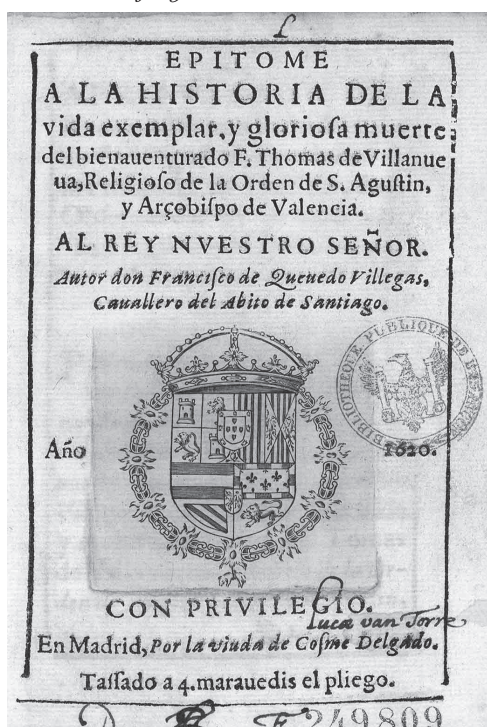


Introducción

El *Epítome a la historia de la vida ejemplar y gloriosa muerte del bienaventurado fray Tomás de Villanueva* es el primer texto quevediano en



prosa que pasa por la imprenta (Madrid, viuda de Cosme Delgado, 1620; segunda impresión, Valencia, Juan Bautista Marzal a costa de Lorenzo Durán, 1627, ver página siguiente)¹. Eugenio Asensio lo considera «una de las obras más sobriamente elegantes de la prosa castellana»². Se trata de un escrito hagiográfico, género discursivo que circunscribe la producción impresa quevediana. Si el *Epítome* es el primer texto impreso de don Francisco, *La caída para levantarse* (Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1644), redactado en la fase final de la prisión en san Marcos, es uno de los últimos escritos publicados en vida del autor³.

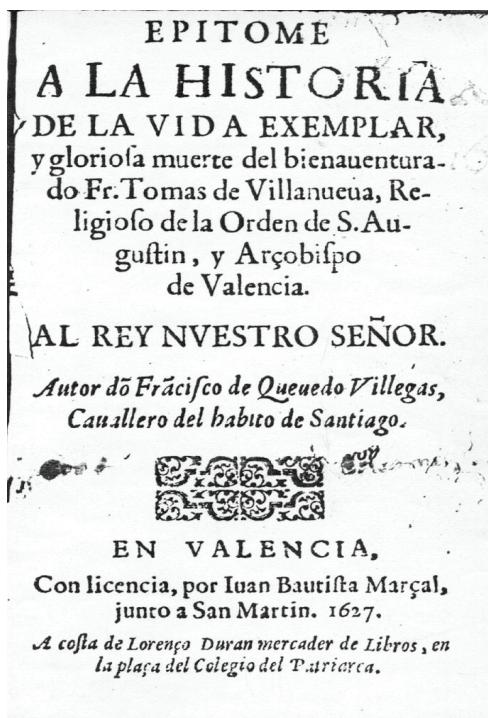
1. El *Epítome* ha recibido escasa atención por parte de los estudiosos quevedianos; se han ocupado Jauralde, 1980, 1998, pp. 412-414; 948; 961; y Peraita, 2000 y 2004. Jauralde, 1980, p. 76 la denomina obra «provisional y escueta» y sin duda, en partes del *Epítome*—sobre todo al final— se percibe cierta premura. Parte de la bibliografía de Tomás de Villanueva elaborada por eclesiásticos no menciona el texto quevediano. Ya en el siglo xvii, en la reedición de 1652 del *Libro de la santa vida y milagros* (a partir de aquí lo abrevio a la *Vida*)—el segundo texto que escribe sobre Tomás de Villanueva el agustino valenciano Miguel Salón—, el editor fray Buenaventura Fuster de Ribera, procurador agustino en la causa de canonización, no cita el *Epítome* entre los textos dedicados al santo.

2. Asensio, 2005, p. 285.

3. Para *La caída* véase los estudios y edición de Nider (1994 y 1998). Una gran parte de la literatura hagiográfica impresa a comienzos del xvii versa sobre santos modernos y se imprime para celebrar una beatificación o canonización. Quevedo se interesa por otro santo moderno, Francisco de Sales, cuya biografía traduce.

Tomás de Villanueva tiene una especial significación para Quevedo. Es el seudónimo que escoge en la prisión de san Marcos para firmar la dedicatoria de *Providencia de Dios*, además de alguna carta a sus amigos⁴. Hay menciones asimismo a fray Tomás en dos escritos quevedianos, *Su espada por Santiago* y *Memorial por el patronato de Santiago*⁵: don Francisco cita pasajes de sermones del arzobispo que, por otra parte, tienen amplia circulación en la España de comienzos del xvii⁶. En el *Epítome* Tomás de Villanueva encarna un ideal de gobernante espiritual, eclesiástico y pastoral a la vez que humanista, y en especial neoestoico, ideal fraguado —para don

Francisco— en parte en el ámbito de «saber ser súbdito», y del conocimiento y disciplinamiento de sí mismo. Además de configurarse como obispo ejemplar en la línea de la reforma católica que se venía forjando desde finales del siglo xv para culminar en Trento, fray Tomás constituye a ojos de Quevedo una adecuada personificación de sabiduría y virtud, de conocimiento del desengaño logrado a través del estudio y conocimiento de uno mismo, dimensión ésta —como sabemos— reiterada *ad nauseam* en la obra quevediana. Exceptuando inaccesibles figuras ejemplares como Cristo, personajes bíblicos como Job, apóstoles como san Pablo, pocos personajes en la reflexión de don Francisco ejemplifican tan cabal y quizá tan concisamente como Tomás de Villanueva el ideal de conocimiento de uno mismo, de las exigencias éticas del



4. Jauralde, 1998, p. 810; Crosby, 2005, pp. 72 y 120.

5. En *Obras en prosa*, pp. 474a, 497b y 860a.

6. El *Epítome* alude a los sermones de fray Tomás: «los sermones que hoy se leen suyos impresos, no deben nada a ninguno de los santos Doctores y Padres antiguos» (cap. v, nota 208). Para un preciso y exhaustivo panorama de la relación de los escritos quevedianos con los santos, encuadrado en los diversos géneros textuales que cultivó don Francisco, ver Fernández-Mosquera, quien reproduce el largo pasaje del sermón de fray Tomás sobre el santo patrón Santiago citado en el *Memorial por el patronato de Santiago* (2004, p. 24, n. 54).

gobernante justo. En el *Epítome*, el «verdadero conocimiento», la «administración de sí mismo», el «gobierno de la república interior», el cultivo del desengaño y la frecuentación de la «postrer negociación», acompañados de la práctica de las virtudes cristianas de la caridad, la humildad y la obediencia, se revisten de tintes neoestoicos⁷.

El presente trabajo estudia la configuración en la pluma de Quevedo, de determinados ámbitos de la escritura hagiográfica y la concepción de la santidad, que se reorganizan en 1588 tras la fundación en Roma de la Congregación de los Ritos y Ceremonias, entidad encargada de la aplicación de las decisiones de Trento con respecto a los procesos de beatificación y canonización. Las primeras décadas del siglo xvii son un momento crítico en la evolución, no sólo del discurso de vidas de santos sino también de la idea de santidad, y de los criterios y requisitos para alcanzarla⁸. Aunque la estructura discursiva del *Epítome*, aspectos como su brevedad o el énfasis en la dimensión narrativa, no se ajustan

7. El *Epítome* subraya una exigencia de dar prioridad al cuidado de la república interior: «Y si el escribir historia moral y profana es de tanta estimación en la república, porque se ofrece a quien imitemos en virtudes grandes, no puede carecer de precio referir hechos gloriosos de los santos varones, donde *se alimenta el espíritu en cosas importantes a la república interior*. Este celo me ha persuadido a escribir la vida», «Al que leyere» (p. 125). En un parlamento a Carlos V, fray Tomás observa: «Y así, le suplico promueva a esta iglesia uno de muchos que en las religiones y universidades *bastan a gobernarse a sí y a otros*; que yo *soy para mí tan grande república*, que gasto la vida en pedir a nuestro Señor me enseñe, esfuerce y socorra para la *administración que de mí mismo me encargó*» (cap. iii, p. 151).

8. La discusión sobre la santidad se lleva a cabo en una de las sesiones finales de Trento, donde se admite que existen abusos al tiempo que se reafirma la importancia de venerar las imágenes y reliquias santas, y de acudir en peregrinación a sus santuarios. El proceso de canonización se vuelve más estricto. Hay una preocupación por una mayor fiabilidad de las narraciones hagiográficas. Se enmiendan los relatos aceptados de las vidas de santos, se introducen criterios históricos; piénsese, por ejemplo, en el trabajo de los bolandistas (Burke, 1984, p. 46). Otras innovaciones en la escritura de vidas de santos con respecto a los breviarios anteriores se centran en una mayor atención a la cronología, particularmente de la muerte del protagonista y a la información sobre la suerte de sus reliquias. Sixto V funda la Congregación de los Ritos y Ceremonias como parte de la reforma de la Curia, en respuesta a la necesidad sentida por el episcopado tridentino de autenticar los ritos locales con medios acordes a la regularización del culto (que se había puesto marcha con la publicación de la revisión del breviario romano, *Breviarum pianum*, en 1568). La función crucial que tiene la santidad a partir de Trento viene acompañado de un incremento del control de lo sagrado. La autoridad para beatificar y canonizar reside exclusivamente en el Papa (Burke, 1984, p. 46). Los procedimientos para decidir quién es santo se vuelven más estrictos, uniformes y formales con Urbano VIII (1625-1634). La distinción entre santos y beatos se hace más marcada, y se instituye la beatificación formal. En ese sistema, la santidad se define explícitamente por el concepto aristotélico-tomista del grado heroico de virtud. En definitiva, como afirma Burke, en la época de monarquías centralizadoras, se declara un monopolio papal sobre el poder para canonizar (1984, p. 47). Pasarán veinticinco años tras finalizar Trento antes de que se lleve a cabo una canonización, la de Diego de Alcalá en 1588. Entre 1523 y 1588 se produce un largo hiato de canonizaciones, una crisis en la que la idea misma de santo se pone en entredicho (Burke, 1984, p. 46). Si en el siglo xvi sólo se producen seis canonizaciones formales, en el xvii aumentan a veinticuatro.

siempre puntualmente a los elementos canónicos del discurso de vidas de santos, ciertas configuraciones textuales deben leerse desde pautas específicas del discurso hagiográfico de comienzos del siglo xvii. En efecto, la contextualización del *Epítome* en el ámbito de la producción hagiográfica de su tiempo permite percibir matices en las afinidades y los desacuerdos del pensamiento quevediano con corrientes de pensamiento de renovación y reforma de la Europa católica de la época. Expresados a través de una inequívoca impronta quevediana, el *Epítome* reflexiona sobre principios de la reforma del catolicismo, de percepciones del disciplinamiento de las conductas y de la construcción de una armonía social, de la configuración de la autoridad y del gobierno espiritual, y de las concepciones éticas que se forjan.

Un elemento central para la lectura del *Epítome* que proponen estas páginas se articula, desde el marco del discurso hagiográfico, en los vínculos y tensiones que se establecen entre el orbe de la ejemplaridad y el ámbito del gobernante en las primeras décadas del siglo xvii. Sallmann⁹ afirma que a partir de Trento, y en parte debido a una preferencia por la hagiografía en lengua vernácula, las vidas de santos se convierten en literatura ejemplar en el sentido propio del término, en auténticas antologías de *exempla* con una finalidad de edificación, con la función de hacer llegar al lector oyente a través de las peripecias de personajes fuera de lo común, los preceptos del catolicismo tridentino. La difusión de la literatura hagiográfica producida desde finales del siglo xvi conlleva, por ende, una desaparición de la literatura de *exempla* tal y como la conoce el Medioevo, ya que el texto hagiográfico desempeña entonces una función análoga, y presenta el material de forma más atractiva y accesible a un público lector amplio¹⁰. Tal configuración del texto hagiográfico y la literatura de *exempla* tienen una impronta en la reflexión sobre la sociedad de su tiempo que Quevedo desarrolla en el *Epítome*.

En determinadas reflexiones políticas de comienzos del siglo xvii y de Quevedo en particular, tienen un papel relevante las figuras ejemplo de autoridad eclesiástica que había cultivado la reforma católica y los debates de Trento. El prólogo de la fuente textual del *Epítome*, *De los ejemplos* (1588) del agustino valenciano Miguel Salón, observa que en la forja de un modelo de gobernante eficaz debían combinarse aspectos del ámbito civil y del eclesiástico. La elaboración de un modelo de prelado ejemplar y la de gobernante cristiano se cimentan sobre líneas de pensamiento y sobre configuraciones ideológicas que Quevedo, adepto a recurrir a la argumentación por ejemplos, presenta relacionadas.

Por otra parte, el *Epítome* constituye una pieza indispensable para una adecuada comprensión del *corpus* quevediano. Partiendo de una determinada cronología de la obra quevediana, analizo aquí ciertos vínculos, afinidades y contrastes entre el ámbito de santidad vilanovista y

9. Sallmann, 1994, p. 40.

10. Sallmann, 1994, p. 58.

la vida civil descrita por Quevedo en la etapa crítica de los últimos años del reinado de Felipe III y el comienzo de Felipe IV. Así, la atención al género hagiográfico en el que se encuadra dicho texto se complementa en este trabajo con el estudio de una dimensión intertextual en relación con la producción político-histórica quevediana en torno a los años entre 1616 y 1621. En el *Epítome* abundan temas de reflexión, estrategias inventivas, métodos de razonamiento y argumentación, además de idiosincrasias de la expresión, reelaborados más tarde por Quevedo en distintos ámbitos discursivos. La consideración del diálogo del *Epítome* con escritos compuestos en años cercanos como *Mundo caduco y desvaríos de la edad*, *Grandes anales de quince días*, la primera parte de *Política de Dios*, *Comentario a la carta del rey don Fernando el Católico*, y textos anteriores, como *Doctrina estoica*, *Discurso de las privanzas*, o el muy diferente genéricamente *Un Heráclito cristiano*, ayuda a comprender el entramado político-cortesano, las tensiones y conflictos sociales y el orbe de ejemplaridad sobre el que se configura la vida hagiográfica escrita por Quevedo. Asimismo, permite dar mayor precisión a enfoques de la escritura y el pensamiento quevedianos en el activo periodo marcado por los años finales del reinado de Felipe III y la entronización de Felipe IV¹¹. Determinadas características del *Epítome* —así, un quevediano ojo avizor a censurar determinadas pautas de la dinámica de facciones cortesanas— hacen factible una lectura del texto, además de como una vida de santo, como obra de circunstancias en un sentido amplio, como reflexión que responde a conflictos de la actualidad social y política desde la que se escribe, y no exclusivamente a asuntos de mera índole hagiográfica¹². Esto no es anómalo en Quevedo. El estudio realizado por Nider¹³ de la disimulación como «prudencia divinamente política» en *La caída para levantarse* señala vínculos entre el orbe de la hagiografía y las configuraciones del pensamiento político de don Francisco.

En el *Epítome* se descubren motivos y razonamientos anclados en un ámbito de preocupaciones sociales, políticas y éticas, que reaparecen por extenso en escritos genéricamente diferentes: desde la predisposición a consideraciones neoestoicas, con una denigración de la codicia

11. También Jauralde, 1998, p. 414, subraya la importancia de una lectura del *Epítome* que lo contextualice en la producción quevediana de esos años. Un estudio exhaustivo de esos aspectos desbordaría, sin embargo, los límites de este trabajo. Para *Mundo caduco* ver la edición de Biurrun Lizarazu, 2000 y Roncero, 2005, pp. 117-183; ver Peraita, 1997 para los vínculos entre *Grandes anales de quince días*, la primera parte de *Política de Dios* y *Comentario a la carta del rey don Fernando el Católico*, cuyas dedicatorias están fechadas las tres en 1621 y se publican, de forma manuscrita, a escasas semanas unas de otras, y las recientes ediciones del *Comentario a la carta del rey don Fernando el Católico* (Peraita, 2005a, pp. 3-41) y *Grandes anales de quince días* (Roncero, 2005, pp. 43-105). Para *Un Heráclito cristiano* ver la edición de Arellano y Schwartz, 1998.

12. En cierto modo el *Epítome* es una obra de circunstancias; así la analiza Ettinghausen, 1995, p. 234, comentando con especial atención la dimensión arbitraria que dicha tipología conlleva.

13. Nider, 1994, pp. 9-78.

del cortesano y de la venalidad de los gobernantes, hasta la censura a la inaccesibilidad del monarca, pasando por la condena del nepotismo y de la incorrecta administración de la hacienda pública, la crítica al control de la conciencia regia y la desconfianza de la «inteligencia del dinero», elementos todos ellos comunes en las percepciones coetáneas del reinado de Felipe III y sus validos. Aspectos de la civilidad que imprime fray Tomás al ejercicio de la justicia, a la formas de disciplinamiento social, al gasto de la hacienda arzobispal —así, instancias como su cuidado de mendigos y vagabundos, pero también de los eclesiásticos delincuentes—, contrastan con la brutalidad de la vida política, con la venalidad de la corte y la corrupción del gobierno de validos, con una aparente apatía de Felipe III hacia la pobreza de los reinos, con acciones atropelladas de los nuevos gobernantes que Quevedo narra en *Grandes anales*, meses después de publicar el *Epítome*. Así, el *Epítome* detalla el desvelo de fray Tomás por mantener el decoro de los encarcelados, el esmero con que se preocupa por salvaguardar la honra de todas las personas, desde el hidalgo empobrecido hasta el eclesiástico amancebado: «Ordenaba, cuando llamaba a alguno para reprehenderle, que sus ministros viniesen tan apartados dél, que no pudiese nadie notar si venía preso, por evitar el escándalo y amparar la reputación de los sacerdotes» (fol. 31v). Al contrario, ese cuidado de la dignidad personal parece estar ausente en la detención de don Pedro Girón, narrada en *Grandes anales*: «Determinóse la prisión del duque de Osuna [...]. Tuvo desabrido aspecto y fue desapacible con alguna novedad, y para el Duque muy desconsolado el aparato y la ceremonia» (p. 68)¹⁴.

La contextualización histórica del *Epítome* en el *corpus* político quevediano ayuda, asimismo, a aclarar aspectos del diálogo de los escritos con un contexto socio-político específico, y de la atención de Quevedo al empobrecimiento de los reinos, a la corrupción de los gobernantes y a los avatares cortesanos de los años finales del reinado de Felipe III, enmarcada en la percepción de una carencia en el monarca de determinadas virtudes políticas, de la corrupción del gobierno del favorito, el duque de Lerma primero y el de Uceda después. Ciertas reflexiones, incluso ciertos desvelos del *Epítome*, se muestran coherente y reiterativamente quevedianos leídos a la luz de las circunstancias de la corte, de acontecimientos de diversa índole que transcurren y conciernen al autor (algunos de ellos muy personalmente) en torno a 1620, cuando compone el texto.

En un orbe diferente, la lectura del *Epítome* desde los distintos ámbitos de la producción de don Francisco en torno a 1620 contribuye a un más afinado conocimiento de sus técnicas de trabajo y métodos de composición, de la evolución de pautas de la conceptualización, de los procesos de racionalización, además de la recurrencia de configuraciones retóricas específicas. Los acercamientos intertextuales al *Epítome*

14. Todos los énfasis son míos.

permiten situar en un abanico de conjeturas interpretativas, que van más allá del ámbito hagiográfico, modalidades de la configuración inventiva de ciertos episodios de diferente fuste, como el destino de la casa que hereda el joven Tomás; el talante político de la reacción de ciertos personajes, como ocurre en la relación con los cortesanos que rodean a Carlos V, en un incidente previo a una predicación de fray Tomás (más adelante analizo esas dos ocurrencias). Algo similar ocurre con otros recursos retóricos de la invención; las estructuras en quiasmo, ciertas prosopopeyas, la disposición de algunos discursos directos, la utilización de conceptos y términos clave de la reflexión quevediana —así, «vida como muerte» y «muerte como vida»—, o el léxico del mercantilismo aplicado a la economía espiritual. Por otra parte, tales expresiones casi nunca se encuentran despojadas de significativos lugares comunes de la época. Finalmente, la relación del *Epítome* con *De los ejemplos* del agustino Miguel Salón, texto que constituye su fuente principal y que indica Quevedo seguir de cerca, está abordada desde presupuestos de las ideas de la imitación y de las técnicas de reescritura que configuran el *Epítome*.

Finalmente, el contexto hagiográfico del *Epítome* debe integrarse en una finalidad inmediata del escrito: el entramado de relaciones socio-políticas en que se articulan las celebraciones urbanas por un nuevo bienaventurado, cometido para el que en principio se escribe el *Epítome*, y que constituye un propósito frecuente de parte significativa de la producción del discurso hagiográfico de la época, además de ser un aspecto relativamente nuevo a comienzos del siglo xvii¹⁵. Las fiestas

15. El interés en la celebración urbana de beatificaciones y canonizaciones se extiende rápidamente a comienzos del siglo xvii. Dichas celebraciones se convierten, entre otros aspectos, en actos de afirmación de una identidad urbana. Las celebraciones del Barroco efímero en España han sido estudiadas, entre otros muchos y desde diversos puntos de vista, por Bonet, 1979; Pedraza, 1982; Portús y Vega, 1998; Mingués, 1990; Campos y Fernández de Sevilla, 1992; y Castillo, 2000. Campos y Fernández de Sevilla analiza las fiestas de canonización de Tomás de Villanueva en Cartagena de Indias a través de la crónica en verso del licenciado Juan de Cueto y Mena. Asimismo, el estudio incluye una bibliografía actualizada de crónicas de fiestas de canonización de fray Tomás (1992, pp. 1407-1410). En los siglos xv y xvi la concesión pontificia de culto limitado, que se producía mediante carta apostólica en forma de breve, no era acompañada usualmente de ninguna solemnidad litúrgica. A partir de comienzos del xvii hay numerosos testimonios de grandes solemnidades que celebran la beatificación en el país de origen del beato, además de en la iglesia de la orden o de la nación en Roma. Roma indica que no se pueden celebrar las ceremonias de canonización hasta que no se hayan celebrado en el Vaticano. Las celebraciones locales sólo pueden tener lugar «*postquam tamen illa in basilica Principis Apostolorum celebrata fuerint*» (Veraja, 1983, pp. 107-108). En pleno Barroco introduce Alejandro VII con Francisco de Sales (en enero de 1662) la novedad de la *solemnia beatificationis* para dar mayor esplendor y publicidad a este acto considerado como una *inchoata canonizatio*. En dichas ceremonias ocupa un lugar destacado la representación pública de los milagros. La *Breve relación de las ceremonias y aparato de la Basílica de San Pedro, en la canonización de Santo Tomás de Villanueva*, un cuadernillo de cinco hojas que se traduce del italiano (BN, V.E. 156-36, Ilustración 10) indica que en la celebración de la canonización, de los arcos de la nave central de la basílica de san Pedro colgaban

urbanas que celebran una canonización o beatificación son todavía a finales del siglo xvi, un fenómeno relativamente nuevo, que va a adquirir relieve a lo largo del siglo barroco¹⁶. Así lo es, asimismo, el género discursivo que crean, la relación o la crónica de dichas celebraciones por una nueva beatificación o canonización.

CAPÍTULO I. «SOY PARA MÍ TAN GRANDE REPÚBLICA»: LA FIGURA HISTÓRICA DE TOMÁS DE VILLANUEVA

1. *Formación complutense, entorno humanista, vocación agustina*

No existe propiamente una biografía extensa y fiable de Tomás García Martínez (Fuenllana, 1486-Valencia, 1555), beatificado por Pablo V el 7 de octubre de 1618, y canonizado por Alejandro VII el 1 de noviembre de 1658, aunque abundan los escritos hagiográficos y los estudios parciales bien documentados¹⁷.

Su formación intelectual y su interés en las corrientes humanistas son piezas centrales para comprender aspectos de su labor reformadora y de su gobierno arzobispal. Tomás de Villanueva vive durante un momento cultural que Asensio caracteriza como la segunda época del humanismo peninsular. Asensio¹⁸ bosqueja un panorama de la evolu-

en forma de medallones de treinta codos de diámetro, «pintados por mano de excelente pintor, en claros oscuros, alumbrados de oro, y efigiado un milagro (en cada uno) obrado por el santo con un rétulo al pie de ellos» (fol. 162). La *Breve relación* se extiende además sobre otros aspectos del boato de dicha celebración en Roma. Entre otros, asistió a la elaborada ceremonia vaticana de más de seis horas la reina Cristina de Suecia.

16. Desde Cartagena de Indias en 1660 aduce el licenciado Juan de Cueto y Mena la autoridad de san Agustín en *La Ciudad de Dios* (lib 8, cap. 18) para afirmar: «Estas festividades por la muerte de los Santos, aunque son antiguas en la Iglesia de Dios según el Grande Agustino, empero por la malignidad de los tiempos no se celebraban con la pompa y magnificencia religiosa que en los siguientes», *Relación de las festividades a la canonización de Tomás de Villanueva* (ed. Woodford Archer, p. 229). No he encontrado documentada ninguna relación de fiestas madrileñas por la beatificación de fray Tomás, excepto una escueta mención en la gaceta de Jerónimo Gascón y Torquemada. Curiosamente, en Madrid escasean las impresiones de relaciones ilustradas de fiestas urbanas por una beatificación o canonización (Portús y Vega, 1998, p. 297). En el entorno valenciano es donde más se imprimen relaciones de tal género de fiestas, que incluyen estampas descriptivas. Dos de esas principales relaciones profusamente ilustradas, de las que me ocupo más adelante, están dedicadas a fiestas en honor de Tomás de Villanueva.

17. Las biografías modernas se centran en el aspecto doctrinal más que en la dimensión histórica: Maimbourg, 1874; Pierre Jobit, 1961, trad. española Villanova University. Entre los estudios sobre su sacerdocio y ministerio destacan Llin Cháfer, 1988 y 1996; y Turrado, 1966. Santiago Vela da una lista de biógrafos de fray Tomás (*Ensayo* viii, 1913-1935, pp. 283-287). Para una bibliografía moderna, véase Campos y Fernández de Sevilla, 1986, quien presenta también una breve y útil relación de la etapa final del proceso de canonización, 1992, pp.1407-1410; para documentos en relación a esa circunstancia véase también CODOIN, t. v, pp. 74-135.

18. Asensio, 2005, p. 257.