy* (1595), comienza con una cita literal del versículo bíblico entre corchetes y en cursivas, pero “entrecortada” o seccionada por breves comentarios del autor que incluyen correspondencias con otros libros de la Biblia:

The breath of our nostrils] [...] the King appointed of God to be a figure of the Messiah; for so were all the kings of the Iewes, especially the posteritie of *David*, Psalm 84.10 and I Sam 2 10; [*is taken in their pits]* is apprehended in the ginnes of the adversaries, Ierem. 52.8.9. [*of whom we said]* by whom we promise our selues thus much good [*in his shadow]* being refreshed with his

²⁰⁴ Immanuel Tremellius, *op. cit.*, p. 233.

²⁰⁵ Christopher Fetherstone, *ibid.*, p. 36.

²⁰⁶ *Id.*

ayre, as with a shadow in the heate of our extremities [*as we shall liue among the Gentiles*] we shall not be vtterly destroyed, though we be scattered into diuers Nations.²⁰⁷

A esto le siguen dos o más doctrinas, “Doctrines”, que consisten en una explicación de lo que se ha indicado al principio, cada una de las cuales concluye con el “uso” o “enseñanza” (“use” o “teaching”) del versículo, claramente estipulados.²⁰⁸ Udall no discute o alude a la exégesis patristica sobre Lam 4.20, ni hace referencia a textos clásicos para ilustrar su interpretación, pero un aspecto que destaca es la discusión específica de los deberes de los reyes terrenales ante sus súbditos. Sostiene enérgicamente que los súbditos no sólo tienen el derecho de criticar y reprender al rey, sino también el rey tiene responsabilidades, especialmente en lo que respecta a seguir las sugerencias de malos consejeros.

John Udall indica que Dios ha concedido autoridad terrenal a los reyes para hacer justicia, para proteger y preservar, “to protect and preserve”, a sus súbditos. La doctrina que Udall expone con respecto a Lam 4.20 es que el rey no debe abusar de su autoridad y que la intención de Jeremías es adoctrinar a los reyes y a sus “Magistrates” para evitar tiranías y vanidades:

to teach all Kings and Magistrates to know, that God hath not giuen them their authoritie to tyrannize, or wrong the people; neither to maintaine them in idlenesse and vanitie; but to doe iustice to all, protecting every one from wrong, else shall their account bee heauie. Secondly, to teach vs that be subjects, not onely to be obedient for conscience sake, vnto all the lawfull ordinance of Princes, seeing they are appointed of God ouer vs for our good; but also to pray for them, that vnder them we may liue a quiet and peaceable life, in all godlinesse and honestie, I. Tim 2.2.²⁰⁹

Udall define la relación entre el rey y sus súbditos en términos de deber. Afirma que el

²⁰⁷ John Udall, *op. cit.*, p. 179.

²⁰⁸ La división (las partes) del comentario de Udall se basa en la estructura típica de la sermónística puritana, la cual consiste de tres elementos: “Doctrine, Reason and Use”. Esta estructura fue presentada de manera sistemática y en forma de preceptiva por William en su *Arte of Prophesying* (1607), pero tenía precedentes, como el ejemplo de Udall hacer constar; fue consistentemente seguida por predicadores puritanos. Horton Davies, *op. cit.*, t. II, pp. 163-164 y 167.

²⁰⁹ John Udall, *op. cit.*, pp. 179-180.

rey tiene el deber de preservar y proteger a sus súbditos, así como sus súbditos tienen que proteger y preservar al rey. La oración es uno de los medios por medio de los cuales los súbditos deben protegerlo; para Udall, el lamento del versículo de Lam 4.20 se convierte en una oración para pedir protección y preservación. Sin embargo, no deja de subrayar que tanto los reyes como los príncipes son susceptibles de crítica; cuando éstos pecan contra el Señor, también se les castiga como a la gente más baja:

The reason is, because, first, God is no accepter of persons. Secondly, they haue no more priuiledge promised them then others; but destruction is threatned to them being disobedient with others, I. Sam 12.25.²¹⁰

En el panorama de interpretaciones calvinistas sobre Lam 4.20 presentadas aquí, se aprecia claramente el contraste, entre aquellos que, como Tremellius y Calvino, respetan la autoridad de la figura del rey, representada en el versículo mediante la lectura y paralelo tipológicos, y aquellos, como Udall, cuya perspectiva es radical y consideran que los reyes y sus súbditos están al mismo nivel ante los ojos de Dios en cuestiones tanto de derechos, como de responsabilidades. Esta distinción quizá apunta a la diferencia entre el calvinismo como corriente dominante “conformista” en la iglesia anglicana y el puritanismo inglés del extremista Udall. Tanto Calvino como Tremellius son figuras del calvinismo continental de la segunda mitad del siglo XVI, que desempeñó un papel importante en la Inglaterra protestante, mientras que Udall presenta una postura de finales del siglo XVI, que retomó fuerza en las décadas de 1620 y 1630 y más tarde será decisiva para la caída de la dinastía de los Stuart y el inicio de la Guerra Civil que siguió a ésta.

IV.1 El sermón de Donne sobre Lam 4.20

Lament. 4.20 The breath of our nostrils anointed of the Lord, was taken in their pits.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 180.

(*Sermons*, 4:237)

Este sermón ha recibido reconocida atención crítica; yo me concentro en discutir rasgos generales de la exposición de Donne del versículo de Lam 4.20, tomando en consideración las partes indicadas en su *divisio*, especialmente en contraste o semejanza con la tradición exegética calvinista que he descrito en las últimas páginas.

La *divisio* del sermón de Donne sobre Lam 4.20 se articula de manera más compleja que en su sermón sobre Lam 3.1, pues los tres largos párrafos en los que se presentan las partes del texto son ejemplo de la característica prosa “ciceroniana” de su sermonística con el frecuente extenso desarrollo de una sola idea en un solo largo párrafo con largas y complejas oraciones.²¹¹ Sin embargo, pasajes entresacados de las extensas oraciones y complejas claramente indican las partes del sermón y señalan el contenido de las secciones que desarrollará:

1) Las implicaciones de la tradición exegética que adjudica dimensiones históricas y proféticas al texto y mediante la lectura tipológica transforma la Babilonia del “Calendario Judío” en la Babilonia del “Calendario Papista”, haciendo relevante el texto del Antiguo Testamento en el contexto específico de la ocasión en que se predicó:

The text is as the Booke presented to Ezekiel: In it are written *Lamentations*, and *Mournings*, and *Woe*; and all they are written *within*, and *without*, says the Text there; *within*, as they concern the *Jews*, *Historically* (attempts upon the State of *Jeremy* had certainly *seen*), what they *would have done*, And *Prophetically*, because wee foresee what they *would doe*. So that hee is but a difference of Computation; here is *stilo veteri*, and *stilo novo*; here is the *Jews Calendar*, and the *Papist Calendar*; In the *Jews Calendar*, *one Babylon* wrought the people of God in the *Papist Calendar*, *another Babylon*... in all clearness, *These were pits made again*, and *The breath of our nostrils*, *The anointed of the Lord*, was almost taken in those *pits*. (*Sermons*, 4:238-239) It is then *Jeremies*, and it is a *distinct* Book; It concerns the *Jews*, and it concerns *us* too [...] (*Sermons*, 4:239).

2) El respeto a la autoridad de la figura del rey, sea éste bueno o malo, porque es el ungido del Señor,

²¹¹ Peter McCullough, *op. cit.*, p. 171.

[...] But whether he lamented a good King, of *Josiah* [...] or whether he lament the transportation and the misery of an ill King, of *Zedekiah* [...] we imbrace that which arises from both [...] That both good King and bad Kings are the *anointed* of the Lord (*Sermons*, 4:239)

3) La lamentación se transforma en el aparentemente contrario estado de felicitación,

[...] the Text, which is as yet but of *Lamentation*, will grow an houre hence to be a *Congratulation* (*Sermons*, 4:242).

El desarrollo de las partes del sermón no se presenta de manera simple y cronológica, sino que en diversos pasajes de la *divisio* a lo largo de este texto hay alusiones o indicaciones de las tres partes fundamentales, las cuales, sin embargo, a grandes líneas sí se desarrollan en un tipo de *crescendo* hasta llegar a la paradoja o antítesis de la transformación de los estados contrarios al final del sermón.

Dimensión histórica y profética, aplicación tipológica

Donne indica lo apropiado del versículo de Lam 4.20 para conmemorar el atentado del 5 de noviembre de 1605 en las controversiales circunstancias de 1622:

Neither is any peece of this Booke, the lesse fit to be our Text, this day, because it is both *Historicall*, and *Propheticall*, for they, from whom, God, in his mercy, gave us a *Deliverance*, this day, are our *Historicall Enemies*, and our *Propheticall enemies*; historically wee know, they *have* attempted our ruine heretofore, and prophetically wee may bee sure, they *will doe againe*, whensoever any new occasion provokes them, or sufficient power enables them. (*Sermons*, 4:238).

En este pasaje de clara apología anticatólica, Donne señala que la identidad de los católicos papistas como enemigos tiene tanto dimensiones históricas como proféticas. Jacobo I había exigido el Juramento de Lealtad, *Oath of Allegiance*, a sus súbditos católicos a partir de 1605, justo después del Complot de la Pólvora que se conmemoraba con este sermón de 1622 y, si estos grupos continuaban jurando lealtad al Papa, se podría aplicar la interpretación de la dimensión profética de Lam 4.20: la destrucción del rey y con esto la de su reino. La lealtad al Papa que se requería de los católicos representaba una amenaza al rey inglés:

Thus, it is Historically in their proceedings past. And Prophetically it can be but thus, since no King is good, in their sense, if he agree not to *all points of Doctrine* with them: And when that is done, not good yet, except he agree in *all points of Jurisdiction too*; and that, no King can doe, that will not be their Farmer of his Kingdom (*Sermons*, 4:248).

Donne argumenta que el poder representado por la persona del Papa requiere sumisión en todos los puntos de doctrina y jurisdicción, mantiene que respetar al Papa significa que los súbditos católicos ingleses trivializan la figura real del monarca inglés y lo convierten en un mero campesino en su reino. A pesar de que la figura del campesino dentro del contexto súbdito-rey, que se deriva de la tradición clásica, tiene en general en los textos del Renacimiento una connotación positiva, aquí Donne claramente la está usando de manera peyorativa, como alguien que compra privilegio o poder para su propia ventaja.²¹²

Este ejemplo da otra clara prueba sobre la postura de Donne con respecto a la autoridad del Papa, confirma también la afirmación de Tom Cain de que un elemento fundamental en la teoría política de Donne es que “the English Catholics could and should subscribe to the Oath of Allegiance that the king demanded after the Gunpowder Plot”,²¹³ lo cual se relaciona directamente con el argumento central del primer libro publicado de Donne, su *Pseudomartyr* (1610), el cual ha sido descrito como “a book that combines an impressive knowledge of canon law with broad mockery of Catholic superstition” y que Donne escribió al mismo tiempo que su *Ignatius his Conclave* (1611), una sátira en inglés y latín contra los jesuitas en general y especialmente contra su fundador Ignacio de Loyola.²¹⁴

²¹² La figura del campesino (“farmer”) tiene tradicionalmente una connotación positiva, pero también desde la Edad Media a veces se vinculaba con la noción de “farmer of taxes”, la cual tenía una connotación negativa. Un ejemplo de este uso negativo se puede ver en Shakespeare, *Richard II*, I.iv.45 y II.i.256.

²¹³ Tom Cain, *op. cit.*, p. 91.

²¹⁴ Por un lado, en esta época el pensamiento monárquico absolutista en Inglaterra ya había recibido la influencia de teóricos europeos como Justus Lipsius y Jean Bodin. Por otro lado, Donne había trabajado en los meses precedentes a la escritura de estas obras como asistente de Thomas Morton en la redacción de “polemical defences of Anglicanism”. Tom Cain, *ibid.*, pp. 74 y 91. Además, las principales obras

Tom Cain dice que Donne anticipó al gran teórico político inglés Thomas Hobbes, al establecer la independencia del rey con respecto a la autoridad papal y justificar el “Oath of Allegiance” desarrollando su propia versión de una teoría política que estaba ganando campo en este tiempo: niega que el poder del rey derive directamente de Dios o de sus súbditos; en lugar de esto mantiene, en su *Pseudomartyr*, que la humanidad ha recibido de Dios (“has been imprinted”—Dios le ha grabado en el alma) el deseo de ser gobernada por un poder soberano; sólo después de que la humanidad ha instituido una forma de autoridad soberana, Dios infunde poder a esa autoridad y, puesto que ese poder proviene de Dios, es incondicional.²¹⁵ De lo anterior se derivan, indica Tom Cain, al menos dos consecuencias directas: la obligación, que es tradicional en gran parte de la teoría protestante, de sufrir a los reyes malos sin oponérseles, y la justificación del *arcana imperii*, de los secretos políticos que el Parlamento no tenía derecho a escrutar. En resumen, el énfasis de la propuesta política en el *Pseudo-Martyr* era sobre el poder “absoluto” del rey y, aunque el propósito no consistía en amenazar los derechos del Parlamento, se dejaba claro que éste se supedita al poder del rey.²¹⁶

Con lo anterior, se pone en el campo más amplio de una teoría política, propuesta por el propio Donne, la carga política de la exposición de Donne sobre Lam 4.20 en su sermón y se aprecia con mayor claridad la delicada función apologética del texto. Cabe destacar la decisión del predicador de dejar intactos pasajes en las dos versiones del sermón antes mencionadas, en los cuales se afirma de manera directa la

teóricas políticas del propio Jacobo I, donde argumenta en pro del absolutismo monárquico, ya habían sido publicadas, *Basilicon Doron* (1597), *The Trew Law of Free Monarchies* (1598) y *Triplici nodo, triples cunae or an Apologie for the Oath of Allegiance* (1604). Un estudio detallado del *Pseudomartyr* se encuentra en Johann P., Sommerville, “John Donne the Controversialist: The Poet as Political Thinker”, en David Colclough (ed.), *John Donne Professional Lives*, Cambridge: D.S. Brewer, 2003, pp. 73-95 *apud* Tom Cain, *op. cit.*, p. 99 n. 13.

²¹⁵ Tom Cain, *ibid.*, p. 92. Johann Sommerville describe con detalle el auge de la llamada “designation theory” en Johann P. Sommerville, *Politics and Ideology in England, 1603-1640*, London: Longman, 1986, pp. 22-27 *apud* Tom Cain, *op. cit.*, p. 99 n. 13.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 92-93.

necesidad de reconocer públicamente la amenaza católica y la petición, como se discute en el siguiente apartado, del respeto para la figura del rey Jacobo I.²¹⁷

Respeto a la autoridad del rey como ungido del Señor.

En este sermón, Donne expone las dos vertientes más importantes de la tradición interpretativa protestante y católica sobre Lam 4.20. Por un lado, indica la que busca identificar a la figura del rey en el versículo como Josías (el rey bueno) o Sedecías (el rey malo) y, por otro lado, señala la lectura tipológica de la figura de este rey como un tipo de Cristo.²¹⁸ Donne parece favorecer la interpretación histórica del texto, porque señala:

[Jeremiah] lament[s] the transportation and the misery of an ill King, of *Zedekiah*, (as is more ordinarily, and more probably held by the Expositours) (*Sermons*, 4:239).

La indicación “more ordinarily, and more probably held”, de manera sutil favorece la tradición que considera a Sedecías –el rey malo– como el rey al que alude el versículo. El comentario de Calvino sobre Lam 4.20 también favorece esta interpretación; además, de un modo similar a Calvino y san Agustín, Donne enfatiza que el punto clave sobre esta tradición es que tanto Sedecías como Josías son, como figuras del soberano, “ungidos” del Señor:

we argue not, we dispute not now; we imbrace that which arises from both, That both good Kings, and bad Kings, *Josiah*, and *Zedekiah*, are the *anointed* of the Lord, and the *breath of the nostrills*, that is, The life of the people (*Sermons*, 4:239).

Donne señala, en este pasaje del sermón, que las palabras claves del versículo para sustentar su argumento son *unctus* (the *anointed*) y *spiritus narius* (the breath of our

²¹⁷ *Sermons*, 4:258-259.

²¹⁸ *Sermons*, 4:235-63 y n.s en *Sermons* 4:409-411. La interpretación histórica de Donne en este sermón se puede ver en *Sermons*, 4:238. Para su lectura tipológica, ver, por ejemplo, *Sermons*, 4:238.

nostrils), porque ilustran la grandeza de estos reyes, sean éstos buenos o malos.²¹⁹ Esto concuerda con su teoría política indicada anteriormente.

Sin embargo, en otro pasaje, Donne también enfatiza la interpretación de la figura del rey de Lam 4.20 como Josías, el rey bueno, para establecer un paralelo entre la figura del rey del Antiguo Testamento y Jacobo I, a quien se refiere como “el Josías de nuestro tiempo”, “nuestro Josías”, y desarrolla inmediatamente después, apoyándose en los sentidos histórico y proféticos de las *Lamentaciones*, la cuestión central en su sermón de que la autoridad del monarca se fundamenta en la autoridad de las Escrituras.²²⁰ Donne afirma que tanto el sentido histórico como el profético del versículo apoyan la autoridad de la figura central del rey en su reino. A pesar del tono equívoco del sermón respecto a la autoridad del rey, de sus contrastes entre el reconocimiento del prestigio de la autoridad del rey bueno y la posibilidad (más probable, según Donne) de que se trate de un rey malo, del hecho que Donne apoye de manera incondicional a la figura real, sea ésta buena o mala, encuadra perfectamente dentro de los lineamientos del absolutismo temprano sustentado en la teoría política anteriormente indicada. No obstante, concuerdo con la propuesta de J. Shami de que el tono equívoco o crítico con respecto a las políticas del rey, las cuales Donne tenía como encargo defender, dejan abierta la posibilidad de que se trate de un rey malo o de uno bueno. En ese sentido, el énfasis temático del sermón sobre Lam 4.20 se vincula con algunos sermones sobre obediencia y autoridad donde al mismo tiempo que el discurso es apologético, pone en tela de juicio la obediencia y autoridad al rey.²²¹

²¹⁹ El significado de absolutismo y de lo monárquico durante el siglo XVII, especialmente con respecto al contexto inglés, se discute en Johann P. Sommerville, “Absolutism and royalism”, en J.H. Burns y Mark Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 347-373.

²²⁰ *Sermons*, 4:243.

²²¹ Jeanne Shami indica que “Thematic emphasis on issues of conscience, obedience, and authority also foregrounded these questions [traditional topics], and not always to preach unquestioning obedience [...] Within the limits of allowable discourse, many preachers found room to speak their minds freely and yet obediently”. Jeanne Shami, *John Donne and Conformity in Crisis*, p. 18.

Transformación de la lamentación en felicitación

Donne sostiene su argumento sobre la transformación de la lamentación del versículo de Lam 4.20 en felicitación, con los mismos elementos que le ofrece el texto bíblico, a la vez que entabla la lectura tipológica de éstos y los aplica directamente a la situación que conmemora:

[...] now, a man that *flattereth*, spreadeth a net, and a Prince that discerns not a flatterer, from a Counsellor, is taken in a *net*; but that's not so desperate, as in a pit: In *Josiahs* case, it was a pit, a *Grave*; in *Zedekiahs* case it was a pit, a *Prison*; in our *Josiahs* case, it was fully, as it is in the Text, not in *fovea*, but in *foveis*, plurally, in their *pits*, in their *divers* pits; death in the mine where they beganne, death in the Cellar where they pursued their mischiefe (*Sermons*, 4:259).

Donne indica que caer en la “red” de los aduladores no es una situación tan desesperada como la de caer en un pozo, “that to be caught in the “net” of the flatterers is “not so desperate, as in a pit”; la imagen del pozo (la tumba y la prisión de Josías o Sedecías) se convierte en la mina o sótano donde los conspiradores-enemigos (*fovea/foveis*) que planearon el Complot de la Pólvora contra Jacobo I finalmente cayeron: ““it was fully, as it is in the Text, not in *fovea*, but in *foveis*’, plurally into the mine and the cellar where the Gunpowder plotters started –and ended– their stratagems.” Así, Donne establece un paralelo antitético entre el o los que caen finalmente en el pozo del “Jewish Calender” con el pozo del “Babylon Calender”.

Por otra parte, contrasta el fracaso del complot, cuyo antecedente histórico se considera el fracaso de la Armada invencible, *Navy invencible*, en 1588, con el triunfo de la preservación del rey, a quien Donne felicita, tanto como a sus súbditos, por salir sano y salvo del Complot, a la vez de que se lamenta de las amenazas que ahora rodean a la persona del rey:

When this person [the King] therefore, was fallen into the pits of the Enemy, the Subject laments; but this lamenting because he *was fallen*, implies a deliverance, a restitution, he *was fallen*, but he did *not ly* there; so the Text, which is as yet

but of *Lamentation*, will grow an houre hence to be of *Congratulation*; and then we shall see, That whosoever, in rectified affections, hath lamented a *danger*, and then congratulated a *deliverance*, he will provide against a *relapse*, a falling again, into that or any other danger, by all means of sustaining the Kingdome and the King, in safety and in honour (*Sermons*, 4:240).²²²

En este pasaje, Donne se dirige de manera directa a su auditorio indicando la transformación que toma lugar durante el tiempo que dura el sermón. El sentido del sermón como felicitación, afirma Donne, es lo más apropiado a la ocasión que conmemora este texto: la supervivencia de Jacobo I al Complot de la Pólvora. Donne vuelve a retomar esta idea en las últimas líneas del sermón y ofrece un nuevo elemento: establece un paralelo entre la lamentación usualmente asociada a Lam 4.20 y la alegría asociada a algunos de los *Salmos*:

In both of them [Josiah and Zedekiah] there is just cause, of perpetuall, and permanent lamentation, and no roome left, for the exercise of any other affection. But transfer it *to our Josiah*, and then, *Hee was taken*, is, *Hee was but taken*; *God did not suffer his holy one to see Corruption*, nor God did not suffer his Anointed to perish in this taking. And so the *Lamentation* is become (as wee said at first) a *Congratulation*, so our *Vae* is an *Euge*, our exclamation turned to acclamation; and so our *De Profundis*, is a *Gloria in excelsis*. The pit, the vault is become a hill, from whence we may behold the power of our great God; this *Sepher kinoth*, the book of *Lamentations*, is become *Sepher tehillim*, the book of Psalms and thanksgivings (*Sermons*, 4:260).²²³

Donne indica que la aplicación de Lam 4.20 a las circunstancias específicas del 4 de noviembre de 1622 transforma la tradición de las dos figuras del rey relacionadas con este versículo, Josías y Sedecías, en la felicitación o congratulación de la preservación de Jacobo I. Pero, más allá de felicitación, Donne enfatiza la necesidad de garantizar esta preservación, para lo que establece un vínculo directo con la atmósfera crítica en torno al rey, tanto en sus políticas internas como externas, subrayando la importancia de que los súbditos del rey rindan obediencia a la figura real, no sólo con palabras, sino también con acciones: “We must not *speake ill*; we must *speake well*”. Action, not just abstinence, is a duty”(*Sermons*, 4:252). En específico, señala que la acción consiste en

²²² Jeanne Shami (ed.), *Parallel-text Edition*, p. 61.

²²³ *Ibid.*, p. 167.

hablar bien del rey en lugar de hablar mal de él y tolerar o solapar rumores enfatizando la dimensión pública del deber piadoso de lamentar y preservar al rey.²²⁴ De esta manera, las premisas de la estructura del sermón confluyen en el concepto nuevo y antitético que ofrece la conclusión de su exposición sobre Lam 4.20: en concordancia con su teoría política y el deber ético de su comunidad, invita a su auditorio a la acción de lamentar, pero hablando bien del rey, congratulándose de que salió ileso del ataque. De esta manera, el acto de lamentar forma un paralelo con el de preservar su figura real.

III.5 De paralelos y transformaciones

La paráfrasis métrica de Donne sobre las *Lamentaciones* sobresale entre las otras versiones métricas de este texto bíblico mencionadas en este capítulo, por su métrica particular y el decoro de su tono no conformista. Sus dimensiones políticas son claras, a pesar de que también la distinguen dimensiones equívocas que hacen difícil establecer su sentido y sugieren un dejo escéptico o desafiante de su autor. En los sermones, Donne demuestra las dotes dramáticas de su faceta como “docto poeta, docto predicador”, que nutre su discurso exegético, no sólo de una amplia diversidad de fuentes, sino también de la riqueza ambivalente y paradójica de los conflictos y crisis en la Inglaterra que le tocó vivir.

Las corrientes literarias y de filosofía político moral que encuentran eco, tanto en la paráfrasis métrica de Donne, como en sus sermones sobre Lam 3.1 y Lam 4.20, tienen que ver con el sesgo humanista de la vía media dominante en el calvinismo inglés. Entre los aspectos relacionados con la tradición exegética de las *Lamentaciones* en general, y en particular con estos versículos, que ofrecen la posibilidad de aplicación exegética, destaca la lectura tipológico-apologética con respecto a la

²²⁴ Donne señala el efecto negativo en la política exterior del reino que causan los rumores y palabras de súbditos: “even *Ambassadors* themselves may be misled to an undervalue of the Prince, by rumours, and by disloyal, and by negligent speeches, from the Subject”. *Sermons*, 4:262.

amenaza de los enemigos de la Iglesia y del Estado, al papel de autoridad del soberano y a la instrucción relacionada a la aflicción. Mediante la enmienda personal y racional que se basa en el ejemplo Cristo, el hombre afligido (se trate del profeta, el rey, el predicador o un hombre común) puede alcanzar la autocorrección al comprender de dónde proviene su aflicción y su razón edificante. La apropiación de Donne del profeta Jeremías y sus *Lamentaciones* permite una aplicación personal y pública de las lecciones éticas del texto bíblico: la amenaza de los enemigos heréticos; la noción de que sólo un predicador “ungido” puede aconsejar a un rey “ungido”; la idea de que el rey es responsable de seguir, o no, los malos consejos o adulaciones a su alrededor; y la creencia de que la caída del rey conlleva inevitablemente la caída de la nación.

Los tonos equívocos y la complejidad con que Donne trata estos temas parecen estar relacionados con su uso exegético de una interpretación que, entre otras características, resultaba paradójica, al intentar preservar cercanía con el sentido del texto fuente, y a la vez, conservar sus múltiples posibilidades interpretativas en su aplicación del ejemplo o lección bíblica a sus circunstancias inmediatas. La exposición de Donne en los sermones y su paráfrasis métrica son un sofisticado ejemplo del uso de la ambigüedad y paradoja en el siglo XVII como recursos para responder a una época de conflictos religiosos y políticos. En este sentido, más que un fracaso como un comentario sobre las circunstancias políticas de los sermones, la paráfrasis métrica de Donne “*Lamentations of Jeremy for the most part according to Tremellius*”, en combinación con los sermones, reafirma la complejidad de la figura del predicador y su apropiación del profeta Jeremías, además de la importancia de la figura de Jeremías para Jacobo I, en tanto figura de un profeta contra la idolatría y el peligro de las naciones enemigas. Donne hace relevante el texto bíblico del Antiguo Testamento aplicándolo a su contexto, transformando estados aparentemente contrarios y negativos con paralelos

antitéticos, que mediante tipología resuelven o proponen soluciones a tensiones de la época; finalmente, tanto los sermones como la paráfrasis métrica se sitúan dentro de la tradición de la *pathopoeia*, o *pathos*, característica de la exégesis protestante de Donne, que tiene vínculos claros con la tradición exegética agustiniana.

La consideración de la exégesis de Donne sobre las *Lamentaciones de Jeremías* en la cual aborda también cuestiones de identidad religiosa y nacional, resalta lo relativo de la hasta hace poco aceptada oposición binaria anglicana-católica, dentro del panorama religioso en la época de Donne como predicador “conformista”, que se contrastará con la apología de la Vulgata y la nación católico española en las *Lágrimas de Jeremías castellanas* de Francisco de Quevedo en el siguiente y último capítulo de esta tesis.

CAPÍTULO IV. DE RISA Y LÁGRIMAS: LAS PARADOJAS DE LA REPRIMENDA MORAL Y POLÍTICA EN LAS *LAMENTACIONES DE JEREMÍAS* DE DONNE Y QUEVEDO

IV.1 El profeta Jeremías un profeta de la sátira y el lamento.

Donne y Quevedo seguían la tradición que considera a Jeremías como autor de las *Lamentaciones* y, de este modo, se puede considerar que en sus versiones establecían un paralelo entre su papel de exégetas con el modelo bíblico de un profeta, en cuyos textos se combinan profecías funestas con veneración o alabanzas a la figura del rey, sea éste bueno o malo. Aunque existe ciertamente una vasta diferencia entre la “autoridad” del profeta bíblico y la de aquél que comentara, expusiera o parafraseara sus palabras, se dice que, durante los siglos XVI y XVII, además de la práctica relacionada con los predicadores-profetas extremistas puritanos en la tradición anglo calvinista, muchos poetas y predicadores no consideraban que la dimensión crítica de su “rol profético” estaba en conflicto con la veneración o alabanzas a su rey,¹ mientras que en la tradición católica española se podría decir que inclusive el distanciamiento crítico, que permitía la “reprimenda”, era fundamental para alcanzar lo que podríamos considerar, en el lenguaje de la estética barroca española, el desengaño.

Los tonos directos e indirectos de lo que se puede considerar reprimenda moral en las apropiaciones de las *Lamentaciones de Jeremías* de Donne y Quevedo son una característica fundamental tanto en la escritura de textos morales, como en la de textos satíricos.² En la tradición española, las definiciones de sátira en el siglo XVII enfatizan su dimensión moral, “aducen como rasgo definitorio la intención de corregir los vicios mediante una censura moral que utiliza el medio instrumental (a menudo convertido en

¹ James Doelman, *King James and the Religious Culture of England*, Cambridge: D.S. Brewer, 2000, pp. 40-41.

² Para el concepto de “fervor religioso” (*zeal*) en el escritor satírico, ver: M. Thomas Hester, *Kindred Pitty and Brave Scorn. John Donne's Satyres*, Durham: Duke University Press, 1982, pp. 3-16.

desviación perniciosa y exclusiva) de la graciosidad.”³ Se ha inclusive señalado que la escritura satírica florece en períodos de crisis social y cuando la situación histórica es confusa, de modo que uno de los rasgos característicos de este género es que los textos sean “tendenciosos” y esto se expresa en términos de defensa o de ataque a “sistemas establecidos”.⁴ Sin embargo, este carácter “tendencioso” no es siempre claro, pues es común que exista de manera constante ambigüedad (“pluralidad”) de sentidos en el texto literario, lo cual hace difícil determinar la posición política del autor.⁵ La discusión de las *Lamentaciones* de Donne y Quevedo a la luz de los vínculos comunes entre los géneros de la sátira y del lamento, de la “risa” y del “llanto”, tradicionalmente adscritos a Demócrito y Heráclito, puede contribuir a alcanzar una mejor comprensión de los méritos literarios de naturaleza ambigua o equívoca de sus *Lamentaciones* en el panorama general de la escritura barroca moral del siglo XVII.

Karl A. Blüher ha señalado que las fuentes más tempranas de la tópica de *Democritus ridens et Heraclitus flens*, en la escritura moral del siglo XVII se encuentran en Séneca (*De tranquillitate animae*, XV, 2-3, *De ira*, II, x, 2); Juvenal (*Satyræ*, x, 28-35) y Luciano (*Vitarum auctio*, 13-14 y *De sacrificiis*), obras y autores clásicos con los que Donne y Quevedo estarían familiarizados por su formación humanista.⁶ Algunos de los autores del siglos XVI y XVII que abordaron el tema, directa o indirectamente, fueron Michel de Montaigne en su “De Demócrito y Heráclito”,⁷ Thomas Drant en su *A Medicinable Morall, that is, the Two Books of Horace his Satyres [...with...] The Wailings of the Prophet Hieremiah* (1566) y, más

³ Ignacio Arellano, *Poesía satírica burlesca de Quevedo*, Pamplona: Ediciones Universitarias de Navarra, 1984, p. 23.

⁴ Ignacio Arellano, *op. cit.*, p. 21.

⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁶ Karl A. Blüher, *Séneca en España*, trad. de Concepción Ruiz, Madrid: Gredos, 1983 [1ª 1969], pp. 511-512, en Francisco de Quevedo, *Un Heráclito cristiano, Canta sola a Lisi y otros poemas*, ed. de Lía Schwartz e Ignacio Arellano, Barcelona: Crítica, 1998, p. xxxviii.

tarde, Antonio de Vieira, *Lágrimas de Heráclito defendidas, filósofo que llorava siempre los sucesos del mundo* (1683).⁸ A continuación, discutiré ejemplos de textos de Donne y Quevedo que se pueden asociar a esta tónica.

En uno de sus sermones Donne vincula de manera directa el lamento con la sátira en la figura del profeta Jeremías:

*Jeremy was angry because his Prophecie was liked to be performed; he preached heavy Doctrin, and therefore his Auditory hated him [...] I preach but the messages of God [says Jeremy] [...] I preach but the sense of Gods indignation upon mine own soul, in a conscience of my own sins, I impute nothing to another, that I confesse not of myselfe, I call none of you to confession to me, I doe but confesse my self to God, and you, I rack no mans memory, what he did last year, last week, last night, I onely gather into my memory, and powr out in the presence of my God, and his Church, the sinful history of mine own youth, and yet I am a contentious man, says Jeremy, a worm, and a burthen to every tender conscience, says he, and I strive with the whole earth, I am a bitter, and satyricall preacher.*⁹

Las funciones dramáticas y retóricas del uso de la primera persona, “I”, en los sermones de Donne es un recurso que presenta una diversa serie de caracterizaciones. La observación “I am a bitter and satyricall preacher” sugiere que Donne establecía en su exposición paralelos analógicos entre el predicador y el profeta Jeremías, a quien

⁸ Michel de Montaigne, *Essays*, ed. de Dolores Picazo y Almudena, Montojo, 2 vols, Madrid: Cátedra, 1985, t. I, pp. 370-374; Thomas Drant, *A Medicinable Morall, that is, the Two Books of Horace his Satyres, Englyshed according to the Prescription of Saint Hierome. Quod malum est, muta. Quod Bonum est, prode. The Wailings of the Prophet Hieremias, Done into Englyshe Verse. Also Epigrammes*, London: Thomas Marshe, 1566; Antonio de Vieira, *Lágrimas de Heráclito defendidas, filósofo que llorava siempre los sucesos del mundo*, trad. de Ignacio Paravizino, Murcia: Miguel Llorente, 1683. Recientemente algunos críticos modernos se han ocupado de estudiar estas obras o la presencia de esta tónica en la época: Jeremy Robbins, “Scepticism and Stoicism in Spain: Antonio López de Vega’s *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo*”, en Nigel Griffin, Clive Griffin y Eric Southworth (eds.), *Culture and Society in Habsburg Spain: Studies Presented for R.W. Truman*, London: Tamesis, 2001, pp. 137-151; Carlos Thiebaut, “Montaigne: ¿reír o llorar ante la condición humana?”, en Guido M. Cappelli (ed.), *La dignità e la miseria dell’uomo nel pensiero europeo*, Roma: Salerno, 2006, pp. 253-279; y Andrés, Paloma, “La leyenda de dos filósofos. Heráclito que llora y Demócrito que ríe en la pintura y la literatura de los siglos XV-XVII”, en Aurelio González, Beatriz Mariscal, Blanca López de Mariscal y María Teresa Míaja (eds.), *Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 4 vols, México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México-Asociación Internacional de Hispanistas, 2007, II, pp. 135-140.

⁹ John Donne, *Sermons*, 2: 52-53. Este sermón fue predicado en 1618 y expone un versículo del Salmo XXXVIII (Ps 38.2), “For thine arrows stick fast in me, and thy hand presseth me sore”. Paul G. Stanwood y Heather R. Assals vinculan este pasaje con una descripción de Jeremías en otro sermón de 1622, donde se presenta al profeta como un emblema de la muerte. *Sermons* 4: 51-52. Paul G. Stanwood y Heather R. Assals, *John Donne and the Theology of Language*, Columbia: University of Missouri Press, 1986, pp. 206-207.

comúnmente se le considera un profeta lamentador, pero el cual se presenta aquí como un profeta satírico, lo cual hace necesario recordar las perspectivas ambivalentes, en pro y en contra, del modo profético especialmente asociado con los predicadores en esa época.

En Inglaterra, el “ejercicio de la profecía” del predicador se desarrolló entre los puritanos del sureste de Inglaterra en la década de 1570 y muchas veces sus reuniones se consideraban como una amenaza contra la Iglesia anglicana establecida.¹⁰ Para la época del comienzo del reinado de Jacobo I, algunos predicadores de la vía media calvinista inclusive habían hecho esfuerzos para templar, “the Protestant assertion of the supremacy of the prophet figure and the significance of the modern-day prophet”, que rivalizaba con la autoridad de los profetas bíblicos, por lo que también se dio resistencia a la “common Protestant analogy between prophet and preacher”.¹¹ Por ejemplo, Donne en uno de sus sermones, distingue la autoridad de la función crítica de los profetas bíblicos: “The Prophet would childe the King openly, and threaten the Kings publicly, and proclaime the fault of the Kings in the ears of the people confidently authoritatively” (*Sermons* 2:303), mientras que en otro, el sermón de septiembre de 1622 donde presenta su apología de las *Directions upon preaching* de Jacobo I, reprende a los predicadores que se toman la libertad de comentar “current situations”. A pesar del claro contraste entre estas posturas, en la época existía la constante percepción popular de que los predicadores tenían una licencia especial.¹²

La instancia específica del paralelo que Donne establece, mediante la caracterización dramática entre el profeta que lamenta y el satírico, parece ser un ejemplo de esa licencia especial. La doble dimensión (profeta del lamento y de la sátira)

¹⁰ James Doelman, *op. cit.*, p. 42.

¹¹ *Ibid.*, p. 44.

¹² *Ibid.*, p. 45.

de la figura de Jeremías enfatiza, por un lado, la aflicción privada del profeta, “Gods indignation upon mine own soul, in a conscience of my own sins” y, por otro lado, la combinación de la memoria de la aflicción privada con el carácter público de la confesión de ésta ante Dios y su Iglesia: “I onely gather into my memory, and powr out in the presence of God and his Church”. De esta manera, se resaltan los aspectos públicos y privados del lamento y la sátira que se tornan esenciales en el modo profético que usa aquí el predicador.

La rítmica prosa de cadencias bíblicas del pasaje, de donde proceden estas aseveraciones, se fundamenta en la repetición y en los paralelos de sentido y sonido. Por ejemplo, el primer par de oraciones, “I preach but the messages of God” y “I preach but the sense of God”, subraya la dimensión divina de la predicación del profeta que articula los “messages and sense of God”. Un segundo par de frases en negativo, “I impute nothing to another” y “I rack no mans memory”, contrasta con el primer par enfatizando la responsabilidad personal del afligido predicador-profeta, quien de manera expresa evita imputar su culpa o aflicción a otros.¹³ La aliteración repetitiva de la letra “I”, en la enumeración “last year, last week, last night”, pone ante los oídos y ojos de su auditorio o lectores el atosigamiento característico en este tipo de discurso acusatorio. El punto clave del pasaje se indica con las preposiciones “and yet”, las cuales marcan el contraste entre lo privado de la aflicción y su dimensión universal. Además, después de éstas, Donne señala rasgos esenciales de Jeremías como profeta satírico usando el recurso de dramatización con la primera persona: “I am a *contentious man*, says Jeremy”, lo cual podría sugerir un paralelo con el propio predicador inglés, a pesar de las observaciones ya señaladas anteriormente como la de Peter McCullough de

¹³ Las implicaciones de esta alusión parecen relacionarse a la juventud licenciosa de Donne, “the sinful history of mine own *youth*”.

que Donne “may never have been *less* himself than in preaching”.¹⁴ Por otro lado, las palabras “*contentious man*” enfatizan tanto la dimensión humana del profeta, como la dimensión polémica o controversial de su exégesis. Finalmente, la sugerente imagen del gusano que lleva la carga de la “heavy Doctrin”, la cual se refiere a la pesadumbre de la doctrina moral que penetra las conciencias individuales, refleja de nuevo la combinación de las dimensiones privadas y públicas del papel del profeta-predicador.

En contraste, en el texto de Quevedo, la presencia del vínculo entre sátira y lamento en la dimensión moral de las *Lamentaciones de Jeremías* se expresa de manera diferente. Durante mi investigación no he encontrado ninguna indicación específica de Quevedo respecto al profeta Jeremías como profeta satírico. Sin embargo, en su edición de 1953 de las *Lágrimas*, Blecua y Wilson indicaron la relación entre algunos de los aforismos en el comentario de Quevedo y su novela satírica *La vida del Buscón*,¹⁵ la resonancia entre el aforismo de Quevedo sobre la letra “Ghimel” (Lam 1) y el *El Buscón*, siguiendo la opinión de Luis Astrana Marín al respecto. El aforismo de Quevedo señala: “Necio es quien siendo malo y vicioso peregrina por ver si muda con los lugares las costumbres. El que así lo hace, está, si peregrina, en otra parte, pero no es otro [...] Al que castiga Dios en Jerusalem por malo, también le castigará donde fuere, si lo fuere; y así, es bien mudar de vida y no de sitio”.¹⁶ También señalaron que la fuente clásica más conocida de esta idea, tanto en *El Buscón* como en las *Lágrimas*, procede de Horacio, “Caelum, non animum mutant, qui trans mare currunt” (Epístola I. 11.27). Por otro lado, indicaron que otro vínculo entre *El Buscón* y las *Lágrimas* es el énfasis que hacen ambos textos en el papel de los amigos como enemigos y en el castigo que

¹⁴ Peter E. McCullough, “Donne as Preacher”, en Achsa Guibbory (ed.), *The Cambridge Companion to John Donne*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 167-181 (p. 175).

¹⁵ Ver la sección “Los aforismos de las *Lágrimas* y la *Vida del Buscón*” en la introducción de Edward M. Wilson y José Manuel Blecua a Francisco de Quevedo, *Lágrimas de Hieremías Castellanas*, ed. de Edward M. Wilson y José Manuel Blecua, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953, pp. cxxx-cxxxvi (especialmente, pp. cxxxv y cxxxvi).

¹⁶ *Ibid.*, p. 363.

inflinge Dios sobre el pecador.¹⁷ Otros especialistas de la obra de Quevedo han enfatizado la cercana relación de sus obras religiosas y morales con sus obras satíricas, sugiriendo que la dimensión política-moral es persistente en una gran variedad de sus poemas y prosa satíricos, morales y religiosos¹⁸ Recientemente, en su artículo “‘Reírse de’, ‘reírse con’: burla y risa de Dios en *La constancia y paciencia del Santo Job* de Quevedo”, Valentina Nider ha discutido algunos aspectos del tema bíblico de la burla como castigo en la obra de Quevedo desde sus escritos de juventud como las *Lágrimas*, hasta los de madurez como la *Providencia de Dios* y, en específico, en *La constancia y paciencia del Santo Job*.¹⁹ Entre los diferentes aspectos de relevancia directa con mi discusión que señala Valentina Nider, aquí me concentro en las dos acepciones del verbo reír que Quevedo discute en la difícil interpretación de este verbo en Job 9.23: “Reconoció que Dios se ha de entender se ríe de dos maneras: una de la muerte y trabajos de los impíos, haciendo, digámoslo así, burla de sus vanos intentos [...] La otra manera de reírse Dios es no reírse de las penas de los inocentes, sino con ellas y con ellos de ellas.”²⁰ Esta diferencia es fundamental para mi consideración del tipo de risa al que Quevedo alude en sus *Lágrimas*.

En su comentario en prosa y verso a los versículos correspondientes a las letras “Sin” (Lam 1.21) y “Tau” (Lam 1.22), Quevedo ejemplifica diferentes modos de reírse o de burlarse en el contexto del lamento bíblico, como ya es claro desde las versiones

¹⁷ *Ibid.*, p. cxxxii y n. 92

¹⁸ Alfonso Rey, *Quevedo y la poesía moral española*, Madrid: Castalia, 1995, pp. 19-20 y 91-104; especialmente I. Arellano, *Poesía satírica burlesca*, pp. 20-21 y pp. 23-24. También abordan el tema William H. Clamurro, “Quevedo y la lectura política”, *La Perinola. Revista de investigación quevediana*, 5 (2001), 95-108; Carmen Peraita, “‘La oreja, lengua, voz, el grito y las alegorías del acceso al rey; elocuencia sacra y afectos políticos’, *Política de Dios* de Quevedo”, Santiago Fernández Mosquera, “El sermón, el tratado, el memorial; la escritura interesada de Quevedo”, *La Perinola. Revista de investigación quevediana*, 2 (1998), 63-87; Pablo Jauralde Pou, “Enmiendas ideológicas al *Buscón*”, *La Perinola. Revista de investigación quevediana*, 2 (1998), 87-102; Lía Schwartz y Antonio Carreira (eds.), *Quevedo a nueva luz: escritura y política*, Málaga: Universidad de Málaga, 1997.

¹⁹ Valentina Nider, “‘Reírse de’, ‘reírse con’: burla y risa de Dios, en *La constancia y paciencia del Santo Job* de Quevedo, *La Perinola. Revista de investigación literaria*, 10 (2006) 208-223.

²⁰ Francisco de Quevedo, *La constancia y paciencia del santo Job*, en *Prosa*, ed. de Antonio Fernández-Guerra, Madrid: Atlas-BAE 48, 1951, p. 245, *apud* Valentina Nider, *op. cit.*, pp. 218-219.

literales de los versículos:

Oyeron que suspiraba yo; no consolador a mí; todos mis enemigos oyeron mi mal; holgáronse porque Tú lo hiciste; trujiste días que llamaste, y sean como yo. Versión literal, Lam 1.21 (*Lágrimas*, 424-27).

Entre toda su malicia delante de ti, y obra a ellos como obraste a mí sobre todas mis inobediencias; que se multiplicaron mis suspiros, y mi corazón, doloroso. Versión literal, Lam 1.22 (*Lágrimas*, 427-429).

Tal como hace en el comentario en prosa de cada versículo, Quevedo selecciona las partes del texto que le interesa más desarrollar y las amplifica en verso o las expone en prosa. En el caso de los versos sueltos de la paráfrasis métrica a “Sin” (Lam 1.21), Quevedo enfatiza la petición de venganza sobre los enemigos que se burlan de Jerusalén:

...a mi cautividad fiestas hicieron:
y para dar disfraz a su malicia
hipócritas su risa disculpaban,
con decir que era justo
mirar con vista alegre
las cosas que Tú haces;
pues yo espero, Señor, que trairás tiempo
en que sus intenciones las castigues;
Tú me trairás a mí, que ahora lloro
mientras ellos alegres se divierten
en sus lágrimas propias,
el día del consuelo que me falta:
*veráanse a mí en la pena semejantes*²¹ (*Lágrimas*, 425).

Aquí Quevedo vincula el engaño y el desengaño con uno de los temas centrales en la tradición exegética de las *Lágrimas*, el papel de los amigos y los enemigos de Jerusalén. Por otro lado, “El castigo de la burla” es uno de los puntos centrales de la interpretación quevediana de Lam 1.21 en la versión métrica, petición que se manifiesta de manera clara desde la versión literal de Lam 1.22: “[...] obra a ellos como obraste a mí sobre todas mis inobediencias”. El uso de las palabras “disfraz” e “hipócritas” en la paráfrasis métrica de Lam 1.21 se puede relacionar de manera directa con las nociones centrales

²¹ Las cursivas son mías.

en la cultura de la España de principios del siglo XVII del *engaño* y del *desengaño*.²²

En sus comentarios en prosa sobre Lam 1.21, Quevedo desarrolla de manera más enfática el tema de la burla de los enemigos:

Ahora trata de los enemigos que no sólo no consolaron, sino que se holgaron del mal, que es la peor enemistad [...] Aclárome más: ‘Alegráronse porque Tú lo hiciste, como dándoles venganza y excusándolos de trabajo y guerras, con lo cual justifican los deseos que tenían en mi destrucción, pues Tú la hiciste, que eres justo (*Lágrimas*, 425-256).

La burla de los enemigos de Jerusalén se fundamenta en que la calamidad le ha sido inflingida por un Dios justo.²³ Por otro lado, la palabra “Ahora” en este pasaje se refiere a la diferencia que le interesa destacar a Quevedo en el versículo de Lam 1.21, acudiendo en sus comentarios en prosa a la autoridad del diálogo de Plutarco *Diferencia del amigo y del adulator*, para advertir sobre el peligro de los amigos-aduladores,²⁴ lo cual es relevante en el contexto de la importancia del tema de los amigos y enemigos en los discursos del maquiavelismo y de los antimachiavélicos, discutido en el capítulo dos de esta tesis; además, parece aludir de nuevo directamente a la constante preocupación de Quevedo sobre la cuestión de “disfraz” y “apariencia” con respecto a los malos ministros y consejeros.

En el contexto del período entre 1609 y 1613 en que se sitúa la escritura de las *Lágrimas*, este pasaje puede leerse como una alusión al desengaño y al engaño en relación directa con la política de la *Pax Hispanica*. Desde esa perspectiva, la alusión

²² Otros ejemplos de alusiones directas de Quevedo al “engaño” y “desengaño” en las *Lágrimas* se encuentran en los comentarios y paráfrasis métricas a las letras “Coph” (Lam 1.19), *Lágrimas*, 417-421; “Ain” (Lam 1.16) y “Sade” (1.18). Francisco de Quevedo, *Lágrimas de Jeremías Castellanas*, en Francisco de Quevedo, *Obra Poética*, ed. de José Manuel Blecua [colaboración de Fernando Díaz Esteban y Edward M. Wilson], 4 vols, Madrid: Castalia, 1969-81, t. IV (1981), pp. 345-438 (pp. 410 y 415).

²³ Quevedo dice que en este caso está en desacuerdo con el exégeta jesuita portugués, quien afirma que este verso es similar a Lam 1.1: “No dice bien Figueiro que aquí hay repetición, porque al principio entiende de los buenos, cuando dice “oyeron que lloro y de los amigos y no hubo quien me consolase” [Lam 1.1]. Este trabajo declaró mi paráfrasi.” *Lágrimas*, p. 425.

²⁴ Quevedo agrega que esta cuestión se trata también en su *Discurso de la Privanza*. Francisco de Quevedo, *Lágrimas de Hieremías Castellanas*, ed. de Edward M. Wilson y José Manuel Blecua, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953, p. 146. Todas las referencias que hago a esta edición se indican con *Hieremías*.

parece ser un intento de desenmascarar las apariencias del engaño, de la amistad con antiguos enemigos o los amigos-aduladores, para alcanzar un estado de desencanto mediante el ejemplo de la aflicción inflingida a Jerusalén por sus enemigos-amigos. Quevedo explica con más detalle en este pasaje, “Aclárome más”, que la razón de la alegría y burla de los enemigos de Jerusalén radica en que la calamidad funciona “[...] como dándoles venganza [a los enemigos] y excusándolos de trabajo y guerras”. En el capítulo dos, indiqué que el carácter bélico del erudito escritor ha sido ampliamente fundamentado por críticos quevedistas: en ese sentido, el que Quevedo indique la ausencia de actividad militar con la aseveración “excusándolos de trabajo y guerras”, puede considerarse una alusión crítica a las políticas de paz; además Quevedo incluye aquí lo que parece ser una de las peores peores tribulaciones: sufrir la burla de los amigos al ser objeto del castigo de un Dios justo por negligencia ante la religión.

Otro tipo de burla aparece más adelante en los comentarios en prosa al mismo versículo de Lam 1.21; la burla se expresa al referirse a la autoridad ejemplar de Cristo cuando responde a la pregunta de Pilato: “Dixit ergo ei Pilatus: Ergo Rex es tu? Respondit Iesus: –Tu dicis, quia Rex ego sum” (*Lágrimas*, 427). Quevedo indica inmediatamente que esto es una “frasi usada en todas estas oraciones de Cristo para enseñarles que cuando burlaban de su majestad sin entenderlo, le confesaban por verdadero Dios” (*Lágrimas*, 427). La propuesta de Quevedo en este caso es por demás interesante, porque la burla de los enemigos a la majestad de Jesucristo “sin entenderlo” es precisamente lo que confirma su divinidad, lo cual se puede considerar una muestra de la “afición de la oratoria sagrada contemporánea a los “reparos” ingeniosos” en los textos bíblicos.²⁵ El ingenio consiste aquí en confirmar la grandeza de Jesucristo al indicar la respuesta lacónica que confirma su grandeza con la propia pregunta del

²⁵ Valentina Nider indica esta influencia. Valentina Nider, *op. cit.*, p. 221.

interlocutor, a lo que Quevedo añade en su comentario el énfasis de la falta de entendimiento de Pilato y con esto su pequeñez junto a Cristo.

En los comentarios en prosa al versículo de Lam 1.22 (“Tau”), el último del acróstico del primer capítulo de las *Lamentaciones*, Quevedo hace una fuerte aseveración sobre la validez de la petición que hace Jerusalén a Dios de infligir castigo divino a sus enemigos:

Holgarse, como hemos dicho, del castigo del malo es lícito. Declaremos mejor: puede desear uno mal al malo. ¿Cómo? No mal al hombre, sino mal al vicio de hurtar, pero no el hombre, mirando a él con rencor (*Lágrimas*, 429).²⁶

Las palabras claves en este pasaje con respecto al papel de la burla son “Holgarse” y “es lícito”: se considera moralmente aceptable desear aflicción a otros, en tanto que lo que se ataque sea el vicio, no al hombre. Esta concluyente aseveración de Quevedo al final de sus comentarios en prosa y verso encapsula el vínculo entre la dimensión satírica y la moral en su “declaración” del lamento de Jeremías y a su vez valida la dimensión moral del propio Quevedo como escritor satírico.

La dimensión moral de la burla en un lamento bíblico se vincula directamente con el *locus classicus* en fuentes patrísticas con respecto a la ira divina: “They agreed that such wrath, if initiated by a just cause, used out of love of goodness and hatred of sin, directed at sins rather than sinners, and aimed at moral reformation rather than personal vengeance, was ‘righteous’ and ‘necessary’.”²⁷ Tal aseveración hace eco a las palabras de Quevedo y resulta fundamental tomarla en cuenta para considerar a los

²⁶ En el aforismo de “Tau” se trata esta cuestión de la siguiente manera: “Una de las alegrías que da Dios a los justos es en el castigo de los malos sin enmienda. No porque les desean el mal, sino porque les alegra el castigo en el pecado y la justificación de Dios en la obstinación de los pecadores” (*Lágrimas*, 367). Edward M. Wilson y José Manuel Bleuca indican que Quevedo desarrolla esta cuestión en la sección correspondiente a “Soberbia, en su *Virtud militante*. *Lágrimas*, p. 35, n. 17.

²⁷ M. Thomas Hester, *op. cit.*, p. 10. Hester indica que “san Agustín discute la “ira loable” en su *Ciudad de Dios* [Chap. 23] y en *On Catechizing the Uninformed*; en sus comentarios para Gregorio el Grande y su *Moralia*. Las definiciones de la ira loable en la *Summa Theologica* de santo Tomás de Aquino y la *Ira de Dios* de Lactancio ofrecen el mismo punto de vista de los profetas en su exégesis y admoniciones sobre el fervor religioso [zeal]”. M. Thomas Hester, *Ibid.*, p. 10, n. 43 y p. 138.

profetas bíblicos como “escritores satíricos cristianos”.²⁸ La forma en que Quevedo expone la burla en sus comentarios sugiere que su apropiación de la figura del profeta Jeremías es en cierta forma semejante a la descripción que hace Donne de éste como un “contentious man” y un “bitter and satirical preacher”, y se puede relacionar a la idea del profeta-predicador-comentarista dentro del contexto de celo religioso, el llamado “religious zeal”. Tanto Donne como Quevedo, en su papel de exégetas, podían hacer uso de las estrategias de escritores satíricos, una vertiente reconocida en ambos, para atacar los vicios de la humanidad en defensa de la virtud cristiana con medios bíblicos. Esta lectura sugiere que es posible considerar a sus versiones de las *Lamentaciones* en el contexto de las exhortaciones, amonestaciones o súplicas de devoción extrema o celo religioso, una especie de ira fundada en el amor religioso, un tema sobre el cual se predicaba y comentaba en diversas fuentes exegéticas.²⁹

Un texto en el cual se combinan de manera específica las agudas técnicas de los escritores satíricos romanos con los lamentos de Jeremías y que tiene puntos en común con las versiones de las *Lamentaciones* de Donne y Quevedo es la primera versión al inglés de las sátiras de Horacio editadas por Thomas Drant en 1566, en la cual junto a una versión de las sátiras de Horacio se incluyó una paráfrasis métrica de todo el texto de las *Lamentaciones de Jeremías*. Drant intituló su texto, *A Medicinable Morall, that is, the Two Books of Horace his Satyres, Englyshed according to the Prescription of Saint Hierome. Quod malum est, muta. Quod Bonum est, prode. The Wailyns of the Prophet Hieremiah, Done into Englyshe Verse. Also Epigrammes*.³⁰ M. Thomas Hester propone que Drant consideraba al escritor satírico clásico como alguien que podía contribuir a controlar el pecado. El propio Drant dice que, mientras el profeta Jeremías

²⁸ *Ibid.*, p. 10.

²⁹ *Id.*

³⁰ Thomas Drant, *op. cit.*, 1566.

llora por los pecados, el poeta Horacio se ríe de ellos y que esto se hace con el fin de amonestar y aconsejar sobre la perversidad de su época:

The classical satirist, he explained, ‘was excellent good in his time, a muche zelous controller of sinne’, but he dismissed him with the conclusion that he was only a great reformer ‘in his time’. He then turned his attention to the Prophet: ‘The holy Prophet Jeremie dyd rufully, and waylingly lamente the deepe and massie enormities of his tymes, and earnestly prognosticate and forspeake the sorie and sower consequents that came after, and sauce with teares the hard plagues that had gone before.’ In a conclusion that reiterates the critical and homiletic defenses of zeal, Drant then explained why he offers both the ‘cutting quippes’ of Horace and the ‘rueful [...] tears’ of Jeremiah in one volume: ‘Therfore as it is mete for a man of god rather to wepe than to iest; and not undecent for a prophane writer to be iestyng, and merie-spoken; I have brought to passe that the plaintiue Prophete Ieremie shoulde wepe at synne: and the pleasant poet Horace should laugh at sinne.’ He concluded his preface with commentary on the perversity of the day and the need for such admonitions to ‘holiness’ as Horace and Jeremiah together offer.³¹

Hester subraya que la introducción apologética de Drant a su *A Medicinable Morall*, sostiene que “the aims and efforts of the ancient satirists and the Biblical Prophets were seen as complementary.”³² El fundamento de esta idea es idéntico al de la temática de Demócrito y Heráclito: la escritura de textos morales requiere de elocuencia para abordar la representación de vicios en aras de la virtud. Uno de los elementos centrales de este tipo de elocuencia es el principio retórico de *laus et vituperatio*, el cual es parte del panorama general del decoro poético en el Renacimiento y el Barroco, y específicamente de la relación de éste a “the *epideictic* branch of rhetoric: the art of persuasively praising virtue or blaming vice”.³³ Desde este punto de vista, se puede explicar el interés de Donne y Quevedo por apropiarse de la eficiencia ética, retórica y poética de la dimensión satírica y de lamento asociados al profeta del Antiguo Testamento y de la contundente voz de su fervor religioso y moral cristiana.³⁴

³¹ M. Thomas Hester, *op. cit.*, p. 9.

³² *Ibid.*, p. 10.

³³ Peter McCullough, *op. cit.*, p. 168.

³⁴ M. Thomas Hester indica la relación del texto de Drant con las sátiras de Donne. M. Thomas Hester, *op. cit.*, pp. 5-6, n. 14. M. Thomas Hester alude aquí a la discusión de este tema, en Peter E. Medine, “Praise and Blame in Renaissance Verse Satire”, *Pacific Coast Philology*, 7 (1972), 49-53 (p.50).

Aunque el que Donne y Quevedo se apropien de la figura del profeta Jeremías como un escritor satírico cristiano o de reprimenda moral sea un punto que comparten, resulta significativa la manera diferente en que tratan la autoridad de este profeta. Una de estas diferencias radica en la manera directa o indirecta en que se apropian de la voz del profeta. Un ejemplo de esto, se encuentra en el modo en que Donne personaliza dramáticamente al profeta Jeremías en el pasaje anteriormente mencionado de su sermón sobre el versículo del Salmo 38.2, donde retrata a Jeremías como un “bitter, satyricall preacher”, utilizando la primera persona para describir al profeta: “I am a *contentious man*, says Jeremy, a worm, and a burthen to every tender conscience, says he, and I strive with the whole earth, I am a bitter, satyricall preacher”, aunque Donne indica una cierta distancia al cortar las dos frases del profeta con las indicaciones de “says Jeremy”, “says he”, las rítmicas frases que le atribuye al poeta en la primera persona son sobremanera contundentes de un “yo” dramático que parece cercano al predicador.

En contraste con Donne, Quevedo guarda lo que se podría considerar una mayor distancia del profeta. Aunque en su versión métrica de la letra “Sin” (Lam 1.2) usa la primera persona, “a mi cautividad fiestas hicieron [...]” (*Lágrimas*, 425), las voces que articulan en general el discurso de los comentarios de Quevedo son diversas y en este sentido reflejan de manera directa una de las particularidades formales del texto bíblico de las *Lamentaciones*, el que la catástrofe acontecida a Jerusalén sea narrada por varias voces, la ciudad misma, sus habitantes o el profeta Jeremías. Si bien Quevedo amplifica en diversas instancias el texto bíblico, el uso de la primera persona en algunos pasajes corresponde a la intención de preservar cercanía con el original. En general, en la paráfrasis métrica la voz del poema es fiel a la voz que narra la calamidad en el texto original. En los comentarios se toma mayor libertad para usar recursos de

dramatización, como en el que se escucha hablando a Cristo, de los cuales Donne, el predicador, hace extenso uso en sus sermones por la dimensión oral vinculada con ese género específico, mientras que Quevedo a veces usa la segunda y tercera persona con un tono de aforismo político o moral que estipula una verdad o máxima moral con una sentenciosa y aguda generalización.

Aunque como ya he indicado, las versiones de estos autores utilizan géneros distintos, por un lado, los comentarios eruditos con paráfrasis métrica y aforismos, por otro lado, los sermones y la paráfrasis métrica, se puede argumentar que el uso de la primera persona en el texto de Donne produce una apropiación más “personal” de la figura del profeta Jeremías que la que produce el sentencioso tono de Quevedo. En otros textos o tratados como *La Política de Dios*, se ha indicado que Quevedo usa recursos dramáticos en lo que se denomina su prosa “sermonística”, pero, en sus *Lágrimas*, tales recursos son menos abundantes. Por otro lado, el hecho de que la versión de Quevedo sea un comentario y prosa con paráfrasis métrica, y las versiones de Donne, sermones y paráfrasis métrica, ilustra la flexibilidad o amplitud de la práctica exegética y cómo Quevedo, el comentarista y escritor de paráfrasis métricas, también sermonea, mientras que Donne, el escritor de versos, también predica y comenta en sus sermones.

Rex Pacificus y Pax Hispana

En su sermón sobre Lam 4.20, Donne usa la primera persona de manera incesante en su apología de la persona de Jacobo I, como *Rex Pacificus*:

for, beloved in the bowels of Christ Jesus, before whose face I stand now, and before whose face, I shall not be able to stand amongst the righteous, at the last day, if I lie now, and make this Pulpit my Shop, to vent sophisticate Wares, In the presence of you, a holy part, I hope, of the Militant church, of which I am, In the presence of the whole Triumphant Church, of which, by him, by whom I am that I am, I hope to bee, In the presence of the Head of the whole Church, who is All in all, I, (*and I thinke I have the Spirit of God, [I Cor. 7.40]*) (I am sure, I have not resisted it in this point) I, (and I may bee allowed to know something in

Civill affaires) (I am sure I have not been stupefied in this point) doe deliver that, which upon the truth of a Morall man, and a Christian man, and a Church man, beleeve to be true, That hee, who is *the Breath of our nostrils*, is in his heart, as farre from submitting us to that Idolatry, and superstition, which did heretofore oppresse us, as his immediate Predecessor, whose memory is justly precious to you, was. Their wayes may bee divers, and yet their end is the same, that is, The glory of God; And to a higher Companion, than to her, I know not how to carry it (*Sermons*, 4:254).

En este pasaje, Donne se refiere de manera específica a la “Idolatría y Superstición” de la que sus detractores acusaban al rey Jacobo I por sus políticas de paz y los vínculos potenciales de ésta con los bloques de poder católicos. Donne en su papel de hombre moral, cristiano y de la Iglesia, “a Morall man, and a Christian man, and a Church man”, añade fuerza al argumento de su apología del *Rex Pacificus*, al comparar la política de paz de Jacobo I con la política de guerra de Isabel I, “as their wayes may bee divers, and yet their end the same, that is, The glory of God”. De esta manera, establece el paralelo analógico entre dos políticas opuestas –una de paz y la otra de guerra– para enfatizar que tanto el rey Jacobo I, como la reina Isabel I, como cabezas incuestionables de la Iglesia de Inglaterra, persiguen el fin común de la gloria de Dios, aunque sea por medios diversos. Tal aseveración es lícita en la voz del ungido predicador de Dios cuando éste se apropia de la autoridad de la voz del profeta Jeremías. Los estudiosos de su obra han afirmado convincentemente que Donne establecía comúnmente el vínculo entre religión y paz, puesto que a pesar de que sus posturas políticas cambiaran durante su vida adulta y que su actitud crítica sobre ciertas políticas de Jacobo I se hicieron más fuertes con el paso del tiempo, no obstante, una constante que permaneció fue su compromiso con la paz y los ideales ecuménicos que compartía con Jacobo I,³⁵ esto a

³⁵ Tom Cain, “Donne’s Political World”, en Achsah Guibbory (ed.), *The Cambridge Companion to John Donne*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 83-99 (p. 86).

pesar de que otros críticos han documentado o argumentado sobre su definitivo apoyo a las campañas militares a favor de los Calvinistas en los Países Bajos y el Palatinado.³⁶

Tres diferentes instancias en las cuales Quevedo se refiere a la sagrada autoridad de las lágrimas del profeta Jeremías pueden servir para ilustrar la manera en que Quevedo personifica la voz de Jeremías, una apropiación que se podría describir, en contraste con Donne, como más distante en la dedicación de las *Lágrimas* al arzobispo de Toledo e Inquisidor General Bernardo de Sandoval y Rojas, la nota a Fray Luis de Montoya, “censor” prospectivo de las *Lágrimas*, y el soneto religioso “Los ojos, Hieremías, con que leo”:

Veneración ha sido poner yo la boca en las lágrimas (que según fueron de copiosas no ha bastado a enjugar el tiempo) de tan gran Profeta (*Lágrimas*, 351).

¿Qué puede enviar un hombre solo, desde un desierto como éste, si no lágrimas? Ahí envió a V.P. ésas, que son de estima, por ser derramadas de los ojos de Jeremías, que, recogidas en mi mano por mi pluma, van a los suyos a desagaviar de mi estilo y de mi ignorancia (*Lágrimas*, 351).

Los ojos, Hieremías, con que leo
tus altas y sagradas profecías,
el llanto me los vuelve, Hieremías,
pues hoy la olla que miraste veo.³⁷

Quevedo enfatiza la elocuencia en el texto de Jeremías y la persuasión de sus lágrimas, a la vez que muestra “veneración” por “tan gran Profeta” e indica que las lágrimas de su texto son dignas “por ser derramadas de los ojos de Jeremías”. En estas tres instancias alude a la actividad de leer y escribir con el motivo de las lágrimas, “poner yo la boca

³⁶ Paul S. Sellin, “‘Souldiers of one Army’ John Donne and the Army of the States General as an International Protestant Crossroads”, en Mary Arshagouni Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 143-188; Paul Sellin, *So Doth, So is Religion: John Donne and Diplomatic Contexts in the Reformed Netherlands, 1619-1620*, Columbia: University of Missouri Press, 1988; Paul Sellin, *John Donne Calvinism. Sermon preached at Heidelberg*, Amsterdam: Vrije Universiteit University Press, 1983; Hugh Adlington, “John Donne, Confessional Identity, and the *Civitas Dei* in Early Seventeenth-Century Europe”, en Andrew Hiscock (ed.), *Mighty Europe 1400-1700: Writing an Early Modern Continent, Cultural Identity Studies*, Bern: Peter Lang, 2007, pp. 71-84.

³⁷ Francisco de Quevedo, “Los ojos, Hieremías, con que leo”, en *Obra Poética*, ed. de José Manuel Blecua, 4 vols, Madrid: Castalia, 1999 (1969-81), t. I, p. 322.

en las lágrimas”/ “[lágrimas] recogidas por mi pluma, van a los tuyas”, y la transformación de éstas por medio de la lectura y la escritura de unos ojos a otros, “Los ojos, Hieremías, con que leo / tus altas y sagradas profecías, /el llanto me los vuelve”; la transformación se da por medio del paralelismo entre la calamidad que lloraba el profeta Jeremías y la que llora el exégeta o el poeta Quevedo. Además, aunque Quevedo se apropia de las lágrimas de Jeremías, aparentemente de una manera más indirecta que Donne, el uso de paralelismo es muy claro, tal cual se muestra, por ejemplo, en el segundo terceto y los dos tercetos del soneto donde se establece un paralelo entre la calamidad llorada por Jeremías y la de la voz poética del poema. Llama la atención el pesimismo en los dos tercetos que aluden al caso en que Dios no interceda ante la calamidad que se describe:

Hierva la llama, y en volumen feo,
el humo que consume nuestros días
ciega, y del Aquilón las herejías
nos acerca[n] por áspero rodeo.

Del Aquilón a todos se reparte
el mal; díjolo Dios; así sucede:
no vale contra el cielo fuerza o arte.

Y si a Dios por nosotros no intercede
su clemencia, en el llanto acompañarte,
sobre sí propio, nuestro siglo puede.³⁸

La referencia “del Aquilón las herejías” fue considerada por el editor y sobrino de Quevedo Pedro de Alderete como una alusión directa a la amenaza de la herejía en la Guerra de los Treinta Años y en particular a las campañas victoriosas del rey de Suecia, por lo que tituló el soneto: “Lamentación sobre la persecución que padece la cristiandad, de los herejes de Aquilón, conducidos por el rey de Suecia”.³⁹ La referencia al

³⁸ *Id.*

³⁹ José Manuel Bleuca ha indicado que parece que Alderete también agregó la siguiente n.: “*Hieremías: Et factum est verbum Domini secundo ad me dicens: Quid tu vides? [Et dixit]: Ollam succesam ego video, et faciem eius a facie Aquilonis. Et dixit Dominus ad me: Ab Aquilone pandetur malum super omnes habitatores terrae. Quia ecce ego convocabo omnes cognationes regnorum Aquilonis, ait*

“Aquilón” –el viento del norte– es una evidente muestra del interés de Quevedo de establecer paralelos analógicos entre las lágrimas de Jeremías y las lágrimas de “nuestro siglo” producidas por la herejía. Hay un eco de este paralelo en la introducción de sus *Lágrimas*: “Y llora la destrucción de Jerusalén, que había profetizado, y llorando profetiza (según Fero en los sermones sobre los *Trenos*) el estado desdichado y perseguido en que se había de ver la Iglesia y los fieles por los herejes y apóstatas” (*Lágrimas*, 359). Por otro lado, es significativo que, como se ha discutido anteriormente, capítulo 2, en el discurso apologético del sermón de Donne sobre el versículo de Lam 4.22, un rasgo esencial de la apropiación del versículo de Jeremías es la relación que Quevedo establece entre las lágrimas del profeta y la calamidad inflingida por “los otros”, los enemigos heréticos.

IV.2 Paradoja, *discordia concors* y estética barroca

En el siglo XVII todavía había trazos de la creencia medieval en la unidad de las cosas especialmente en el contexto de la tradición de una poética basada en la analogía y la correspondencia. Estos trazos y poética se manifestaban, por ejemplo, en las nociones de concepto y *discordia concors* en las propuestas filosóficas como el neoescolasticismo de teóricos como Tesauro, Gracián, y Giordano Bruno;⁴⁰ se dice que, por ejemplo, para Baltasar Gracián todo lo real se componía de contrarios;⁴¹ este tipo de filosofía sustentaba que la tendencia a pensar en la unidad de contrarios era todavía

Dominus. Sophonias, cap.2 ad finem: *Et extendet manum suam super Aquilonem, et perdet Assur.*” Francisco de Quevedo, *Obra Poética*, t.I, p. 322.

⁴⁰ Michael Smalling, “Donne’s Medieval Aesthetics and his Use of Morally Distant *Personae*: Two Questions, One Answer”, en Gary A. Stringer (ed.), *New Essays on Donne*, Salzburg: Institute für Englische Sprache und Literatur-University of Salzburg, 1977, pp. 83-85. Señalamientos similares se encuentran en Joseph Anthony Mazzeo, “A Critique of Some Modern Theories of Metaphysical Poetry”, *Modern Philology*, 50 (1952-53), 88-96 y “Metaphysical Poetry and the Poetic of Correspondence”, *Renaissance and Seventeenth-Century Studies*, New York: Columbia University Press, 1964, pp. 29-34.

⁴¹ Paul G. Stanwood y Heather R. Assals, *John Donne and the Theology of Language*, p. 263. La aseveración sobre Gracián procede de Claudia Ruiz García, *Estética y doctrina moral en Baltasar Gracián*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 157.

habitual en la época de Donne y Quevedo. La “identidad por semejanza”,⁴² a la que tal tendencia podía conducir, se puede también vincular a la definición de paradoja relacionada a los humanistas del Renacimiento que propone Jean-Claude Margolin,

Quand les humanists chrétiens de la Renaissance utilisent le paradoxe comme exercice de virtuosité verbale, dans le champ du dialogue et dans une atmosphère festive, celui-ci devient l'instrument d'une pédagogie active, d'une connaissance dynamique, et de la découverte de l'ambiguïté de l'homme ou des énigmes de l'univers.⁴³

En este sentido, la paradoja adquiere dimensiones ontológicas o de conocimiento del mundo y del ser humano que pueden aplicarse, me parece, no sólo al plano festivo o satírico, sino también al del lamento. En ese sentido, se pueden relacionar las versiones de las *Lamentaciones de Jeremías* de Donne y Quevedo con esta tradición de la paradoja. El uso de recursos como los conceptos, el paralelismo antitético y las paradojas en sus *Lamentaciones* es también característico de la escritura moral del Barroco, o de lo que los ingleses han denominado “escritura metafísica”. Este tipo de escritura resultaba particularmente útil para producir trasfondos equívocos al usar modelos bíblicos como el profeta Jeremías y sus *Lamentaciones* como vehículos de consejo o edificación decorosa, dirigida tanto a los consejeros del rey, al propio rey, y, a la vez, llevar a cabo apologías o críticas de las políticas de los soberanos ante sus súbditos.

El objetivo de Donne al abordar los dos propósitos retóricos inmediatos de su sermón sobre el versículo de Lam 3.1 se vincula a este tipo de pensamiento: persuadir a su auditorio del propósito y utilidad de la aflicción inflingida por Dios y enfatizar el alivio de esa aflicción al considerarla como un vínculo entre lo divino y lo humano. Estos dos propósitos presentan una necesidad retórica particular que requiere de una manera efectiva de argumentar sobre el propósito positivo y útil de un estado

⁴² Claudia Ruiz, *op. cit.*, p. 153.

⁴³ Jean-Claude Margolin “Le paradoxe est-il une figure de rhétorique?”, *Nouvelle revue du seizième siècle*, 6 (1988), 5-14 (p. 14).

aparentemente negativo: en este sentido, las partes del sermón de Donne sobre Lam 3.1 contienen dos partes aparentemente paradójicas, el alivio de la aflicción; mientras que en su sermón sobre el versículo de Lam 4.20, la “Lamentación” (“Lamentation”) se convierte en una “Felicitación” (“Congratulation”).

El paralelismo antitético es un rasgo esencial en las *Lágrimas* de Quevedo, como se ha indicado en el capítulo dos. Tal recurso se encuentra no sólo en las imágenes seleccionadas, sino también en las estructuras semánticas y rítmicas de sus paráfrasis métricas, como se vio en el caso de sus versos sueltos sobre la letra “Alef” (Lam 1.1), en los cuales Quevedo utiliza este recurso estilístico; por ejemplo, indica que uno de los significados de la letra hebrea “Tav” (Lam 1.22) es “cruz” y que él elige este sentido para la exposición del versículo en su paráfrasis métrica; es la última letra del alfabeto hebreo y como tal, la última letra del acróstico del primer capítulo de *Lamentaciones*, además de que la forma de la letra hebrea es, de hecho, la de una cruz;⁴⁴ de esta manera, “cristianiza” el acróstico hebreo y atribuye el *desengaño* de Jeremías y Jerusalén a la aflicción infligida a Cristo. A este nivel, la paradoja que se encuentra en la lectura cristológica de un acróstico hebreo se resuelve en el nivel de sentido tipológico del texto del Antiguo Testamento. Donne en uno de sus sermones también relaciona la letra “Tav” con la forma de la cruz y cristianiza el texto del Antiguo Testamento que expone pero con una lectura de fuerte sesgo calvinista.⁴⁵

El hecho de que Quevedo defienda la Vulgata de san Jerónimo mediante comentarios y paráfrasis con un abundante uso de la lengua hebrea y fuentes hebreas, se

⁴⁴ *Lágrimas*, p. 428.

⁴⁵ Chanita Goodblatt indica que se trata del sermón sobre el Salmo 6, publicado como número 54 en la edición de *LXXX Sermons*, y señala que “Donne explicitly brings Calvin’s explanation that the final letter ‘tav’ marks the ‘most abject, and the outcasts’ to be raised by God. Similarly, the Genevan translators echo Calvin in their comment about ‘God’s children, whom he marketh to salvation’ (marginal note on Ezekiel 9:4), also significantly adding another note that more literally explains the biblical phrase ‘set a marke’ a meaning ‘make with [the letter] Thau’”. Chanita Goodblatt, “From ‘Tav’ to the Cross: John Donne’s Protestant Exegesis and Polemics”, en Mary Arshagouni Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 221-246 (p. 236).

puede considerar una paradoja en sí, tomando en cuenta el contexto de estricto control sobre fuentes hebreas de la Inquisición española y el manifiesto anti-semitismo de Quevedo en diversos de sus textos. Además, esa paradoja se sostiene inclusive en la sección de sus *Lágrimas* intitulada “Notas importantes, así para crédito desta paraphrasi y comentarios, como para entendimiento de algunos lugares tocantes al hebraísmo”, porque tales notas son de hecho un epílogo, cuyo objetivo retórico parece relacionarse con una cuestión esencial en relación a la escritura de epílogos señalada por Aristóteles en su *Retórica*:⁴⁶ Aristóteles sostiene que es necesario incluir un epílogo, cuando las máximas o sentencias que se proponen en el texto incluyen rasgos paradójicos que necesitan aclararse.⁴⁷ Las “Notas” de Quevedo son, de hecho, una discusión sobre las implicaciones de los nombres en hebreo de Dios. Si bien se ha indicado que este epílogo es un plagio de Quevedo a una exposición sobre ese tema del exégeta protestante holandés Druso, Quevedo subraya que san Jerónimo es un “doctísimo intérprete” al haber elegido en la Vulgata el nombre de Dios que mejor expresa el misterio del nombre hebreo, y considera esto como un ejemplo de la fidelidad de san Jerónimo al texto hebreo; de ese modo el epílogo resuelve la paradoja de defender la Vulgata teniendo como cercana referencia la autoridad del texto hebreo.

Esto mismo sugiere otro tipo de paradoja en el epílogo de Quevedo: la cuestión de la fidelidad interpretativa con respecto al texto original en combinación con la noción de que el mérito del texto traducido o parafraseado radica en las restricciones de su capacidad para lograr independencia (diferencia y distancia) del texto fuente. En el contexto de la traducción bíblica, la autoridad del texto fuente requiere que su traductor o el que escribe paráfrasis sobre éste, permanezca cercano a su fuente. Sin embargo, los reconocidos múltiples sentidos del texto original permiten una multitud de lecturas.

⁴⁶ Aristóteles, *Retórica*, Libro II.21. Aristote, *Rhétorique II*, ed. y trad. de Médéric Dufour, Paris : Les Belles Lettres, 1960, pp. 107-108, *apud* Jean-Claude Margolin, *op. cit.*, p.5.

⁴⁷ Jean-Claude Margolin, *ibid.*, p. 7.

Aquí radica la paradoja, pues la cuestión de la diferencia resulta ser una cuestión de producir sentidos análogos, y a veces paradójicos, de los múltiples sentidos del texto fuente. En esos términos, la diferencia en la traducción resulta ser una paradójica cuestión de lograr semejanza.

Los escritos satíricos de Donne, como indiqué anteriormente, tienen un característico tono equívoco y ambiguo; su uso de la paradoja es una característica notable de su escritura.⁴⁸ En el caso de sus versiones de las *Lamentaciones* y las de Quevedo, el trasfondo equívoco puede verse desde dos puntos de vista: por un lado, ambos escritores compartían una educación de tipo humanista en el campo del debate exegético contemporáneo que reconocía el principio de los múltiples sentidos del texto fuente y al mismo tiempo la necesidad de delimitar este sentido, con el fin de seguir directrices específicas de políticas de Estado y dogmas religiosos; por otro lado, la relevancia de la práctica exegética en ciertos contextos políticos inmediatos también presentaba la necesidad de que el escritor-exégeta tuviera la habilidad de encubrir o presentar de manera sutil críticas a ciertos aspectos de ese mismo contexto. Los méritos literarios particulares de las *Lamentaciones* de Donne y Quevedo se relacionan con el valor retórico de sus versiones –sermón, paráfrasis métrica bíblica o comentario en prosa–, al apropiarse del texto bíblico y comentar sobre sus contextos contemporáneos particulares mediante una “ingeniosa” y elocuente exégesis integral, tanto en la composición de sus textos como en las posibilidades interpretativas que ofrecen sus cifras o claras alusiones.

Aparte de dimensiones equívocas, en sus versiones de las *Lamentaciones* hay un distintivo tono de polémica expresada a través de recursos retóricos como la

⁴⁸ Dos estudios que desde la década de 1960 abordaron el tema de la paradoja en la época de Donne y en específico en su prosa son: Joan Webber, *Contrary Music: the Prose Style of John Donne*, Madison: University of Wisconsin Press, 1963 y Rosalie L. Colie, *Paradoxia Epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton: Princeton University Press, 1966.

aumentación y distorsión, particulares de los géneros del lamento y la sátira, los cuales resultaban especialmente eficaces para establecer diferencias y suprimir similitudes con el amenazante “otro”; los equivalentes respectivos en su época a la amenaza babilónica. La complejidad de su elocuencia equívoca y su uso de la paradoja fundamentan el mérito literario de las versiones de las *Lamentaciones* de Quevedo y Donne, en contraste con otras versiones contemporáneas de dimensiones más unívocas en cuanto a menor complejidad literaria y mayor claridad en sus propósitos devotos e ideológicos como los comentarios del fraile franciscano Soto o de extremistas puritanos como Udall.

IV.3 Interpretación exegética y teoría política

El tratamiento de la interpretación literal (histórica) y alegórica (profética) que despliegan Donne y Quevedo especialmente en su exposición del versículo de Lam 4.20, ofrece mayor evidencia de la calidad literaria de sus versiones de las *Lamentaciones* y de su tratamiento de la noción de consejo y oración en éstas. Además, el carácter “literal” de sus paráfrasis métricas confirma el mérito de su apropiación de Jeremías como un ejemplo de exégesis integral, una exégesis donde el lamento de Jeremías no sólo se relaciona a políticas como las de paz de sus respectivos monarcas y a la práctica exegética protestante o católica, sino que también refleja preocupaciones esenciales de su época, en un momento de cambio o crisis, y como se ha indicado en el primer capítulo, donde se debatían con profundidad las cuestiones de autoridad monárquica, decadencia y amenazas apocalípticas.

En el sermón de Donne de 1622 sobre el versículo de Lam 4.20, el predicador anglicano vincula, como indiqué anteriormente, las interpretaciones histórico-proféticas del versículo al suceso de la que Jacobo I saliera ileso del Complot de la Pólvora. Uno de los puntos esenciales de la interpretación radica en su identificación del grupo de

católicos que conspiraron contra el rey mediante lecturas históricas y proféticas del versículo. Donne afirma que a esos católicos se les puede considerar “our *Historicall Enemies*, and our *Propheticall enemies*” (*Sermons*, 4:238). Después amplifica estas dimensiones históricas y proféticas y las aplica a la amenaza que representan mediante sus “Axioms and Aphorisms”, con lo que se refiere a la prominente instrucción de dogmas doctrinales en los libros y panfletos católicos y su consiguiente dimensión política. En tanto que en éstos, se enfatizaba la lealtad católica a la autoridad del Papa, aquí me interesa resaltar que representaban también en ese sentido una amenaza a la autoridad de Jacobo I y de esta manera conllevaban la dimensión profética de un nuevo complot.⁴⁹ Así Donne vincula la dimensión histórica de Lam 4.20 con las acciones de los católicos en el pasado y la dimensión futura de la amenaza católica a la persona y autoridad de Jacobo I.

Por otra parte, Donne insiste en que en el versículo de Lam 4.20, “historically or prophetically, *Jeremy* looks upon the Kingdom, but yet through that glasse, through the King” (*Sermons*, 4:246). La repetición de frases con la combinación de los adverbios “historically–prophetically” o los adjetivos “historical–prophetical” ejemplifica el paralelismo rítmico característico en su sermón, pero, más allá de este rasgo estilístico, la figura real –“the Anointed”, el ungido– del texto bíblico, no es sólo una figura central en la tradición exegética de este versículo, sino que es de importancia esencial desde el punto de vista monárquico expuesto por Donne en el sermón. Para éste, son fundamentales una serie de complejas alusiones a la teoría política de Jacobo I sobre el derecho divino de los monarcas al trono y el respeto que le deben sus súbditos. Como ya indiqué en el capítulo tres, Donne acepta que hay dos tradiciones exegéticas con respecto a la figura del rey en las *Lamentaciones*: aquí me interesa resaltar un par de

⁴⁹ *Sermons*, 4:244.

citas o alusiones al profeta Jeremías en los propios escritos políticos de Jacobo I que sustentan estos puntos.

Por ejemplo, el rey Jacobo I hace aseveraciones, en su *Basilicon Doron* (1597) con respecto a los malos consejeros o profetas falsos y políticas de guerra, recurriendo a la figura del profeta Jeremías:

Consult therefore with no Necromancier nor false Prophet, vpon the sucesse of your warres, remembering on king *Saules* [I.Sam.31], miserable end: but keepe your Land cleane of all Southsayers, according to the commaund in the Law of God [Deut.18], dilated by *Ieremie* [Iere. 27:9].⁵⁰

En su *Trew Law* (1598), lo vuelve a mencionar como autoridad con respecto a la noción del buen pastor que procura la prosperidad del príncipe y la paz de su pueblo:

And finally, *As a Good Pastour, to goe out and in before his people* [I.Sam.8] as is said in the first of *Samuel: That through the Princes prosperitie, the peoples peace may be procured*, [Iere. 29] as *Ieremie* saith.⁵¹

En el mismo texto, compele a sus lectores a no hablar mal de su soberano, en un apartado llamado, “*Thou shalt not rayle vpon the Iudes, neither speake euill of the ruler of thy people*” [Exodus 22:28], y cita de nuevo a Jeremías:

Vnder the lawer, *Ieremie* [Iere. 27] threatneth the people of God with vtter destruction for rebellion to *Nabuchandnezar* the king of Babel: who although he was an idolatrous persecuter, a forraine King, a Tyrant, and vsusrper of their liberties, yet in respect they had once receiued and acknowledged him for their king, he not only commandeth them to obey him, but euen to pray for his prosperitie, adionying the reason to it; because in his prosperities too is their peace [Iere. 29].⁵²

Aquí hay puntos en común con la tradición exegética presentada por Donne, pero el énfasis de Jacobo I, además del respeto al rey, por malo que éste sea, se enfoca en las políticas de paz. Resulta muy significativo que la sección que sigue a estas citas se intitule *Preces, & Lachrymae sunt arma Ecclesia* [Las oraciones y las lágrimas son las

⁵⁰ King James I, *Political writings: King James VI and I*, ed. de Johann P. Sommerville, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 32.

⁵¹ King James I, *op. cit.*, p. 64.

⁵² *Ibid.*, p. 71.

armas de la Iglesia].⁵³ En otro texto un poco más tardío, *A Meditation Vpon the 27.28.29 of the XVIII Chapter of Saint Mathew or a Pattern for a Kings Inauguration*, vuelve a acudir a Jeremías, para mostrar que los reyes son “anoointed” (ungidos) de Dios, un verbo que, como he discutido anteriormente, forma parte del versículo de Lam 4.20 que Donne expone en su sermón en conmemoración del Complot de la Pólvora,

Kings are anoointed of *God*, [Psal.82.6 Rom.13.I] nay the Prophet *Ieremie* calls that Ethnike Emperour, *Nebuchadnezar*, the *servant of God*, and *S.Paul* calls the tyrant *Nero*, in his time, *the minister of God*. [Iere.34.10. Rom13.4]⁵⁴

Finalmente, es relevante indicar que, en ese mismo texto, Jacobo I se refiere a la burla que se alude en el versículo de Lam 1.13, para indicar que la burla y desprecio se pueden comparar, a nivel mental, al más alto dolor físico, que como hombre, Cristo aceptó sufrir en la tierra:

And therefore he came in the flesh as a lambe, not once opening his mouth when hee was led to slaughter:[Isai. 53.7] suffering without repining the highest outrages to the mind, which is, mockery with contempt, a kind of persecution; and the greatest tortures in the body that could bee deuised, that the prohecie of *Ieremie* might bee accomplished, *non est dolor sicut dolor meus* [Lam 1.13].⁵⁵

Aquí la discusión, en el contexto de la discusión de Jacobo, versa sobre la humildad y fortaleza que dejó Cristo como “a paterne to all Christian Kings thereafter”, nociones que Jacobo I considera esenciales en su teoría política absolutista. El propósito de presentar estas citas ha sido documentar la importancia de la figura del profeta Jeremías en puntos claves de la teoría política del soberano para quien Donne predicaba y poner en esta perspectiva las siguientes aseveraciones de Donne en su sermón sobre Lam 4.20.

Allí, Donne explica la necesidad que el soberano tiene de emplear un “contradiscurso” para defenderse de los que pretenden cuestionar o minar su autoridad,

⁵³ “And vnder the Euangel, that king, whom *Paul* bids the *Romanes obey* and serue *for conscience sake* [Rom 13. Iere. 13], was *Nero* that bloody tyrant, an infamie to this age, and a monster to the world, being also an idolatrous persecuter, as the King of *Babel* was”. *Ibid.*, pp. 71-72.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 241.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 245.

“Many times a Prince departs from the exact rule of his duty, not out of his own indisposition to truth, and clearnesse, but to countermine underminers” (*Sermons* 4:249), inclusive Donne señala una indicación más maquiavélica, del tipo de las que se encuentran también entre los escritos denominados antimachiavélicos, a los que me referí en el capítulo dos, sobre la importancia política de la agudeza y disimulación en la política, “a Prince will be crafty and perchance false with the false” (*Sermons*, 4:249). Donne justifica su aseveración indicando que, “*He [the King] does but as other Kings put him to a necessity to do, and you will not hastily call a King an ill King*” (*Sermons*, 4:250). En este sentido reconoce que ciertas acciones del rey se determinan por su respuesta a las acciones de otros reyes, reafirma su punto con respecto a que sólo los “ungidos” pueden alcanzar a comprender este tipo de acciones, al comparar la forma en que los “hombres naturales” (‘natural men’) y los ungidos reaccionan ante la aflicción inflingida por Dios,⁵⁶ lo que equivaldría a darse la libertad de juzgar a Dios de manera negativa por las aflicciones que inflinge: “To give your selves the liberty of humane affection, you would think God an ill God” (*Sermons*, 4:250). Donne aquí compara al “private man” que juzga las acciones del rey con el “natural man” que juzga las acciones de Dios: “God himselfe cannot stand upright in a *naturall* mans interpretation, nor any king in a *private* mans” (*Sermons*, 4:250). Asegura que, desde la perspectiva de la interpretación de la mente simple o privada de un hombre natural, ni el rey, ni Dios pueden ser juzgados de manera positiva; además, Donne reafirma su posición de predicador y poeta “ungido”, estableciendo la diferencia interpretativa sobre las acciones de Jacobo mediante recursos exegéticos, como la sofisticada interpretación de los sentidos histórico, profético o tipológico, los cuales la perspectiva

⁵⁶ Donne ofrece ejemplos de castigos divinos, “When *God gives his people for old shoes, and sells them for nothing, and, at the same time, gives him and their enemies abundance, when God commands Abraham, to sacrifice his own and onely Sonne, and his enemies have Children at their pleasure [...]*” (*Sermons*, 9:250). Los editores George R. Potter y Evelyn Simpson indican que las fuentes bíblicas de esto se encuentran en, Psa. 17.14, I Pet. 2.9, y Psa. 56.8 (*Sermons*, 9:250).

del hombre natural o privado privada o natural no toma en cuenta.

Donne, no obstante, va más allá y sugiere que el rey es responsable por la acción de sus subordinados “instrumentos”:

Now, earthly Princes are not equall to God; They doe not so much as work in particular actions of instruments; many times, they communicate power to others, and rest wholly themselves; and then, the *power* is from them, but the *perversenesse* of the action is not. God does work in ill actions, and yet is not guilty, but Princes doe no so much as worke therein, and so may bee excusable; at least, for any cooperation in the evill of the action; though not for countenancing and authorising an evill instrument, but that is another case (*Sermons*, 4:253).

De manera más sorprendente, a pesar de su postura monarquista, en este pasaje que se conservó en ambas versiones del sermón, Donne afirma de manera directa que Dios y los reyes terrenales no son iguales y que el príncipe no tiene excusas para aprobar y dar autorización a un mal instrumento, “for countenancing and authorising an evill instrument”. Aunque termina el pasaje indicando que eso es “otro caso”, las circunstancias inmediatas en que fue predicado este sermón hacían que tales aseveraciones pudieran ser extremadamente “incómodas” para Jacobo I y la intención específica apologética del sermón, lo cual puede explicar el por qué Donne no volvió a recibir un encargo específico del rey.⁵⁷

La manera en que Donne expone las dimensiones literales y proféticas de las *Lamentaciones* contrasta con la forma en que las expone Quevedo, aunque éste indica en la “Advertencia” de sus comentarios su conocimiento, mediante las exposiciones de otros exégetas, de que los escritos de Jeremías tienen una dimensión literal y otra profética, indica al respecto “iré de paso”, y enfatiza que su objetivo es declarar las *Lamentaciones* y defender la Vulgata.⁵⁸ Entre las “alusiones de paso” que incluye

⁵⁷ Jeanne Shami, *John Donne and Conformity in Crisis in the Late Jacobean England*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 138.

⁵⁸ Quevedo indica: “Andrés Capella dijo que Jeremías había escrito muchas cosas, parte historiales y parte proféticas, pero nuestro intento es sólo declarar los *Trenos* y defender la *Vulgata*, y así por lo demás iré de paso”. *Lágrimas*, p. 357.

Quevedo, está la profecía tradicionalmente relacionada con las *Lamentaciones*, en la cual se considera que la calamidad que describe el texto se relaciona al estado miserable de la Iglesia causado por los herejes y apóstatas. Aunque sus *Lágrimas* abarcan los veintidós versículos del primer capítulo de las *Lamentaciones* (Lam 1), en su “Introducción” Quevedo incluye una referencia a Lam 4.20 indicando que la figura del monarca en el texto bíblico se refiere al rey Josías, como prefiguración tipológica de Cristo, lo cual también es mencionado por Donne.⁵⁹ Quevedo, quien sigue aquí a san Jerónimo, considera a Josías como el mejor y más religioso rey, y como tal, el más preciado tesoro de la gente de Jerusalén.⁶⁰ Reconoce, no obstante, que, mientras algunos de los versos de las *Lamentaciones* no se refieren a Josías, otros sí, y de esa manera, se refieren proféticamente a Cristo y a su Iglesia.⁶¹ Respecto a la otra figura de monarca que se asocia con las *Lamentaciones*, sólo hay una breve mención a Sedecías en un párrafo de la introducción donde Quevedo discute si el libro que quemó el rey Joaquín fue el libro de las profecías de Jeremías o las *Lamentaciones*.⁶² Quevedo, como san Jerónimo y Donne, afirma que el libro que quemó Joaquín fue el de las *Lamentaciones*;⁶³ inclusive llega a hacer un paralelo entre Joaquín y Herodes, quien

⁵⁹ El profeta Jeremías “lloró la muerte de Josías y en ella la de Jesús proféticamente. Y dice que, según opinión de algunos, le llama en el 4. cap. de los ‘*Trenos, Spiritum oris nostri captum*’. De su muerte y entierro se trata 2 *Paralip.* 37, adonde es alabado, pero más en el *Ecclési.* 49. ‘*Memoria Iosiae in compositione odoris facta opus pigmentarii. In omni ore quasi mel indulcabitur eius memoria*’. Y más abajo: ‘*Praeter David, [et] Ezequiam et Iosiam, omnes peccatum commiserunt.*’ Entiéndase de idolatría. Lloró Jeremías la muerte de Josías, a quien mató Nechao, rey de Egipto [...] Desta lamentación se hace mención, 12, [11] de Zacarías”. *Lágrimas*, p. 360.

⁶⁰ “[...] Josías [...] sin comparación hizo celebrar sus fiestas [...] En éste habéis perdido cuanto bien teníades; y si el enemigo lo mató con saetas, y era Iosías lo más que estimaba el pueblo judío, pues era su rey.” *Lágrimas*, pp. 361-362.

⁶¹ “[...] trata de unas endechas o versos fúnebres que el Profeta había compuesto en la muerte de Josías y que el mismo Josepho la alcanzó. Yo confieso que en esa parte no trató de Josías, pero en otras claramente: en los mismos *Trenos* le llora, y en él, proféticamente, a Cristo con unos, y a la Iglesia, con otros.” *Lágrimas*, p. 361.

⁶² “[...] Y estos capítulos dictó el Propheta a su escribiente añadiendo [...] algunas cosas, los cuales tenían los sucesos hasta la captividad de Sedequías y hoy están en los demás capítulos de aquella profecía, como se colige del verso último del D. Cap. 36.” *Lágrimas*, p. 360. El contexto de esta discusión es el desacuerdo de Quevedo en este punto con la lectura de del Río, quien “colige” que el libro quemado era el de las profecías de Jeremías y no incluía a los *Trenos*.

⁶³ “[...] y no hallo yo contradicción ni dificultad para que no sea que el libro que mandó quemar Joaquín, rey de Judá, fuesen los *Trenos*, que como en ellos había profetizado la muerte de Josías y la destrucción de

“degolló los Inocentes”: tal como Joaquín, dice Quevedo, “oye decir, o lee escrito por Jeremías, que ha de venir el rey de Babilonia, y le ha de quitar el imperio, y con codicia de no le perder, quema el libro”, Herodes, después de escuchar la profecía de la llegada del Mesías, mandó matar a los Inocentes (*Lágrimas*, 361). La discusión de Quevedo sobre la cuestión del libro de Jeremías que fue quemado, es uno de los puntos concretos en que defiende la Vulgata de san Jerónimo.⁶⁴ Tanto a Joaquín como a Herodes, señala Quevedo, los hizo actuar la codicia y el miedo por la profecía de la caída de su imperio. Aunque en el ejemplo de Joaquín y Herodes la preocupación parece ser causada por su egocentrismo, el miedo es causado por una calamidad de escala nacional y la admonición o advertencia de las *Lamentaciones* cubre tanto la tribulación privada, como la amenaza a escala pública.

Un punto esencial en el tratamiento de los sentidos literal y profético de las *Lamentaciones* de Quevedo, en relación a la cuestión de monarquía, se encuentra en sus comentarios a Lam 1.4.⁶⁵ Ahí Quevedo subraya que, aunque el verso se lea en forma literal, es claro que, si no tiene un monarca, Jerusalén será destruida.⁶⁶ Además, Quevedo agrega que la muerte del rey Josías es retóricamente eficaz (“así los *enternece* en la muerte de Iosías”). Tal lectura profética del texto se basa, argumenta Quevedo, en que el recuerdo histórico de las calamidades pasadas aumenta la aflicción del presente, de manera que la calamidad profetizada cancela la esperanza del futuro.⁶⁷ Y lo que es más importante, con el duelo por la muerte de Josías, el profeta recuerda a su lector del

Israel antes que fuese, de miedo de lo que temía, le mandó quemar. Así lo dice por expresas palabras Jeremías, cap. XXXVI [...]. Y esto todo bien se ve que está escrito por expresas palabras en los *Threnos*.” *Lágrimas*, p. 360.

⁶⁴ “[...] Con esto dejo defendida la opinión de san Jerónimo de la censura del P^e Martín del Río”. *Lágrimas*, p. 361.

⁶⁵ La versión literal de Quevedo del versículo correspondiente a la letra “Daleth” (Lam 4.1) es: “Caminos de Sión enlutados de que no vienen a la Pascua: todas sus puertas asoladas; sus sacerdotes suspirando, sus doncellas tristes, y ella amarga a ella”. *Lágrimas*, p. 375.

⁶⁶ “[...] Porque no se entenderá, *aún literalmente* dél, que extendió el enemigo la mano a todas las cosas de estima y que sin tal rey quedó Jerusalén destruída.” *Lágrimas*, 361. Las cursivas son mías.

⁶⁷ *Lágrimas*, p. 361.

pasado y anticipa lo que está por venir persuadiéndolo así de los preligros de perder la cabeza del Estado, el monarca. De manera similar, la identificación de Donne en su sermón sobre Lam 4.20 de los enemigos históricos (del pasado) y los enemigos proféticos (del futuro probable) se basa en la noción de que se pueden usar ejemplos de la historia bíblica para instruir tanto a los monarcas como a sus consejeros; ésta es la misma noción de la lectura literal (histórica) y alegórica (profética) que Quevedo presenta sobre la muerte de Josías en sus *Lágrimas*.

Además de la tradición ciceroniana donde se consideraba la historia como maestra de la vida, tan frecuente en tratados políticos de los siglos XVI y principios del XVII, la autoridad de los ejemplos históricos se vincula con la fundamental virtud de la prudencia en el escenario político. Un sugerente ejemplo de esto es el siguiente pasaje de *De Rege et Regis Institutione* (1599) del jesuita Juan de Mariana:

A las demás virtudes en que debe educarse un príncipe ha de añadirse la prudencia, luz que ilumina lo que se debe hacer. Es la prudencia cierta facultad de la mente en virtud de la cual, considerando todas las partes de una cuestión por la memoria de lo pasado, disponemos lo presente y prevenimos lo futuro. Y por lo que está ya manifiesto descubrimos lo que está oculto.⁶⁸

La prudencia era un término esencial en los textos sobre razón de Estado entre los antimaquiavélicos. En este pasaje el padre Mariana describe la prudencia como la facultad que aprovecha la enseñanza de la historia como un recordatorio del pasado para prever el futuro, lo cual hace eco al tratamiento de Donne y Quevedo de los sentidos históricos y proféticos de las *Lamentaciones*. En ese caso, el temor producido por la calamidad profetizada a escala nacional fundamenta la función del ejemplo del texto histórico de la Biblia como advertencia; esta función se relaciona con el concepto que expresa el proverbio de Séneca *calamitas virtutis occasio est* (*De Providentia*, IV.6) y la necesidad de que rodeen al rey hombres virtuosos y religiosos para enfrentar la

⁶⁸ Juan de Mariana, *La dignidad real y la educación del rey* (*De rege et regis Institutione*), ed. de Luis Sánchez Agesta, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981, p. 406.

calamidad.

En su sermón sobre Lam 4.20, Donne cita a san Ambrosio para indicar de manera específica el papel fundamental del hombre virtuoso (*vir justus*) en la defensa del reino:

Not onely upon your Allegiance to God, but upon your Allegiance to the King, be good: No Prince can have a better guard, then Subjects truly religious. *Quantus murus patriae est vir justus*, is S. Ambrose his holy exclamation, What a wall to a City, what a Sea, what a Navy to an Iland, is a holy man? (*Sermons*, 4: 261).

Donne enfatiza el vínculo entre la alianza con Dios y la alianza con el rey –“Allegiance to God” and the “Allegiance to the King”– y el papel fundamental del *vir justus* en esta alianza como un hombre santo, un “holy man”. Al tener súbditos virtuosos, realmente religiosos, “Subjects truly religious”, el rey puede contar con la protección más efectiva. En el contexto del sermón de Donne, sobre Lam 4.20, la alianza, “Allegiance”, señalada por Donne y la importancia de súbditos religiosos y virtuosos se relaciona con los tonos apologéticos del sermón en la atmósfera de anticatolicismo y críticas al rey Jacobo I. Hay que subrayar la contundente manera en que Donne cita a san Ambrosio, terminando este pasaje una frase rítmica y de dimensiones poéticas atribuida al santo, “What a wall to a City, what a Sea, what a Navy to an Iland, is a holy man”.

En las *Lágrimas* de Quevedo hay un eco de la idea de que la mejor protección del rey son hombres realmente religiosos, pero lo que Quevedo enfatiza, específicamente en su aforismo sobre Lam 1.4, es el papel indispensable de la religión para la defensa de la nación:

En la ciudad donde no se sirve a la religión, no hay puerta en pie; las calles se enlutan, los sacerdotes lloran; todo perece, porque ella es la defensa de las repúblicas y el fundamento del gobierno político; porque si Dios no guarda a la ciudad, en vano trabajan los que la guardan (*Lágrimas*, 364).

Quevedo no hace la referencia específica al muro –a la muralla– que protege a la patria

de la cita que usa Donne de san Ambrosio, pero el vínculo entre los tres textos es claro respecto al papel fundamental de la religión en la política y especialmente para la protección de la nación (Quevedo y san Ambrosio) y del monarca (Donne).

Donne y Quevedo enfatizan, como un eco de lo anterior, la necesidad y la existencia del vínculo entre oración y consejo. En sus comentarios sobre la letra “Coph” (Lam 1.19), Quevedo indica:

De suerte que se entenderá que lo que siente en la muerte de los sacerdotes y viejos es la falta de las dos cosas a que últimamente podía acogerse [Jerusalem], que eran consejos de unos y oraciones de otros; una, arma contra el mundo; el otro, medio para Dios (*Lágrimas*, 420).

En el contexto de la *Pax Hispanica* y de su postura belicista, Quevedo advierte sobre las consecuencias de la muerte de sacerdotes y viejos en la ciudad de Jerusalén, porque su pérdida significa la pérdida de las oraciones de los primeros y de los consejos de los segundos. Las oraciones, significativamente, se describen como medios –una forma de comunicación y contacto– con Dios, y los consejos, como armas “contra el mundo”. De modo similar, en su sermón sobre Lam 4.20, Donne indica:

That both good Kings, and bad Kings, *Josiah*, and *Zedekiah*, are the *anointed* of the Lord, and the *breath of our nostrills*, that is, The life of the people; and therefore both to be lamented, when they fall into dangers, and consequently both to be preserved by all means, by *Prayer* from them who are private persons, by *counsell* from them, who have that great honour and that great charge, to be near them in that kinde, and by *support* and *supply*, from all, of all sorts, from falling into such dangers. (*Sermons*, 4:239)

Donne afirma la necesidad de consejo y oración para prevenir que el rey caiga en peligros, los cuales en el contexto específico de su sermón se identifican con el tono anticatólico y se pueden situar en la tradición de la Leyenda Negra en Inglaterra, en la cual la España católica tenía en papel de enemigo primordial. Sin embargo, Donne se refiere aquí no sólo a la necesidad de la oración, “*prayer*”, de los individuos, “private men”, y del consejo “*counsel*” de un semejante “similar in kind”, sino que también indica que existe la necesidad de tener el apoyo y la aportación de todos, “*support and*

supply, from all, of all sorts”, para proteger al rey, lo cual es una clara diferencia con la forma en que Quevedo trata la oración y el consejo. Donne hace su aseveración en términos de la Iglesia anglicana con pretensiones de fundamentos amplios, “broad-based church”, y la activa presencia de diversas confesiones, sobre todo calvinistas y católicos en la Inglaterra de principios del siglo XVII, quizá también en relación con los intereses ecuménicos de Jacobo I; aunque éstos representaran una amenaza para la protección del monarca, era necesario contar con su apoyo y conformidad. En su contexto de la España contrarreformista, la actitud de Quevedo con respecto a otras religiones es marcadamente más rígida y exclusiva en reflejo a las ideas de la cruzada de la “monarquía católica universal” de los Habsburgo. A pesar de las diferencias, en estos pasajes tanto Donne como Quevedo enfatizan la importancia de la religión como apoyo para la autoridad política del monarca.

IV.4 De identidad cultural, virtud y aflicción en las versiones de las *Lamentaciones* de Quevedo y Donne

De esta manera, la reprimenda moral y política en las versiones de Donne y Quevedo sobre las *Lamentaciones* de Jeremías tiene que ver con la noción de que los súbditos religiosos apoyen al soberano, o en el caso de Donne, de que al menos los súbditos sean claramente respetuosos de la autoridad del rey en detrimento de cualquier otra autoridad, como la del Papa. El respeto incluye la identificación de naciones enemigas, por paradójico que resulte el caso para los católicos ingleses, dentro del contexto de lo que se ha llamado el “two dimensional patriotism”, que consiste en definir la nación propia en comparación con otras inferiores,⁶⁹ inferiores aquí en el sentido de alejadas de la verdadera interpretación del texto bíblico, herejes o idólatras, y

⁶⁹ Patrick Collinson, “Biblical Rhetoric: the English Nation and National Sentiment in the Prophetic Mode”, en Claire McEachern y Deborah Shuger (eds.), *Religion and Culture in Renaissance England*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 15-45 (p. 22).

en el caso de los católicos ingleses de la autoridad papal. Este tipo de patriotismo religioso es la base de la advertencia al soberano de no hacer “paces” con los enemigos, “los otros”, para lo cual herramientas como la burla o el lamento en el texto de las *Lamentaciones de Jeremías* resultan de clara utilidad moral y ética, pues promueven políticas de guerra contra las naciones enemigas o advierten sobre los consejeros inadecuados y las consecuencias de no velar por la religión de la nación. Aquí es significativo, que inclusive a finales de la década de 1620 en Inglaterra se imprimió un texto donde se consideraba al Antiguo Testamento, “not a prophetic judgment but an exemplary military manual”,⁷⁰ lo cual atestigua, específicamente en la tradición anglo-protestante, la carga de autoridad en cuestiones de guerra del Antiguo Testamento, o de su autoridad apologética en defensa de la fe ante posibles ataques de enemigos, externos o internos, de la figura del soberano y de su nación. Las paradojas y equívocos, implícitos y explícitos en estas *Lamentaciones* apologéticas, tienen que ver con políticas sobre la relación de los consejeros con la figura del soberano terrenal, quien, al acatar en algunas ocasiones consejos de éstos en aras de resguardar intereses religiosos y políticos de su respectiva nación, puede dar la impresión de estar en disonancia con su alta investidura y responsabilidad.

En el tratamiento de Donne y Quevedo de las figuras de los reyes Josías y Sedecías, destaca que, en el caso de Donne, a pesar de defender la calidad de “ungido” del soberano, sea éste bueno o malo, una apología que también tiene eco en el texto de Quevedo, el predicador anglicano se permita enfatizar la responsabilidad del rey por su decisión de seguir malos consejeros. Uno de los aspectos que se ha tratado de establecer como la manera en que “Donne uses rhetorical conventions to discuss his topic from a Protestant viewpoint, how he uses a Protestant rhetoric to redefine his originally

⁷⁰ Patrick Collinson indica lo anterior y señala varios textos de temática similar, pero destaca el siguiente: Richard Bernard, *The Bible-battells. Or, the sacred and the military. For the rightz wageing of warre according to the Holy Writ*, London: 1629 apud Patrick Collinson, *op. cit.*, p. 23, n. 34.

medieval and Catholic themes”⁷¹ consiste en que tiende a acentuar la responsabilidad personal de la figura o tipo que discute en su exposición,⁷² lo cual se puede ejemplificar con sus sermones sobre Lam 4.20 y Lam 3.1. En contraste con este afanoso intento de delinear exegéticamente la identidad protestante de Donne, recientemente Alison Shell y Arnold Hunt han insistido en que la alianza con confesiones religiosas específicas era fundamental en el contexto de la cultura religiosa de la Inglaterra jacobina, pero que en el caso de Donne se le puede situar junto a los casos donde la característica era la fluctuación: “an individual’s religion could be a fluctuating entity, with emotional pressures or theologically motivated curiosity overriding the need to give a systematic justification for one’s belief and practice”.⁷³ A pesar de la dimensión pública de su identidad religiosa, estos críticos detectaron en una de las cartas de Donne la misma actitud inclusiva o escéptica de la figura de Drachus en su “Satyre III”, quien compara las Iglesias anglicana, católica y calvinista, asignando un tanto de falsedad a todas, con la salvedad de que tal parece que, a pesar de que Donne optó por la vía anglicana, la huella de su formación y educación católica parece haber sido definitiva, por lo que estipulan que de Donne se puede decir, “Once a Catholic, always a Catholic”.⁷⁴ Estas posturas encontradas sobre la identidad religiosa de Donne, como discutí más ampliamente en el capítulo III, manifiestan el complejo panorama cultural en que se desarrolló, tal complejidad y ambigüedad se pueden relacionar con los trasfondos

⁷¹ Maria Salenius discute dos específicos sermones de Donne, Maria Salenius, “True Purification: Donne’s Art of Rhetoric in Two Candlemas Sermons”, en Mary Arshagouni Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 314-334 (p. 314).

⁷² Maria Salenius, *op. cit.*, p. 324.

⁷³ Alison Shell y Arnold Hunt, “Donne’s Religious World”, en Achsah Guibbory (ed.), *The Cambridge Companion to John Donne*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 65-82 (p. 67).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 79. Alison Shell y Arnold Hunt citan una carta donde Donne le dice a su amigo Henry Goodyear que a los hombres no les es fácil cambiar “their setter habits and customs in religion”; dicen que esto parece implicar que su propia temperamental preferencia se inclinaría por la espiritualidad católica, sin algunas de sus doctrinas, “[...the Roman religion] seems to exhale, and refine our wills from earthly Durgths, and Lees, more than the Reformed, and so seems to bring us near heaven” (p.102). *Ibid.*, p. 79.

equivocos de sus sermones y paráfrasis métricas sobre las *Lamentaciones*. En el caso de Quevedo, la crítica parece ir más claramente dirigida hacia los consejeros y específicamente a los enemigos heréticos de la España católica de los Habsburgo.

Tanto para Donne como para Quevedo, la autoridad del texto bíblico de las *Lamentaciones* y del profeta Jeremías, en cuestiones ideológicas de identidad cultural, se relaciona con la función específica de las apropiaciones de este texto en cada nación y con cuestiones de la dimensión retórica de la cultura, entendida ésta como la manera en que el lenguaje proporciona el instrumento primario de diversas disciplinas, como la política, la literatura, la filosofía y la religión que conforman una nación y cultura;⁷⁵ los paralelos del modelo bíblico de las *Lamentaciones de Jeremías* con las situaciones contemporáneas permiten a los exégetas situar sus respectivas naciones dentro de un pasado bíblico de autoridad y virtud, en el sentido de que la lección o advertencia aprendida a partir de la aflicción ejemplar que retratan las *Lamentaciones* puede ennoblecer sus respectivas devotas naciones con autoridad bíblico-histórica. La tradición de los sermones que exponen el texto de las *Lamentaciones* pertenece a una temática de calamidades atroces como vehículo de edificación moral para advertir y elevar el espíritu del auditorio, “warn and uplift”.⁷⁶ Sin embargo, las paradojas y los paralelismos antitéticos que son parte de la tradición exegética de este texto, son elementos fundamentales en la tensión entre los efectos de alabanza y vituperio característicos de la voz del profeta Jeremías, un profeta cuya advertencia sobre la decadencia contiene tanto una esperanza, como una amenaza. Las versiones de la *Lamentaciones* aquí estudiadas ilustran las posibilidades interpretativas y retos que este texto bíblico en particular ofrecía, a escritores como Donne y Quevedo, poetas y humanistas, para participar en los respectivos debates político culturales de su época.

⁷⁵ James Bauman, *John Donne and the Rhetorics of Renaissance Discourse*, New York: Columbia University Press, 1991, p. 1.

⁷⁶ Jeanne Shami, *John Donne and Conformity in Crisis*, p. 177.

CONCLUSIÓN

La consideración comparativa de las versiones de las *Lamentaciones* de Donne y Quevedo demuestra cómo mediante el estudio de los procedimientos de la traducción bíblica y de la escritura de comentarios, paráfrasis y sermones, se enriquece la apreciación del lector en la actualidad sobre la función de estos textos no sólo en sus contextos ideológicos y culturales nacionales, sino también dentro del más amplio marco de la exégesis humanista europea de principios del siglo XVII. El debate o el diálogo entre exégetas de distintas, y con frecuencia antagónicas, denominaciones religiosas se relacionaba con bloques de poder específicos donde adquiría, tanto en el contexto inglés de Donne, como en el español de Quevedo, relevancia política la aplicación y recreación del lamento de Jeremías en una época de incertidumbre. El elemento comparativo también permite tener una visión de la forma personal en que estos autores plasman sus interpretaciones del texto bíblico en diversos géneros literarios y lo que esto nos dice de las posibilidades interpretativas de un lamento bíblico de tipo histórico.

En el contexto del sentimiento generalizado de crisis a principios del siglo XVII, una época caracterizada por grandes cambios, tensiones y contradicciones, la ejemplaridad de un lamento bíblico histórico y de un profeta “crítico” –una voz que podía articular tanto el lamento como la sátira– tenía un potencial de gran atractivo retórico que combinaba dimensiones de alabanza y vituperio. Sin embargo, la aplicación de las interpretaciones de este texto bíblico a contextos políticos y religiosos específicos aparentemente no siempre resultaba políticamente “correcta”, como lo atestiguan las versiones de Donne y Quevedo. El análisis comparativo de recursos retóricos tales como el paralelismo y la paradoja en sus versiones de las *Lamentaciones* demuestra esta complejidad, a la vez que permite contrastar las políticas de Jacobo I como *Rex*

pacificus y la *Pax Hispanica* de Felipe III en el marco de las “Leyendas negras” y la amenaza babilónica de sus respectivas naciones.

El arte de la escritura de ambos autores incluye tonos equívocos, ya presentes en el lamento bíblico, que aluden a la paradoja representada por el contraste entre, por una parte, el afán de Jacobo I y de Felipe III de vincularse con la noción del derecho divino del rey y el absolutismo temprano y, por otra, a la realidad de vivir bajo la sombra de consejeros reales poderosos. La aparente claridad de la identidad cultural e ideológica de Quevedo, enclavada en el ímpetu hegemónico de la España católica de los Habsburgo, contrasta con la más difusa identidad ideológica de Donne, cuya mayor complejidad se deriva del inestable contexto religioso y político que prevalecía en Inglaterra a principios del siglo XVII y del conflicto personal religioso del propio poeta. Sin embargo, tanto las *Lamentaciones* de Donne como las de Quevedo se pueden considerar como argumentos morales en los cuales el tratamiento de la aflicción es esencial para promover la edificación de súbditos virtuosos que salvaguarden su nación y religión contra la amenaza de los heréticos “otros”.

Las diferencias de sus versiones se expresan en la forma particular en que Donne y Quevedo se apropian de un núcleo en común de recursos y modelos literarios que aplican a la dimensión ética y retórica de las *Lamentaciones* del profeta Jeremías. A pesar de todas sus diferencias, tanto Donne como Quevedo logran en sus versiones, con diversos matices, la convergencia de un carácter apologético y de un tono polémico; además, los contextos de Donne y Quevedo tienen varios aspectos semejantes que se manifiestan en sus versiones: la relación entre Iglesia y Estado, la construcción de una identidad nacional mediante la identificación del “otro”, ya sea el bloque herético protestante o la “Babilonia católica”, y la paradoja que se deriva del papel primordial que desempeñaban los poderosos consejeros del monarca. Una lectura que toma en

cuenta estos aspectos esenciales demuestra que la tradición y los alcances de la exégesis bíblica requieren que el lector moderno esté alerta a cuestiones históricas para lograr una mejor comprensión de las dimensiones político morales de la exégesis. A su vez, el estudio de las *Lamentaciones* nos ayuda a comprender mejor el momento histórico, político y cultural que se vincula directamente con la función de estos textos. Es por esto que la metodología elegida para esta investigación, fundamentada en las herramientas que propocionan la exégesis, la retórica y los estudios de traducción, resulta adecuada para abordar las cuestiones de identidad cultural en las versiones de Donne y Quevedo.

Además de la dinámica dialógica en la escritura de sus versiones como producto de sus lecturas exegético humanísticas, la respuesta de estos escritores a los conflictos de su época a través de sus versiones de las *Lamentaciones* se configura mediante paralelos antitéticos o analógicos, tanto con sus contextos nacionales político religiosos, como con sus contextos personales como doctos poetas y profetas. La historia bíblica, mediante la tipología, funciona como una alternativa a la noción de la historia como *magister vitae* en el discurso de las teorías éticas y políticas de principios del siglo XVII; los ejemplos históricos bíblicos constituyen así una fuente esencial de máximas políticas. De esta manera, la revelación bíblica todavía funciona como la forma más segura de conocimiento histórico. Por otro lado, en un contexto donde se consideraba que los traductores y exégetas tenían un deber moral como maestros al aplicar la lectura de textos de la Escritura a su propia época, la elección de la figura del profeta Jeremías parece haberse relacionado con un modelo ético donde el “ungido” predicador o comentarista y poeta adquiriría tipológicamente la capacidad de ser profeta y consejero para prevenir o dar lecciones relacionadas a la destrucción ejemplar de la emblemática ciudad de Jerusalén.

En relación a esto y en el contexto de la *Pax Hispanica* de Felipe III y de Jacobo I como *Rex Pacificus*, las versiones de las *Lamentaciones* de Donne y Quevedo funcionan como llamados a reevaluar tales políticas de paz desde la perspectiva de la lección que presenta el texto bíblico elegido, a pesar de que la reconocida postura bélica de Quevedo contrasta con la pacifista que los críticos han atribuido a Donne. Pero en el caso de Donne, a pesar de su aparente “pacificismo”, se da también una actitud bélica a favor del apoyo de los protestantes en el Continente relacionada directamente con la conformación de su identidad anglicana-calvinista, de claros vínculos con los calvinistas del Continente.

La autoridad de la Vulgata, por otra parte, es un componente esencial de la justificación ideológica del Imperio español de los Habsburgo y su defensa de la Iglesia católica. Tal postura resultaba intolerable dentro del esquema de la teoría política protestante de Jacobo I, la cual Donne demuestra en sus constantes críticas a la autoridad doctrinal de la Vulgata. Por otro lado, mientras para Donne la Vulgata es, aunque distinguida por sus méritos de elocuencia, una traducción entre otras, con fallas gramaticales como otras, para Quevedo la autoridad de la Vulgata es incuestionable, aunque por su educación humanista reconozca errores gramaticales. En contraste, para Donne la Biblia en latín de Tremellius representa una sólida alternativa protestante, específicamente calvinista, a la autoridad de la Vulgata; sin embargo, no la considera una traducción infalible o de veneración, sino una traducción que era posible cuestionar tanto como texto, como por la centralización hegemónica que representaba. No obstante, Donne y Quevedo comparten admiración por la fuerza elocutiva de la Vulgata.

La manera en que Donne y Quevedo abordan las intrínsecas ambigüedades del texto bíblico y las relacionan con las políticas de paz de Jacobo I y Felipe III en sus

Lamentaciones, los separa de otros comentaristas y escritores de paráfrasis métricas de las *Lamentaciones*, cuyas versiones no alcanzan los matices eruditos de Donne y Quevedo. La elección de este texto bíblico en particular, cuya tradición exegética ofrece la posibilidad de convertirse en un medio de crítica a políticas –relacionadas con naciones amigas y enemigas– y del poder de los consejeros reales (malos y buenos consejeros, “ungidos” y legos), revela la dimensión delicada y controvertida (polémica) de la queja o lamento del profeta Jeremías. El uso del paralelismo, la antítesis, la analogía y la paradoja en las versiones de Donne y Quevedo presenta de manera estética, la complejidad y las fuertes dualidades de una época de conflicto: sus *Lamentaciones* advierten al monarca sobre la importancia de enfrentar la amenaza de la babilonia herética y de preservar un orden político en el cual la religión todavía constituía el soporte de la monarquía.

Mi discusión de otras versiones métricas contemporáneas de las *Lamentaciones* muestra que la naturaleza poética del texto bíblico fue fundamental para establecer la tradición de paráfrasis métricas sobre este texto bíblico, la cual fue particularmente rica a finales del siglo XVI y principios del XVII. A la par de su elocuente naturaleza poética, en la tradición exegética y de la escritura de paráfrasis sobre este texto bíblico se enfatizaba también su dimensión política. Esto pudo haber sido un elemento esencial en la apropiación de Donne y Quevedo para conformar una *ecclesia disciplina* en sus respectivos contextos, donde el orden y la disciplina bajo la batuta eclesiástica se consideraban indispensables para enfrentar los conflictos de la época.

Diversas versiones de las *Lamentaciones* protestantes inglesas y católicas españolas estudiadas en esta tesis se pueden leer en la tradición del *ubi sunt*; sin embargo, con mayor frecuencia las versiones métricas católicas se relacionan con la ceremonia del Oficio de Tinieblas en la Semana Santa, excepto la versión de Quevedo

y la del poeta marrano João Pinto Delgado. En general, la variedad de formas métricas en que se escribieron se basaba en modelos italianos o italianizantes y clásicos que se dirigían a un público de tipo cortesano o erudito; en contraste, aquellas escritas en formas métricas populares inglesas o españolas, se dirigían con frecuencia a un público popular y se relacionan con versiones musicales populares. Por un lado, la rica tradición de las versiones con música compuesta por músicos católicos durante el siglo XVI, en general se basaba en el texto de la Vulgata y tenía fines litúrgicos. Esta tradición litúrgico polifónica tuvo una gran influencia y, aunque formaba parte del escaparate de poder hegemónico católico, dejó huella, por analogía o por contraste, en las versiones sin música tanto en España católica como en Inglaterra protestante. Por otro lado, en ambos países también se utilizó una diversidad de formas métricas para versiones que no tenían por objetivo ser acompañadas de música.

Me parece significativo que tanto Donne como Quevedo hayan elegido para sus versiones una forma métrica sin rima y en cierta manera “tosca” en su correspondiente lengua: los pentámetros yámbicos sueltos de Donne y los *versos sueltos* de Quevedo. La elección parece haberse relacionado no sólo con la noción contemporánea de que el verso en latín sin rima era la forma más elevada de la poesía, sino quizá también con el hecho de que la métrica elegida era suficientemente flexible como para ofrecer a ambos poetas la posibilidad de tratar de recrear el texto bíblico de manera literal y mantener un cierto grado de “oscuridad”. De manera paradójica, esto ofrecía a Donne y Quevedo una mayor oportunidad de adaptar su fuente bíblica a sus respectivas culturas en contraste con versiones más “puristas” o estrictamente literales basadas en métodos exegéticos históricos y racionalistas, como los textos de Tremellius o del jesuita Antonio del Río. En contraste con la interpretación o el comentario racional o de crítica textual estrictamente históricos del texto bíblico de estos exégetas

humanistas, las versiones de Donne y Quevedo preservan un cierto grado del interés humanista en las dimensiones de crítica textual racional e histórica, pero también aluden en su interpretación, directa o indirectamente, a la responsabilidad civil de los monarcas y de sus súbditos para defender sus respectivas naciones.

Mi interés ha sido situar en su contexto cultural – ideológico y exegético – las versiones de Donne y Quevedo de las *Lamentaciones* y mostrar algunas de las diversas líneas de investigación que pueden derivarse de un estudio como éste, tales como la presencia en ambos autores de Séneca y san Agustín y un latente escepticismo, además de las dimensiones políticas de las versiones métricas y musicales de las *Lamentaciones de Jeremías*, entre otras. Mi consideración subraya la paradoja de comentar, parafrasear en verso y exponer en prosa interpretaciones sobre un lamento bíblico que, aparentemente en forma indirecta, revela la contradicción de los valores positivos que los autores pretenden o aparentan defender en sus textos, lo cual demuestra la complejidad de su escritura y la ambigüedad de su condición humana de poetas.

En nuestra propia época, marcada por profundos cambios, grandes crisis, contradicciones y paradojas, el estudio de las *Lamentaciones* de Donne y Quevedo no sólo nos ayuda a comprender mejor la compleja crisis de principios del siglo XVII y sus avatares ideológicos y políticos, sino que también resulta intelectualmente atractiva al ofrecer posibilidades de reflexión más allá de las páginas de esta tesis durante la época de crisis que nos ha tocado a vivir a principios del siglo XXI.

Las reflexiones académicas que surgen de las propuestas de esta tesis tienen que ver con el rico panorama que ofrece la aproximación cultural, retórica y bíblico exegética a la obra de autores canónicos de dos de las más importantes tradiciones literarias europeas del siglo XVII. Una de las posibilidades que se contemplan es

ampliar el número de estudios sobre las relaciones anglo españolas de la época; otras propuestas incluyen ahondar en los vínculos de la práctica exegético literaria española y de la inglesa con otras tradiciones literarias y culturales europeas, como la italiana y la francesa, explorar en forma más detalladas la significancia de la relación entre música y literatura en el tipo de textos aquí discutidos y estudiar la conformación de identidades culturales a nivel europeo, y de otras latitudes como el continente americano, mediante el intercambio, contacto o relación dialógica (en desacuerdo o acuerdo) entre diferentes comunidades lectoras de obras exegéticas. La pertinencia de una aproximación comparatista en estas potenciales vertientes subraya también la importancia del elemento histórico que demanda la consideración de los comentarios, las paráfrasis métricas y los sermones sobre textos bíblicos. La combinación de los estudios culturales y los filológicos, sea el peso de unos a veces mayor que el de los otros, es de gran utilidad para reconsiderar la relevancia de textos bíblicos de tipo histórico poéticos, como las *Lamentaciones*, en las tradiciones literarias europeas del siglo XVII y la resonancia de la metodología bíblico exegética como clave de lectura y escritura en nuestra cultura.

OBRAS CITADAS

- Adlington, Hugh, "John Donne, Confessional Identity, and the *Civitas Dei* in Early Seventeenth-Century Europe", en Andrew Hiscock (ed.), *Mighty Europe 1400-1700: Writing an Early Modern Continent, Cultural Identity Studies*, Bern: Peter Lang, 2007, pp. 71-84.
- Agustín, *De christiana doctrina en Obras de San Agustín*, 38 vols, ed. de Balbino Martín Osa, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, t. XV.
- Álamos de Barrientos, Baltasar, *Aforismos al Tácito español*, ed. de José Antonio Fernández Santamaría, 2 vols, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987.
- Albaladejo, Tomás, "Poética, literatura comparada y análisis interdiscursivo", *Acta Poetica*, 29-2 (2009) [en prensa].
- Alcalá, Ángel, "De la datación e importancia del *Tractatus de sensibus Sacrae Escripurae* de Fray Luis de León", *Revista Agustiniana*, 25 (1991), 859-882.
- Alejos García, José, "Identidad y alteridad en Bajtín", *Acta Poetica*, 27-1 (2006), 47-61.
- Allen, Paul C., *Philip III and the Pax Hispanica 1598-1621. The Failure of a Grand Strategy*, New Haven/London: Yale University Press, 2000.
- Arellano, Ignacio, "Textos bíblicos y problemas exegéticos", en Lía Schwartz y Antonio Carreira (eds.), *Quevedo a nueva luz: escritura política*, Málaga: Universidad de Málaga, 1997, pp. 257-270.
- , *Poesía satírica burlesca de Quevedo*, Pamplona: Ediciones Universitarias de Navarra, 1984.
- Arbesú, David, "La manipulación ideológica de las obras de Quevedo en la Inglaterra del siglo XVII", *La Perinola*, 10 (2006), 317-338.
- Arias Montano, Benito, *Biblia sacra, Hebraice, Chaldaice, Graece, & Latine*, 8 vols, Antuerpia: Plantin, 1569-73.
- Aristóteles, *Rhétorique II*, ed. y trad. de Médéric Dufour, Paris: Les Belles Lettres, 1960.
- Ascham, Roger, *The Schoolmaster* [selecc.], en Frank Kermode y John Hollander (eds.), *The Oxford Anthology of English Literature*, 2 vols, Oxford: Oxford University Press, 1973, t. I, pp. 598-606.
- Azaustre Galiana, Antonio, *Paralelismo y sintaxis del estilo en la prosa de Quevedo*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1996.

- Backus, Irena “Bible: Biblical Hermeneutics and Exegesis”, en Hans J. Hillerbrand (ed.) *The Oxford Encyclopaedia of the Reformation*, 4 vols, Oxford: Oxford University Press, 1996, t. I, pp. 152-158.
- Baehr, Rudolf, *Manual de versificación española*, Madrid: Gredos, 1977 [1ª ed. 1970].
- Baker-Smith, Dominic, “Exegesis: Literary and Divine”, en David Jasper (ed.), *Images of Belief in Literature*, London: Macmillan, 1984, pp. 169-178.
- Bances Candamo, Francisco de, *El Austria en Jerusalén*, en *Poesías Comicas*, 2 vols, Madrid: Blas de Villanueva, 1722, t. II, pp.100-142.
- Bald, Robert C., *John Donne. A Life*, Oxford: Clarendon Press, 1986 [1ª ed. 1970].
- Baroway, Israel, “Tremellius, Sidney, and Biblical Verse”, *Modern Language Notes*, 49 (1934), 145-149.
- , “The Bible as Poetry in the English Renaissance: An Introduction”, *Journal of English and German Philology*, 32 (1933), 447-80.
- Basnett-McGuire, Susan, *Translation Studies*, London/New York: Methuen, 1991 [1ª ed. 1980].
- Baumlin, James, *John Donne and the Rhetorics of Renaissance Discourse*, New York: Columbia University Press, 1991.
- Bedouelle, Guy, “Editions of the Bible”, en Hans J. Hillerbrand (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of the Reformation*, 4 vols, Oxford: Oxford University Press, 1996, t. I, pp. 158-63.
- , “L’humanisme et la Bible”, en Guy Bedouelle y Bernard Roussel (eds.), *Le Temps de Réformes et la Bible*, Paris: Beauchesne, 1989, pp. 53-124.
- , *Le “Quincuplex Psalterium” de Lefèvre d’Etaples: un guide de lecture*, Genève: Droz, 1979, pp. 56-67.
- Bentley, Jerry H., “Controversy and the Consolidation of Humanist Scholarship”, en *Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton: Princeton University Press, 1983, pp. 194-219.
- Bernard, Richard, *The Bible-battells. Or, the sacred and the military. For the rightz wageing of warre according to the Holy Writ*, London: 1629.
- Beuchot, Mauricio, “Acerca de la traducción (hermeneutica y pragmática)”, en *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, en Elsa Cecilia Frost (comp.) *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 43-58.

- , “Filología clásica y hermenéutica”, en Esther Cohen (ed.), *Aproximaciones. Lecturas de texto*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 41-61.
- Bireley, Robert (S.J.), *The Counter-Reform Prince. The Counter-Reformation Prince anti-Machiavellianism or Catholic statecraft in early modern Europe*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990.
- Borja de, Francisco, Duque de Gandía, “Declaración sobre las Letras de los Trenos”, en *Obras del siervo de Dios Francisco de Borja*, ed. de Eusebio Nieremberg, Madrid: 1664.
- Brisset, Annie, “The Search for a Native Language: Translation and Cultural Identity”, trad. de Rosalind Gill y Roger Gannon en Lawrence Venuti (ed.), *The Translation Studies Reader*, London/New York: Routledge, 2004 [1ª ed. 2000], pp. 343-375.
- , “Alterity in Translation: An Overview of Theories and Practices”, en Susan Petrilli (ed.), *Translation, Translation*, Amsterdam: Rodopi, 2003, pp. 102-132.
- Brooks, Helen B., “‘When I would not I change in vowes, and in devotione’: Donne’s ‘Vexations’ in the Ignatian Meditative Model”, *John Donne Journal*, 19 (2000), 101-137.
- Brown, Lesley (ed.), *The New Shorter Oxford Dictionary*, Oxford: Clarendon Press: 1993.
- Brown, Dennis, *Vir Trilinguis A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen: Kok Pharos, 1992.
- Brown, Raymond, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, Baltimore: St. Mary’s University, 1955.
- Brown, Robert, *The Subjects Sorrow: or Lamentations upon the Death of Britains Josiah, King Charles [...] Expressed in a Sermon upon Lam 4.20*, London: 1649.
- Burgin, Terry B. y D. John Wall, Jr., “‘This sermon ... upon the Gun-Powder day’, the Booke of Homilies of 1547 and Donne’s Sermon in Commemoration of Guy Fawke’s Day, 1622”, *South Atlantic Review*, 49 (1987), 19-30.
- Burke, Peter, “Tacitism, Scepticism and Reason of State”, en J.H. Burns y Mark Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 479-498.
- Cain, Tom “Donne’s Political World”, en Achsah Guibbory (ed.), *The Cambridge Companion to John Donne*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 83-99.

- Caminero, Juventino, *Víctima o verdugo: converdaturismo en el pensamiento político-social de Quevedo*, Kassel: Reichenberger, 1984.
- , “El léxico hebraico y su significación en la obra de Quevedo”, *Letras de Deusto*, 17 (1979), 53-85.
- Calvin, Johannes, [Calvino, Juan], *Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations*, trad. de John Owen, 5 vols, Edinburgh: The Calvin Translations Society, 1850-1855.
- Calzada Pérez, María (ed.), *Apropos of Ideology. Translation Studies on Ideology – Ideologies in Translation Studies*, Manchester: St. Jerome, 2003.
- Carey, John, *Life, Mind and Art*, London: Faber & Faber, 1990 [1ª ed. 1983].
- Carrithers, Gale H. Jr., y James D. Hardy, Jr., “‘Not Upon a Lecture, but upon a Sermon’: Devotional Dynamics of the Donnean Fisher of Men”, en Mary Arshagouni Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 335-360.
- , *Donne at Sermons. A Christian Existential World*, New York: State University of New York Press, 1972.
- Castaño Navarro, Ana, “El sermón en España durante los siglos XV y XVI (algunos rasgos del género)”, *Acta Poetica*, 21 (2000), 217-227.
- , “Del comentario medieval al de los Siglos de Oro. Algunas actitudes, recursos y convenciones del género”, en Concepción Company, Aurelio González y Lillian von der Walde Moheno (eds.), *Discursos y representaciones en la Edad Media*, México: Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México, 1999, pp. 109-140.
- Catholic Encyclopaedia*, New Advent. “Francesco Panigarola”, <http://www.newadvent.org>. Fecha de acceso. 09.10.07
- Cave, Terence, *Devotional Poetry in France 1570-1613*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Clamurro, William H., *Language and Ideology in the Prose of Quevedo*, Newark: Juan de la Cuesta, 1991.
- Chevrel, Yves, “Le texte étranger: la littérature traduite”, en Pierre Brunel e Yves Chevrel (ed.), *Précis de littérature comparée*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989, pp. 57-83.
- Chiappini, Gaetano, *Francisco de Quevedo e i suoi “auctores”. Miti, simboli e idee*, Firenze: Alinea, 1977.
- Childs, Brevard, “Biblical Scholarship in the Seventeenth Century: A Study in Ecumenics”, en Samuel E. Balentine y John Barton (eds.), *Language, Theology*

- and the Bible: Essays in Honour of James Barr*, Oxford: Clarendon Press, 1994, pp. 325-333.
- Coffman, Aryeh, *La Torá con Rashí. El Pentateuco con el comentario de Rabí Shelomo Itzjakí, Traducción y elucidación*, 5 vols, México: Jerusalem de México, 2001-2003.
- Cogswell, Thomas, "England and the Spanish Match", en Richard Cust y Ann Hughes (eds.), *Conflict in Early Stuart England: Studies in Religion and Politics 1603-1642*, Harlow: Longman, 1989, pp. 107-133.
- Collinson, Patrick, "Biblical Rhetoric: the English Nation and National Sentiment in the Prophetic Mode", en Claire McEachern y Deborah Shuger (eds.), *Religion and Culture in Renaissance England*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 15-45.
- , *The Birthpangs of Protestant England: Religious and Cultural Change in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Canterbury: University of Kent at Canterbury, 1986.
- , *The Religion of Protestants: the Church in English Society*, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Cooper, John P., "General Introduction", en John P. Cooper (ed.), *The New Cambridge Modern History IV: The Decline of Spain and the Thirty Years War, 1609-48/59*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, pp. 1-66.
- Copeland, Rita, *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, [1ª ed. 1991].
- , "The Fortunes of 'non verbum pro verbo' or, Why Jerome is not a Ciceronian", en Roger Ellis (ed.), *The Medieval Translator. The Theory and Practice of Translation in the Middle Ages*, Cambridge: Brewer, 1989, pp. 15-35.
- Curtius, Ernest R., *Literatura europea y Edad Media latina*, 2 vols, trad. de Margit Frenk y Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Daniélou, Jean, "Nous vivons à son ombre (Lam 4.20)", *Études d'exégèse judéo-chrétiene. Les Testimonia*, Paris: Beauchesne, 1966.
- Davies, Horton, *Worship and Theology in England from Andrewes to Baxter and Fox, 1603-1690*, Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Davies, Godfrey, "English Political Sermons, 1603-1640", *Huntington Library Quarterly*, 3-1 (1939) 1-22.
- Davis, Charles, "Baltasar Álamos de Barrientos and the Nature of Spanish Tacitism", en Nigel Griffin, Clive Griffin, Eric Southworth y Colin Thompson (eds.), *Culture*

- and Society in Habsburg Spain: Studies Presented for R.W. Truman*, London: Tamesis, 2001, pp. 57-78.
- Del Piero, Raúl A., “Las fuentes del *Job* de Quevedo”, *Boletín de Filología*, XX (1969), 17-133.
- Del Río, Martin-Antoine, *Commentarius litteralis in Threnos, id est, Lamentationes Ieremiae prophetae*, Ludguni: Cardon, 1608.
- Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann (eds.), Domènec Guimerà (coord.), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona: Herder, 1999.
- Desmet, Christy, “Introduction”, en Christy Desmet y Robert Sawyer (eds.), *Shakespeare in Appropriation*, London: Routledge, 1999.
- Díaz Mas, Paloma, “Una edición crítica de la quina sefardí de *La destrucción del Templo*”, *Sefarad*, 62 (2002), 275-308.
- Dickens, Anthony G., *Reformation and Society in Sixteenth Century Europe*, London: Thames and Hudson, 1975.
- Doelman, James, *King James and the Religious Culture of England*, Cambridge: D.S. Brewer, 2000.
- , “Biblical Verse Paraphrase in the English Renaissance. A Study in Literary and Social Contexts”, tesis doctoral, Ontario McMaster University, 1990.
- Doerksen, Daniel W., “Polemicist or Pastor?: Donne and Moderate Calvinist Conformity”, en Mary Arshagouni Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 12-34.
- Domínguez Caparrós, José, *Métrica Española*, Madrid: Síntesis, 1993.
- Donne, John, *John Donne’s 1622 Gunpowder Plot Sermon: A Parallel-Text Edition*, ed. de Jeanne Shami, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1997.
- , *The Complete English Poems*, ed. de Constantinos A. Patrides, London: Everyman’s Library, 1991.
- , *The Divine Poems*, ed. de Helen Gardner, Oxford: Oxford University Press, 1978.
- , *The Sermons of John Donne*, ed. de George R. Potter y Evelyn Simpson, 10 vols, Berkeley: University of California Press, 1953-1962.
- , *The Complete Poetry*, ed. de John T. Shawcross, London: University of London Press, 1968.

- , *The Poems of John Donne*, 2 vols, ed. de Herbert J.C. Grierson, Oxford: Oxford University Press, 1912.
- Drant, Thomas, *A Medicinable Morall, that is, the Two Books of Horace his Satyres, Englyshed according to the Prescription of Saint Hierome. Quod malum est, muta. Quod Bonum est, prode. The Wailyns of the Prophet Hieremiah, Done into Englyshe Verse. Also Epigrammes*, London: Thomas Marshe, 1566.
- Drayton, Michael, *The Harmonie of the Church*, London: Percy Society, 1842.
- Driedo, Joannes, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus libri*. Ludguni: 1533.
- Eagleton, Terry, *Literary Theory: An Introduction*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Elliot, John H., Antonio Simón Tarrés, Antonio M. España (eds.), Antonio Domínguez Ortiz (prol.), *1640 : la monarquía hispánica en crisis*, Barcelona: Crítica, 1992.
- , *Spain and its World*, New Haven/London: Yale University Press, 1989.
- , “Yet another crisis?”, en Peter Clark (ed.), *The European Crisis of the 1590s: Essays in Comparative History*, London: Allen & Unwin, 1985, pp. 301-312.
- , “The Spanish Peninsula 1598-1648”, en John P. Cooper (ed.). *The New Cambridge Modern History IV: The Decline of Spain and the Thirty Years War, 1609-48/59*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, pp. 435-473.
- Erasmus, *D. Erasmus Roterodamus Ausgewälte Werke*, ed. de Anne Holborn y Heinrich Holborn: München, 1933.
- Escalante, Manuel F., *Álamos de Barrientos y la teoría de la razón de estado en España*, Barcelona: Fontamara, 1975.
- Ettinghausen, Henry, *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*, Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Fernández Álvarez, Manuel, *Breve historia de la historiografía*, Madrid: Editora Nacional, 1955.
- Fernández Marcos, Natalio y Emilia Fernández Tejero, “¿Quevedo hebraísta *Lágrimas de Hieremias castellanas*”, *Sefarad*, 62 (2002), 309-328.
- Fernández Mosquera, Santiago, *Quevedo: reescritura e intertextualidad*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.
- Fernández-Santamaría, José A., *Razón de estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

- Fetherstone, Christopher, *The Lamentations of Ieremie, in prose and meeter, with apt notes to sing them withall: Together with Tremelius his annotations, translated out of Latin into English*, Fetherstone: Iohn Wolfe, 1587.
- Fischer, Tyler, “Heráclito cristianizado y David imitado en los *Salmos* de Quevedo”, *La Perinola*, 11 (2007), 73-84.
- Foucault, Michel, *¿Qué es un autor?*, trad. de Corina Iturbe, Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1985.
- García de la Concha, Víctor, “Quevedo exégeta y moralista: comentario y discursos sobre el Job”, en Víctor García de la Concha (ed.), *Homenaje a Quevedo. Actas de la II Academia Literaria Renacentista*, Salamanca: Universidad de Salamanca: 1982, pp. 187-211.
- García de la Fuente, Olegario “Un tratado inédito y desconocido de Fray Luis de León”, *La Ciudad de Dios. Revista Agustiniiana*, 73 (1957), 258-334.
- García Valdés, Celsa Carmen, “Reescrituras quevedianas: de la *Doctrina moral* a *La cuna y la sepultura*”, *La Perinola*, 10 (2006) 105-122.
- Gauchet, Marcel, “L’État au miroir de la raison d’État: la France et la chrétienté” en Yves C. Zarka (ed.), *Raison et déraison d’État*, Paris: PUF, 1994.
- George, Charles H., y Katharine George, *The Protestant Mind of the English Reformation 1570-1640*, Princeton: Princeton University Press, 1961.
- Gesenius, Wilhem, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Heidelberg: Springer, 1962.
- Gibbons, Orlando, *Orlando Gibbons. Church Music*, The Clerkes of Oxenford, director David Wulstan, France: Calliope CAL 9611, 1987 [audio CD].
- Giménez Pérez, Felipe, “La Razón de Estado en Maquiavelo y en el anti-maquiavelismo español y particularmente en Quevedo”, *El Catoblepas: revista crítica del presente*, 13 (2003), 19, <http://www.nodulo.org>. Fecha de consulta: 22.10.2004.
- Ghia, Walter, *Il pensiero politico di Francisco de Quevedo*, Pisa: Ets, 1994.
- Goodblatt, Chanita, “From ‘Tav’ to the Cross: John Donne’s Protestant Exegesis and Polemics”, en Mary Arshagouni Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 221-246.
- Goode, Helen D., *La prosa retórica de Fray Luis de León en “Los nombres de Cristo” Aportación al estudio de un estilista del Renacimiento español*, trad. de José Guillén, Madrid: Gredos, 1969.
- Godfrey, Davies, “English Political Sermons, 1603-1640”, *Huntington Library Quaterly*, 3-1 (1939), 1-22.

- Goldfish, Matt, *Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton*, Dordrecht: Kluwer, 1998.
- Gosse, Edmund, *The Life and Letters of John Donne*, 2 vols, New York: Dood and Mead, 1899.
- Green, Thomas, *The Light of Troy. Imitation and Discovery in Renaissance Poetry*, New Haven/London: Yale University Press, 1982.
- Greenwood, David S., "The Seventeenth-Century English Poetic Biblical Paraphrase. Practitioners, Texts and Contexts", tesis doctoral, University of Cambridge, 1985.
- Griffin, Nigel, Clive Griffin, Eric Southworth y Colin Thompson, *Culture and Society in Habsburg Spain. Studies Presented to R. W. Truman by his Pupils and Colleagues on the Occasion of His Retirement*, London: Tamesis, 2001.
- Guillén, Claudio, *The Challenge of Comparative Literature*, Cambridge/London: Harvard University Press, 1993.
- , "Quevedo y los géneros literarios", en James Iffland (ed.), *Quevedo in Perspective. Eleven Essays for the Quadricentennial*, Newark: Juan de la Cuesta, 1982, pp. 1-16.
- , "Quevedo y el concepto retórico de literatura", en Víctor García de la Concha (ed.), *Homenaje a Quevedo. Actas de la II Academia Literaria Renacentista*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982, pp. 483-506.
- Guglielmi, Marina, "La traducción literaria", en Armando Gnisci, *Introducción a la literatura comparada*, trad. de Luigi Giuliani, Barcelona: Crítica, 2002, pp.291-345.
- Hampton, Timothy, *The Writing of History. The Rhetoric of Exemplarity in Renaissance Literature*, Ithaca/London: Cornell University Press, 1990.
- Helgerson, Richard, *Forms of Nationhood. The Elizabethan Writing of England*, Chicago/London: University of Chicago Press, 1994 [1ª ed. 1992].
- Heredia Correa, Roberto, *San Jerónimo: ascetismo y filología*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Hermans, Theo, (ed.), "Translation between Poetics and Ideology", *Translation and Literature*, 3 (1994), 138-145.
- , *The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*, London/Sidney: Croom Helm, 1985.
- Hester, M. Thomas, *Kinde Pitty and Brave Scorn. John Donne's Satyres*, Durham: Duke University Press, 1982.

- Hollander, John, "Donne and the Limits of the Lyric", en Albert J. Smith (ed.), *John Donne Essays in Celebration*, London: Methuen, 1972, pp. 259-272.
- Horacio Flaco, Quinto, *Arte Poetica*, edición bilingüe y trad. de Tarsicio Herrera Zapién, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1970.
- Hunter, William B., "Milton's Translation of the Psalms", *Philological Quarterly*, 40 (1961), 485-94.
- , "An Occasion for John Donne's 'The Lamentations of Jeremy'", *ANQ*, 12 (1999), pp. 18-22.
- Israel, Jonathan I., "The court of Albert and Isabel 1598-1621", en *Conflicts of Empires: Spain, the Low Countries and the Struggle for World Supremacy*, London: Hambledon, 1997.
- Jacquot, Jean, André Souris y John Cutts, *Poèmes de Donne, Herbert, et Crashaw mis en musique par leurs contemporains*, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1961.
- Jauralde Pou, Pablo, *Francisco de Quevedo (1580-1645)*, Madrid: Castalia, 1998.
- Johnson, Christopher, "Intertextuality and Translation: Borges, Browne and Quevedo", *Translation and Literature*, 11 (2002), 174-194.
- Johnson, Jeffrey, "John Donne and Paolo Sarpi: Rendering the Council of Trent", en Mary Arshagouni Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 90-112.
- , *The Theology of John Donne*, Woodbridge: D.S. Brewer, 1999.
- Juderías, Julián, *La leyenda negra*, Barcelona: Araluce, 1917.
- Kamen, Henry, *Philip of Spain*, New Haven/London: Yale University Press, 1997.
- Kermode, Frank y John Hollander (eds.), *The Oxford Anthology of English Literature*, 2 vols, Oxford: Oxford University Press, 1973.
- King James I, *Political writings: King James VI and I*, ed. de Johann P. Sommerville, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- , *Translation of Psalm 104 from Tremellius' Latin version in The Poems of James VI. of Scotland*, ed. by James Craigie, Edinburgh/London: Blackwood, 1955.
- Killeen, Kevin, y Peter J. Forshaw, *The Word and the World. Biblical Exegesis and Early Modern Science*, Hampshire: Macmillan, 2007.
- Klaue, John, "Hope's Gambit: The Jesuitical, Protestant, Skeptical Origins of Donne's Heroic Ideal", *Studies in Philology*, 91 (1994), 181-215.

- , "The Two Occasions of Donne's *Lamentations of Jeremy*", *Modern Philology*, 90 (1993), 337-359.
- Krabbenhoft, Kenneth, *El Precio de la Cortesía. Retórica e innovación en Quevedo y Gracián. Un Estudio de la Vida De Marco Bruto y del Oráculo manual y arte de prudencia*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1995.
- La Bonnardière, Anne Marie, "Le livre de Jérémie dans l'ouvre de saint Augustine", en *Biblia Augustiniana. Antique Testament. Le Livre de Jeremie*, Paris: Études Augustiniennes, 1972.
- Lambert, José, "La traducción", en Marc Anguenot, Jean Bessière, Douwe Fokkema, Eva Kushner (eds.), *Teoría Literaria*, trad. de Isabel Vericat Nuñez, México: Siglo XXI, 1993, pp. 172-182.
- Lausberg, Heinrich, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998.
- Lawes, Henry, *William Lawes (1602-1645). In Loving Memory. Psalms, Songs and Elegies*, The Consort of Musicke, director Anthony Rooley, London: Musica Oscura 070972, 1995, [audio CD].
- , *Choice Psalms Put into Musick*, London: Humphrey Moseley, 1648.
- Lefevre, André. *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London/New York: Routledge, 1992.
- Leitch, Vincent B. (ed.), *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, New York/London: Norton, 2001.
- Lefkowitz, Murray, *William Lawes*, London: Routledge-Kegan Paul, 1960.
- Lentricchia, Frank, *After the New Criticism*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Lewalski, Barbara, *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric*, Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Librairie Laurent Coulet.com*, "Du Vair", <http://www.laurentcoulet.com>. Fecha de acceso: 09.10.07.
- Loomie, Albert J., *Spain and the Early Stuarts, 1585-1655*, Hampshire/Brookfield: Variorum-Ashgate, 1996.
- López-Calo, José, "Las lamentaciones solísticas de Miguel de Irizar y de José de Vaquedano. Un estudio sobre la melodía barroca española", *Anuario Musical*, 43 (1988), 121-162.
- López Grigera, Luisa, "Quevedo comentador de Aristóteles", *Revista de Occidente*, 185 (1996), 119-132.

- , “La prosa de Quevedo y los sistemas elocutivos de su época”, en James Iffland (ed.), *Quevedo in Perspective. Eleven Essays for the Quadricentennial*, Newark: Juan de la Cuesta, 1982, pp. 81-100.
- , “Lengua y retórica en la prosa de Quevedo”, en Víctor García de la Concha (ed.), *Homenaje a Quevedo. Actas de II Academia Literaria Renacentista*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982, pp. 405-416.
- López Poza, Sagrario, “Quevedo, humanista cristiano”, en Lía Schwartz y Antonio Carreira (eds.), *Quevedo a Nueva Luz. Escritura y Política*, Málaga: Universidad de Málaga, 1997, pp. 59-81.
- , “La cultura de Quevedo: cala y cata”, en Santiago Fernández Mosquera (ed.), *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1995, pp. 69-104.
- , *Francisco de Quevedo y la literatura patristica*, La Coruña: Universidad da Coruña, 1992.
- Lubac, Henri de, *Exégèse Médiévale. Les Quatre sens de l'Écriture*, Paris: Mouton, 1953.
- Luis de León, Fray, *Exposición del Libro de Job*, ed. de Javier San José Lera, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1992.
- , *Obras Completas*, ed. de Felix García, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.
- , *Tractatus de sensibus sacrae Scripturae*, Ms. Biblioteca PP. Agustinos, El Escorial.
- Lynch, John, “The Great Crisis: 1640 and After” en *Spain under the Habsburgs. Spain and America 1598-1700*, 2 vols, Oxford: Blackwell, 1981, t. II, pp. 103-134.
- Magnusson, Magnus (ed.) *Chambers Biographical Dictionary*, Edinburgh: Chambers, 1990.
- Maltby, William S., *The Black Legend in England*, Durham: Duke University Press, 1971.
- Marañón Ripoll, Miguel, “Reyes y Privados. Discurso satírico y filosofía política en un texto quevediano”, *Criticón*, 92 (2004) 123-140.
- Maravall, Antonio, “Maquiavelo y maquiavelismo en España”, *Estudios de historia del pensamiento español. Serie Tercera. El siglo del Barroco*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1984.

- Margolin, Jean-Claude, "Le paradox est-il une figure de rhétorique?", *Nouvelle revue du seizième siècle*, 6 (1988), 5-14.
- Mariana, Juan de, *La dignidad real y la educación del rey (De rege et regis Institutione)*, ed. de Luis Sánchez Agesta, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- Marotti, Arthur F., *John Donne, Coterie Poet*, Madison: Wisconsin University Press, 1986.
- Marshall, Joseph, "Reading and Misreading King James 1622-42: Responses to the *Letter and Directions touching Preaching and Preachers*", en Daniel Fischlin y Mark Fortier (eds.), *Royal Subjects: Essays on the writings of James VI and I*, Detroit: Wayne State University Press, 2002, pp. 476-511.
- Martinengo, Alessandro, "Quevedo, modelo del diplomático tacitista", en Luis López Molina (coord.), *Miscelánea de Estudios Hispánicos. Homenaje de los grandes hispanistas de Suiza a Ramón Sugranyes de Franch*, Barcelona: Abadía de Montserrat, 1982, pp. 249-260.
- Martínez Torrejón, José Miguel, "Writing about Translations in Early Modern Spain: Past and Future Trends", *Allegorica*, 17 (1996), 3-16.
- Mayer González, Alicia, *Dos americanos, dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Mazzeo, Joseph Anthony, "Metaphysical Poetry and the Poetic of Correspondence", *Renaissance and Seventeenth-Century Studies*, New York: Columbia University Press, 1964, pp. 29-34.
- , "A Critique of Some Modern Theories of Metaphysical Poetry", *Modern Philology*, 50 (1952-53), 88-96.
- McEachern, Claire, *The Poetics of English Nationhood, 1590-1612*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- McKendrick, Melveena, *Playing the King. Lope de Vega and the Limits of Conformity*, Woodbridge: Tamesis, 2000.
- McCullough, Peter E., Hugh Adlington y Emma Rhatigan (eds.), *The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon*, [en prensa].
- McCullough, Peter E., "Donne as Preacher", en Achsah Guibbory (ed.), *The Cambridge Companion to John Donne*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 167-181.
- , "Donne as Preacher at Court: 'Precarious Inthronization'", en David Colclough (ed.), *John Donne Professional Lives*, Cambridge: D.S. Brewer, 2003, pp. 179-204.

- , y Lori Anne Ferrell (eds.), *The English Sermon Revised: New Studies in Early Modern Preaching*, Manchester: Manchester University Press, 2000.
- McGaha, Michael. “‘Divine Absolutism’ vs. ‘Angelic’ Constitutionalism: The Political Theories of Quevedo and Enríquez Gómez”, en David Fox, Henry Sieber, y Robert Ter Horst (eds.), *Studies in Honor of Bruce W. Wardropper*, Newark: Juan de la Cuesta, 1989, pp. 181-192.
- Medine, Peter E., “Praise and Blame in Renaissance Verse Satire”, *Pacific Coast Philology*, 7 (1972), 49-53.
- Milton, Anthony, “Licensing, Censorship, and Religious Orthodoxy in Early Stuart England”, *The Historical Journal*, 41 (1998) 625-651.
- , *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches In English Protestant Thought 1600-1640*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Montaigne, Michel de, *Ensayos*, 2 vols, ed. de Dolores Picazo y Almudena, Montojo, Madrid: Cátedra, 1985.
- Montaigne, Michel de, “De la tristesse”, *Les Essais*, I, 2, en *La Page de Trismégiste* www.bribes.org/trismegiste/es. Fecha de acceso: 02.02.2003.
- Montrose, Louise A., “Professing the Renaissance: The Poetics and Politics of Culture”, en H. Aram Veesser (ed.), *The New Historicism*, New York/London: Routledge, 1989, pp. 15-36.
- Mosse, George L., “Changes in Religious Thought”, en John P. Cooper (ed.), *The New Cambridge Modern History IV: The Decline of Spain and the Thirty Years War, 1609-48/59*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, pp. 169-201.
- Morris, Brian “Not Siren-like, to tempt: Donne and the Composers”, en Anthony J. Smith (ed.), *John Donne Essays in Celebration*, London: Methuen, 1972, pp. 219-258.
- Narbona, Eugenio de, *Doctrina civil escrita en aforismos*, Madrid: 1612.
- New Catholic Encyclopaedia*, 17 vols, Washington: McGraw Hill, 1967, t. XIV.
- Nelson, Brent, *Holy Ambition: Rhetoric, Courtship, and Devotion in the Sermons of John Donne*. Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2005.
- , “Pathopopeia and the Protestant Form of Donne’s Devotions Upon Emergent Occasions”, en Mary A. Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 247-272.

- Newton, Diana, *Papists, Protestants and Puritans, 1559-1714*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Nicolson, Marjorie, *The Breaking of the Circle. Studies in the Effect of the "New Science" upon Seventeenth-Century Poetry*, New York: Columbia University Press, 1960.
- Nider, Valentina, "'Reírse de', 'reírse con': burla y risa de Dios en *La constancia y paciencia del Santo Job* de Quevedo", *La Perinola*, 10 (2006) 208-223.
- , "El diseño retórico de la prosa religiosa de Quevedo", *Estudios de Quevedo desde Santiago entre Dos Aniversarios*, Santiago Fernández Mosquera (ed.), Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1995, pp. 207-224.
- Nord, Christiane, "Function and Loyalty in Bible Translation", en María Calzada Pérez (ed.), *Apropos of Ideology. Translation Studies on Ideology – Ideologies in Translation Studies*, Manchester: St. Jerome, 2003, pp. 89-113.
- Norbrook, David, "The Monarchy of Wit and the Republic of Letters: Donne's Politics", en Elizabeth Harvey y Katherine Maus (eds.), *Soliciting Interpretation: Literary Theory and Seventeenth-Century English Poetry*, Chicago: Chicago University Press, 1990, pp. 3-36.
- Novarr, David, *The Disenterred Muse: Donne's Texts and Contexts*, Ithaca: Cornell University Press, 1980.
- Nuñez Rivera, Valentín J., "Quevedo y la traducción bíblica (En torno al *Cantar de los Cantares*)", *La Perinola*, 10 (2006), 225-242.
- , "La versión poética de los salmos en el Siglo de Oro: vinculaciones con la oda" en Begoña López Bueno (ed.), *La Oda*, Córdoba/Sevilla: Universidad de Córdoba y Universidad de Sevilla, 1993, pp. 335-382.
- Ortega, Juan A., *El conflicto angloespañol por el dominio oceánico*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- Papazian, Mary Arshagouni, (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003.
- , "The Augustinian Donne. How a 'Second Augustine'?", en Mary A. Papazian, (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 68-89.
- Parker, Deborah, *Commentary and Ideology: Dante in the Renaissance*, Durham: Duke University Press, 1993.
- Parker, Geoffrey y Lesley M. Smith (eds.), *The General Crisis of the Seventeenth Century*, London: Routledge-Kegan Paul, 1978.

- Parker, Thomas H.L., *Calvin's Old Testament Commentaries*, Edinburgh: T.&T. Clark, 1986.
- Parker, Geoffrey, *Europe in Crisis 1598-1648*, Glasgow: Fontana, 1979.
- Parker, Thomas H.L., *Calvin's Old Testament Commentaries*, Edinburgh: Clark, 1986.
- Partridge, Astley C., *John Donne: Language and Style*, London: Deutsch, 1978.
- Patterson, Annabel, "John Donne, Kingsman?", en Linda Levy Peck (ed.), *The Mental World of the Jacobean Court*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 251-272.
- Pebworth, Ted-Larry, "John Donne's 'Lamentations' and Christopher Fetherstone's *Lamentations ... in prose and meeter (1587)*", *Early Modern Literary Studies*, 7 (2001), 1-21.
- Pendergast, John S., *Religion, Allegory and Literacy in Early Modern England 1560-1640. The control of the word*, Aldershot/Burlington: Ashgate, 2006.
- Peña Echeverría, Javier, "Estudio preliminar", en Javier Peña Echeverría, Jesús Castillo Vegas, Enrique Marcano Buenaza, Modesto Santos López (eds.), *La razón de Estado en España. Siglos XVII y XVIII (Antología de textos)*, Madrid: Tecnos, 1998.
- Peraita Huerta, Carmen, "From Plutarch's Glossator to Court Historiographer: Quevedo's Interpretive Strategies in *Vida de Marco Bruto*", *Allegorica*, 17 (1996), 73-94.
- Pérez Bustamante, Ciriaco, "Introducción", en Ramón Menéndez Pidal, *La España de Felipe III, Historia de España*, 43 vols, Madrid: Espasa-Calpe, 1979, XXIV, pp. ix-lxxxvi.
- Perkins, William, *Arte of Prophesying [1606]*, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1996.
- Pinto Delgado, João, *Poema de la Reina Ester. Lamentaciones del Profeta Jeremías. Historia de Rut y Varias Poesías*, intr. y ed. de Israel S. Révah, Lisbon: Institut Français au Portugal, 1954.
- Price, Reece M., *Francisco de Quevedo, Los Sueños*, London/Valencia: Grant and Cutler-Tamesis, 1983.
- Pollock, John, "Donne's 'Lamentations of Jeremy' and the Geneva Bible", *English Studies*, 55 (1974), 513-515.
- Provan, Iain W., *Lamentations*, London: Marshall Pickering, 1991.
- Puigdomènech, Helena, *Maquiavelo en España*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988.

- Puttenham, George, *The Art of English Poesie* (1589), ed. de Edward Aberg, intr. de Baxter Hathaway, 1906, Kent, OH: Kent State University Press, 1970.
- Pym, Anthony, *Method in Translation History*, Manchester: St. Jerome, 1998.
- Quarles, Francis, *Sions Elegies Wept by Jeremie the Prophet and Periphra's'd by Francis Quarles*, London: W. Stansby for Thomas Dewe, 1624.
- Quarles, John, *Fons Lachrymarum, or a Fountain of Tears; from whence doth flow Englands Complaint, Jeremiah's Lamentations paraphras'd [in verse]; with Divine Meditations*, London: J. Macock para Nathaniel Brooks, 1648.
- Questier, Michael, *Conversion, Politics and Religion in England, 1580-1625*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Quevedo, Francisco de, *Mundo caduco*, ed. de Javier Biurrun Lizarazu, Pamplona: EUNSA, 2000.
- , *El Heráclito cristiano, Canta sola a Lisi y otros poemas*, ed. de Lía Schwartz e Ignacio Arellano, Barcelona: Crítica, 1998.
- , *Cinco silvas*, ed. de María del Carmen Rocha de Sigler, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994.
- , *La vida del Buscón*, ed. de Fernando Cabo Aseguinolaza, estudio preliminar de Fernando Lázaro Carreter, Barcelona: Crítica, 1993.
- , *Poesía original completa*, ed. de José M. Blecua, Planeta: Barcelona, 1990.
- , *Obras Completas. Obras en Prosa*, 2 vols, ed. de Felicidad Buendía, Madrid: Aguilar, 1986 [1ª ed. 1961].
- , *Lágrimas de Jeremías Castellanas*, en Francisco de Quevedo, *Obra Poética*, 4 vols, ed. de José Manuel Blecua [colaboración de Fernando Díaz Esteban y Edward M. Wilson], Madrid: Castalia, 1969-1981, t. IV (1981), pp. 345-438.
- , *Obra Poética*, ed. de José Manuel Blecua, 4 vols, Madrid: Castalia, 1969-1981, (1981).
- , *Política de Dios. Gobierno de Cristo*, ed. de James O. Crosby, Madrid: Castalia, 1966.
- , *Lágrimas de Hieremías Castellanas*, ed. de Edward M. Wilson y José Manuel Blecua, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.
- Quinn, Dennis, "John Donne's Principles", *Journal of English and Germanic Philology*, 61 (1962), 313-329.
- Quintiliano, *Institutio Oratoria: libri XII / Sobre la formación del orador: doce libros*, 5 vols, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997-2001.

- Rebolledo, Bernardino Conde de, *Los Trenos. Elegías Sacras*, en *La Constancia victoriosa: Egloga sacra*, Colonia: 1655.
- Re' mi, S. Paul y R. Martin-Achard (eds.), *God's People in Crisis. A Commentary on the Books of Amos and a Commentary in the Book of Lamentations*, Edinburgh/Grand Rapids: Handsel-Eerdmans, 1984.
- Rener, M. Frederick, *Interpretation, Language and Translation from Cicero to Tytler*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1989.
- Ribadeneyra, Pedro de, *Tratado de la Religion y Virtudes*, Madrid: Aznar, 1788 [1ª ed. 1595].
- Rice, Eugene F. Jr., *Saint Jerome in the Renaissance*, Baltimore: John Hopkins University, 1985.
- Rico, Francisco, Alan Deyermond, Francisco López Estrada, José Miguel Cazo González, Aurora Egido, et al. (eds.), *Historia y crítica de la literatura española*, 9 vols, Barcelona: Crítica, 1980-1992.
- Roebuck, Graham, "Donne's *Lamentations of Jeremy* Reconsidered", *John Donne Journal*, 10 (1991), 37-44.
- Rodríguez-Moñino Soriano, Rafael, *Razón de Estado y dogmatismo religioso en la España del siglo XVII. Negociaciones hispano-inglesas de 1623*, Barcelona: Labor Universitaria, 1976.
- Robbins, Jeremy, "Scepticism and Stoicism in Spain: Antonio López de Vega's *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo*", en Nigel Griffin, Clive Griffin y Eric Southworth (eds.), *Culture and Society in Habsburg Spain: Studies Presented for R.W. Truman*, London: Tamesis, 2001, pp. 137-151.
- , *The Challenges of Uncertainty. An Introduction to Seventeenth-Century Spanish Literature*, London: Duckworth, 1998.
- Roberts, Michael, *Biblical Epic and Rhetoric Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool: Cairns, 1985.
- Robinson, Douglas, "The Ascetic Foundations of Western Translatology: Jerome and Augustine", *Translation and Literature*, 1 (1992), 3-25.
- Rocha de Sigler, María del Carmen, "Traducción, imitación y apologética: Quevedo y el concepto humanista de la traducción", *Salina. Revista de Lletres*, 8 (1994), 42-48.
- Roncero López, Victoriano, *El Humanismo de Quevedo: Filología e Historia*, Pamplona: EUNSA, 2000.

- Ross, Terry, “English metrical features”, en Terry Ross, tross@ubalt.edu. Fecha de acceso: 12.07.2008.
- Rothe, Arnold, *Quevedo und Seneca. Untersuchungen zu den Frühschriften Quevedos*, Köln: Universität Köln, 1965.
- Roussel, Bernard, “Commentere et traduire”, en Guy Bedouelle y Bernard Roussel (eds.), *Les Temps des Réformes et la Bible*, Paris: Beauchesne, 1989, pp. 427-461.
- Ruiz de la Cuesta, Antonio, *El legado doctrinal de Quevedo*, Madrid: Tecnos, 1984.
- Ruiz García, Claudia, *Estética y doctrina moral en Baltasar Gracián*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Salama-Carr, et al., “Translators and the Dissemination of Knowledge”, en Jean Delisle y Judith Woodworth (eds.), *Translators Through History*, Amsterdam: Benjamins, 1995, pp. 101-127.
- Salenius, Maria, “True Purification: Donne’s Art of Rhetoric in Two Candlemas Sermons”, en Mary Arshagouni Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 314-334.
- Sanders, Julie, *Adaptation and Appropriation*, New York/London: Routledge, 2006.
- Sandys, George, “A Paraphrase Upon the Lamentations of Jeremiah”, en *A Paraphrase Upon the Divine Poems*, London: John Leggatt, 1638.
- Saunders, Jason L., *Justus Lipsius. The Philosophy of Renaissance Stoicism*, New York: Liberal Arts Press, 1955.
- Scott, Black, *Of Essays and Reading in Early Modern Britain*, New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- Serqueyra, Juan, “Ay, mísera de ti!” en “*Arded, corazón, arded*”: *Tonos humanos del Barroco en la Península Ibérica*, Valladolid: Sociedad V Centenario del Tratado de Tordesillas; reeditado por Opera Tres, CD1036OPE, 2002, [audio CD].
- Schaff, Philip (ed.), *The Creeds of Christendom*, 3 vols, New York: Harper, 1882.
- Schleiner, Winfried, *The Imagery of John Donne’s Sermons*, Providence: Brown University Press, 1970.
- Schwartz Lerner, Lía, “Fray Luis de León y las traducciones de los clásicos: la elegía II, iii de Tibulo”, *Edad de Oro*, 11 (1992), 175-186.
- Sellin, Paul S., “‘Souldiers of one Army’ John Donne and the Army of the States General as an International Protestant Crossroads”, en Mary Arshagouni

- Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 143-188.
- , *So Doth, So is Religion: John Donne and Diplomatic Contexts in the Reformed Netherlands, 1619-1620*, Columbia: University of Missouri Press, 1988.
- Shami, Jeanne, *John Donne and Conformity in Crisis in the Late Jacobean England*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- , “‘Speaking Openly and Speaking First’: John Donne, the Synod of Dort, and the Early Stuart Church”, en Mary Arshagouni Papazian (ed.), *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*, Detroit: Wayne University Press, 2003, pp. 35-65.
- , “Labels, Controversy and the Language of Inclusion in the Sermons”, en David Colclough (ed.), *John Donne’s Professional Lives*, Cambridge: D.S. Brewer, 2003, pp. 135-157.
- , “Anti-Catholicism in the Sermons of John Donne”, en Lori Anne Ferrell y Peter E. McCullough (eds.), *The English Sermon Revised: Religion, Literature and History 1600-1650*, Manchester: Manchester University Press: 2000, pp. 36-66.
- , “Donne’s 1622 Sermon on the Gunpowder Plot: His Original Presentation Manuscript Discovered”, *English Manuscript Studies 1100-1700*, 5 (1994), 63-86.
- Sharpe, Kevin, *Reading Revolutions. The Politics of Reading in Early Modern England*, New Haven/London: Yale University Press, 2000.
- Shell, Alison y Arnold Hunt, “Donne’s Religious World”, en Achsah Guibbory (ed.), *The Cambridge Companion to John Donne*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 65-82.
- Shell, Alison, *Catholicism, Controversy and the English Literary Imagination*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Sherwood, Terry G., *Fulfilling the Circle: A Study of John Donne’s Thought*, Toronto: University of Toronto Press, 1984.
- Shuger, Deborah K., *The Renaissance Bible: Scholarship, Sacrifice and Subjectivity*, Berkeley: University of California Press, 1994.
- , *Habits of Thought in the English Renaissance: Religion, Politics and the Dominant Culture*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Shrank, Cathy, *Writing the Nation in Reformation England*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

- Smail, William M. (intro., trad. y selecc.), *Quintilian on Education: Being a Translation of Selected Passages from the Institutio Oratoria with an Introductory Essay on Quintilian, his Environment and his Theory of Education*, Oxford: Clarendon Press, 1938.
- Smalley, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford: Blackwell, 1952.
- Smalling, Michael, "Donne's Medieval Aesthetics and his Use of Morally Distant *Personae*: Two Questions, One Answer", en Gary A. Stringer (ed.), *New Essays on Donne*, Salzburg: Institute für Englische Sprache und Literatur-University of Salzburg, 1977, pp. 83-85.
- Smith, William, *A Smaller Latin Dictionary*, ed. de J.F. Lockwood, London: John Murray, 1885.
- Sommerville, Johann P., "John Donne the Controversialist: The Poet as Political Thinker", en David Colclough (ed.), *John Donne Professional Lives*, Cambridge: D.S. Brewer, 2003, pp. 73-95.
- , *Politics and Ideology in England, 1603-1640*, London: Longman, 1986.
- Soto, Andrés de, *Declaración y paraphrase de las Lamentaciones de Ieremías en lengua castellana*, Bruselas: Juan Momarte, 1609.
- Spencer, Robert, notas al audio CD *O Sweet Woods, the Delight of Solitarienesse: Love Songs and Sonnets of John Donne & Sir Philip Sidney*, Metronome METCD1006, 2001 [audio CD].
- Stanwood, Paul G., "Donne's Reinvention of the Fathers: Sacred Truths Suitably Expressed", en Helen Wilcox, Richard Todd y Alasdair MacDonald (eds.), *Sacred and Profane: Secular and Devotional Interplay in Early Modern British Literature*, Amsterdam: Vrije Universiteit, 1996, pp. 195-201.
- , "Donne's Art of Preaching and the Reconstruction of Tertullian", *John Donne Journal*, 15 (1996), 153-170.
- y Heather R. Assals, *John Donne and the Theology of Language*, Columbia: University of Missouri Press, 1986.
- Starn, Randolph, "Historians and 'crisis'", *Past and Present*, 52 (1971), 3-22.
- Stauffer, Richard, *La Réforme*, Paris: Presse Universitaires de France, 1996 [1970 1a ed].
- Steinmetz, David, "Theology and Exegesis", en Olivier Fatio y Pierre Fraenkel (eds.), *Histoire de l'exégèse au XVI siècle*, Textes du Colloque International tenue a Genève en 1976, Genève: Droz, 1978, pp. 382-384.
- Stubbs, John, *Donne. The Reformed Soul*, London: Penguin, 2006.

- Studley, Marianne H., "Milton and his Paraphrases on the Psalms", *Philological Quarterly*, 4 (1925), 364-372.
- Terracini, Lore, "Unas calas en el concepto de traducción en el Siglo de Oro español", en Alonso González, A. (ed.), *Actas del III Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, t. I, Madrid: Arco/Libros, pp. 939-954.
- Thompson, Colin P., *The Strife of Tongues. Fray Luis de León and the Golden Age in Spain*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Tierno Galván, Enrique, *Tradición y modernismo*, Madrid: Tecnos, 1962.
- The Holy Bible. Authorized Version [1611]. The Parallel Bible*, Cambridge: Cambridge University Press, 1885
- The Bible and Holy Scriptures conteyned in the Olde and Newe Testament*, Geneva: 1560.
- The Holy Bible. Two-Versions Edition*, Oxford: Oxford University Press, 1899.
- Tremellius, Immanuel y Francis Junius, *Testamenti Veteris Biblia Sacra*, London: Christopher Barker, 1580.
- , *'E Kaine Diatheke. Testamentum Nouum est autem interpretatio Syriaca Noui Testamenti, Hebraeis typis descripta, plerique etiam locis emmedata*, Genua: H. Stephanus, 1567.
- Trevor-Roper, Hugh R., "The General Crisis of the Seventeenth Century", en Trevor Aston (ed.), *Crisis in Europe, 1560-1660*, London: Fontana, 1965, pp. 59-95.
- Trill, Suzanne, "'Patterns of Piety and Faith': the Role of the Psalms in the Constitution of the Exemplary Renaissance Woman", tesis doctoral, University of Liverpool, 1993.
- Tuck, Richard y Quentin Skinner, *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Tumbleson, Raymond D., *Catholicism and the English Protestant Imagination: Nationalism, Religion and Literature, 1660-1745*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Udall, John, *A Commentary Upon the Lamentations of Jeremy*, London: Phil. Stephens y Christ Meredith, 1636 [1ª ed. Thomas Man, 1595].
- Van Wihe, Cordula, "Court and Convent: the Infanta Isabella and her Franciscan Confessor Andrés de Soto", *Sixteenth Century Journal*, 35-2 (2004), 411-445.
- Vessey, Mark, "John Donne (1572-1631) in the Company of Augustine: Patristic Culture and Literary Profession in the English Renaissance", *Revue des Études Augustiniennes*, 39 (1993), 173-201.

- Vickers, Brian, *Appropriating Shakespeare. Contemporary Critical Quarrels*, New Haven/London: Yale University Press, 1993.
- Vieyra, Antonio de, *Lágrimas de Heráclito defendidas, filósofo que llorava siempre los sucesos del mundo*, trad. de Ignacio Paravizino, Murcia: Miguel Llorente, 1683.
- Vidal, Jaume, “Lamentaciones en romance”, audio CD *Polifonia de L’Escola de Montserrat*, solistes, Capella i Escolania de Montserrat y Ensemble Ars Musicae, dirigido por Dom Ireneu Segarra, Koch Schwann 3-6485-2, 2000 [audio CD].
- Vilar, Jean, “Intellectuels et Noblesse: le docteur Eugenio de Narbona”, *Études Iberiques*, (1968), 7-28.
- Vivar, Francisco, *Quevedo y su España imaginada*, Madrid: Visor, 2002.
- Young, Frances M., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Walton, Izaak, *The Complete Angler. The Lives of Donne, Wotton, Hooker & Sanderson*, ed. de Jonquil Bevan, Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Wilcox, Helen, “Donne’s Devotional Writing” en Achsah Guibbory (ed.), *The Cambridge Companion to John Donne*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Wilson, Thomas, *The Art of Rhetoric* (1560), ed. de Peter E. Medine, University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1994.
- Wither, George, *The Hymnes and Songs of the Church*, London: George Wither, 1623.
- Zim, Rivkah, *English Metrical Psalms: Poetry as Praise and Prayer 1535-1601*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.